

6. Чанышев А. Н. Конфуцианство // Философия Древнего мира. – М.: Высшая школа, 2001. – С. 111.

7. Абельяр П. Возражение некоему невежде в области диалектики. // Антология мировой философии. В 4-х т. М.: Мысль, 1969. – Т. 1. – С. 802.

8. Монтень М. Опыты. Избранные главы: Пер. с фр. – М.: Правда, 1991. – С. 61.

\*\*\*

Search of answers to questions on life meaning is impossible without the reference to history of philosophy where we shall find set of "advice", "opinions and doubts" of thinkers, who aspire to protect people from spiritual

barbarity, to open "reasonable, kind, eternal" in each person, to warn that it is necessary to care not only of means of life, but also about the purposes of life.

\*\*\*

Өмірдің мәні туралы сұраққа жауап философияның тарихысыз мүмкін емес, көптеген ұлы даналардың адамдарға деген «кеңестерін», «ой мен күдіктерін» қай жерден табуға болады, әр адамның ішкі дүниесінен «мәңгілік, мейірімділік, ақыл» ашуға болады және тек өмір сүру үшін ғана емес, өмірдегі мақсаты туралы ой тудыруға аяушылық көрсетеді.

### Сағынкул Қонар

## ОТРАЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ БЕССМЕРТИЯ В МИФОЛОГИИ КАЗАХОВ

Стремление к «бессмертию» исторически исходит из самой природы казаха - номада, окруженного вечным Космосом и Природой, который убеждаясь в неизбежности и вечности окружающего мира, старается уподобиться Ему. И потому это является смыслом его жизни и предназначением.

Стремление к бессмертию у казахов проявляется, можно сказать, в двух аспектах: в духовном плане и практической символизации духовных истоков. В духовном плане проблема бессмертия находит свое отражение в мифологии, религии, литературе и в философском мировоззрении. А к практической символизации проблемы бессмертия, по моему мнению, относятся все исторические произведения культуры, в том числе мавзолей и надгробные сооружения, построенные для увековечивания памяти народных героев и духовных наставников, отнесенных к сану святых.

Итак, начнем рассматривать проблему бессмертия с того, как она отражалась в мифологическом сознании казахов, как форму синкретического мышления доисламского периода. Вымыслом они заменяли непонятные для них явления природы и с помощью фантазии пытались объяснить происхождение неясных религиозных обрядов и обычаев, истолковать происхождение названий народов, местностей и городов. Необходимо отметить, что данный период мышления для номадов, как и для всех других народов, был неизбежным, поскольку миф выполнял двойную функцию: как объясняющую явления объективного мира, так и регулирующую отношения людей внутри этнической общности.

Предпосылками мифологической «логики» протоказахов являлись:

во-первых, неспособность их выделить себя

из окружающей их среды;

во-вторых, нерасчлененность мифологического мышления, не отделившегося от эмоциональной аффективной среды. А потому следствием было метафорическое сопоставление природных и культурных объектов, в том числе одушевление фрагментов космоса, очеловечивание окружающей природной среды. Поклонение небу – Тенгри, солнцу, огню, воде, свойственное для древнетюркских племен, обитавших в Средней Азии, на Алтае, на территории современного Казахстана, прежде всего, «связано с кочевым образом жизни, его бытом. Элементы язычества и шаманизма естественны для казахов потому, что древние формы познания мира наиболее полно отражали жизнь, близкую к природе» [1, с. 55].

Чокан Валиханов писал об объектах поклонения казахов: «Все необыкновенные явления природы считают за места священные, освященные пребыванием аулии (т.е. святого – С.К.); все курганы называются оба, что значит куча. Дерево, одиноко растущее в степи, или уродливое растение с необыкновенными кривыми ветвями служат предметом поклонения и ночевки. Каждый, проезжая, навязывает на это дерево куски от платья, тряпки, бросает чашки, приносит [в] жертву животных или же навязывает гриву лошадей» [2, с. 209]. Многие казахские мифы о священных деревьях являются диахроническими. Например, миф о святыне «Аулие бастау» («Святой родник») в Жамбылской области преобладает элементами традиции, восходящими к архаическим анимистическим воззрениям. Все деревья, растущие рядом со священным родником, пестрят многочисленными тряпочками. Люди уверяли, что, когда было сломлено и повалено ураганом самое большое дерево, из него текла кровь. Из

многих традиций известны мифы о деревьях, истекающих кровью, испускающих крики боли или негодования. Большое несчастье может поразить человека, если он наносит повреждение подобным деревьям.

Выросшее на могиле дерево у казахов являлось свидетельством святости погребенного. У такого дерева давались клятвы, проверялась виновность или невиновность ответчика. Интересное сведение о трепетном отношении степняков к дереву мы находим у Плано Карпини: «Мы видели также, что Оккодай-хан, отец нынешнего императора, посадил куст за упокой своей души, вследствие этого он предписал, чтобы никто там ничего не срезал, если же кто срезал какой-нибудь прут, то, как мы сами видели, подвергался бичеванию, снятию одежды и злым побоям» [3, с. 28]. Понимание исключительного отношения казахов к святому дереву на могиле, скорее всего, кроется в круге архаичных представлений, связанных с образом дерева жизни – «Байтерек», универсальной концепцией, которая в течение длительного времени определяла модель мира. «Если строение мироздания рассматривать по горизонтали, то грани камня - основания жизни – составляют четыре стороны света – восток, запад, юг, север. На камне – основании – стоит Алем тауы. Эту гору древние саки называли «Хатха хара», русские – «Мировая гора», монголы - «Сумбер», казахи – «Пуп земли» (Коктобе). Дерево жизни Байтерек росло на Коктобе» [4, с. 34]. Интересное сообщение об архаичном делении мироздания, связанном с числом «семь», дает Т. Омырзаков: «семь миров», «семь пластов земли» (бездна, змея, вода, две рыбы, синий камень, сизый бык, земля) и т.д.; «семь пластов неба» (Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн), а восьмой пласт мироздания состоит из **доски – стиль, где записано: «Человек смертен»**, девятый пласт мироздания составляет мир божеств, где установлен трон.

У казахов также сохранились реликты древнего мироздания, связанные с почитанием гор. Одна из таких гор находится в Шымкентской области – Казыгурт. Согласно древним казахским преданиям, Ноев ковчег остановился на горе Казыгурт.

Другая легенда гласит об истории горы «Аулие Жылаган ата» («Святой Плачущий старец»). По легенде святой Курышкап и святая Шаш-ана на старости лет отправились к святыне Баба-Тукты-Шашты-Азиза в надежде, что святой дарует им детей. Через девять месяцев Шаш-ана родила ребенка «в рубашке». Рубашка разорвалась и ребенок тотчас бросился бежать. Пробравшись на вершину горы, он крикнул:

«Мой отец, святой Курышкап, моя мать, святая Шаш-ана, **я ребенок не из этого мира, встретимся в другом мире!**» и исчез в расщелине горы. Упоминание о другом мире исходит, скорее всего, из вечного стремления человека: победить смерть, продлить жизнь. Мечта о бессмертной, счастливой жизни и является основой веры людей в существование другой, потусторонней, жизни.

Мифологические легенды казахов своими корнями уходят в далекую историю. «Легенды эпохи огузских ногайлы связаны с именами людей. Главные герои легенд, сказок и сказаний – Коркыт, Камбар, Жиренше, Асан кайгы, Аяз би» [1, с. 61].

Коркыт был композитором, шаманом, лекарем, путешественником, изобретателем музыкальных инструментов и виртуозным исполнителем и, наконец, философом древнего мира. Исследователи предполагают, что Коркыт жил между VII - XI веками. Он, как композитор и первый исполнитель на изобретенных им же инструментах, был не только музыкантом и философом, общим для всех тюркских народов, но и крупной фигурой Восточного Ренессанса.

В сказаниях о Коркыте красной нитью проходит мысль о неизбежности смерти, поисках путей бессмертия. В легенде описывается как Коркыт на своей верблюдице Желмая отправляется в разные страны, но везде его встречают люди, роющие могилу. На его вопрос: «Чья это могила?», каждый раз следует ответ: «Могила Коркыта». Не найдя пристанища на земле, Коркыт стелит ковер на волны Сырдарьи. Но и там он не избежал смерти, был ужален змеей и умер. Отсюда и бытующая в народе поговорка: «Қайда барсаң да Қорқыттың көрі» («Куда бы ни пошел – везде могила Коркыта»). Здесь описывается не столько жизнь определенной личности, сколько думы и мечты людей о преодолении смерти. С именем Коркыта мыслители связывают глубокие думы и рассуждения над смыслом человеческого бытия.

Крупный казахский мыслитель Шакарим Кудайбердиев в стихотворении «Коркыт, Хожа Хафиз тусіме енді де», («Коркыт, Хожа Хафиз, приснившись мне»), рассуждая о смысле жизни, приводит диалог человека с мыслью:

– Моя глубокая мысль, жаль что ты состарилась, разленилась. Говорила, что опередишь всех людей, скажи, победила ли ты смерть?.. Ответ мысли: Пока смерть не разлучит нас, я не состарюсь и не разлениюсь. Состарилось твое тело, а не разум. Ты стал рассеянным, лентяем. Чтобы избавиться от них, сознайся в своих недостатках и не горюй о прошедших днях... Прислушайся к разуму, что направляет

порочных на правильный путь, побеждает зло, доходит до сути дела. Разум, взвесив, критически оценив, отбрасывает ненужное, находит истину, указывает правильный путь [5, с. 222-224].

Хотя люди и верили в существование «загробного мира», тем не менее, страх перед смертью заставлял людей все больше мечтать о продлении жизни, о бессмертии. «Самое бегство от смерти, недопускаемое исламом, составляет один из постоянных мотивов легенд шаманских народов. У киргизских шаманов есть легенда о Х о р х у т е, первом шамане, который научил их играть на к о б з е и петь сарн. (Здесь нужно пояснить, что тюркологи нашего времени до сих пор не могут точно определить, достоянием которого из современных тюркских народов следует считать те или иные литературные памятники. Да это и невозможно, ибо средневековые тюркские памятники являются общим наследием современных казахов, татар, ногайцев, киргизов, узбеков, азербайджанцев, туркмен и других родственных им народов - С.К.). Даже у более омусульманившихся туркманов (туркменов – С.К.) Коруглу убежал от смерти, хотя и ненадолго. Поэтому надо полагать, что, хотя воля неба в отношении смерти была в шаманстве, по понятию, близка к судьбе, но все-таки люди старались, избавиться [от нее], а не покорялись ей, как древние своему fatum и магометане перед ужасным тагдыр» [6, с. 65].

Немало легенд существует о пророках и деятелях раннего ислама в Средней Азии и в Казахстане. Свои имена в истории оставили ближайшие сподвижники Мухаммеда – Абу-Бакр, Омар, Осман, Али и др. В южном Казахстане широкой известностью пользуется имя двоюродного брата и зятя пророка Мухаммеда Азрета Али. По легенде, Азрет Али возглавил войну за приобщение к исламу неверных. Он обладал необычайным ростом (тридцать два метра) и был неуязвим для ударов кинжала.

Первой женой Азрет Али была Фатима. Имя Фатимы в местных архаических верованиях широко известно как покровительницы женщин и детей. Женщины-знахари при лечении людей пользовались приговором: «Это не моя рука, а рука Биби Фатимы».

По одной из легенд распространение ислама в южном Казахстане связано с именем святого Исхак-баба. Он остановил войну и объявил, что казахи сами должны решить: принимать им новую веру или нет. Он сделал своим наместником казахского полководца Баба-Тукты-Шашты-Азиза.

В легенде о битве святого Садуакаса и девушки-воительницы говорится, что девушка-

воин уничтожила все войско и ранила святого. Садуакас уцелел лишь потому, что был наделен святостью, которая делала его неуязвимым [7, с. 82].

Сохранилась легенда (в Южноказахстанской области) о святом Укаш-ата, распространявшем ислам среди неверных калмыков (джунгар). Он также обладал сорокапятиметровым ростом и был наделен чудесной неуязвимостью, которую утрачивал только во время намаза. Воспользовавшись этим, калмыки во время намаза отсекли голову Укаш-ата. Голова откатилась и упала в расщелину, тотчас превратившуюся в колодезь. По легенде, арык из колодца ведет прямо в Мекку. Говорили, что и после смерти на поверхности его могилы можно было видеть открытые от колен ноги, будто бы они продолжали расти [7, с. 84-85].

Невероятно длинные могильные сооружения воздвигнуты также святому Ер Кояну, святому Шамун-баба. Можно отметить некоторую двойственность представления о находящихся на поверхности частях тела покойника: с одной стороны, такие легенды создавались, чтобы показать необычность, непохожесть похороненного святого на обычного смертного человека; но, с другой стороны, есть мнение, что, если покойник грешен, то земля не принимает тело в свои недра. Скорее всего, все эти легенды об исполинском росте берут свое начало из преданий о Коркуте. «Хоркут-ата был человеком постоянной святости, но однажды он согрешил перед Богом, неумышленно во время сна задев ногами сестру, отчего всевышний наказал святого, оставляя его ноги обнаженными» [8, с. 193].

Но обнаженные ноги Коркыта постоянно засыпаются богомольцами. Вполне очевидно, что во всех этих легендах прослеживается противоречие между древними верованиями с их утверждениями о бессмертии погребенного, что он свят и велик, что ноги его растут и после смерти, и исламом, провозглашавшим одного бога «Аллаха», внесшим мотив греховности.

Таким образом, мифологическое представление казахов о существовании бессмертных образов святых, поклонение их «духам предков», паломничество в святые места, прежде всего, указывает на их надежду к продлению жизни и стремление к вечности бытия, бессмертию.

1. Касабек А., Касабек С. *Искание истины (о природе национальной философии)*. - Алматы: Гылым, 1998.

2. Валиханов Ч.Ч. *Тенгри (Бог)*. - Собрание сочинений в 5-ти томах, Т.1.

3. *Путешествия в восточные страны Плано*

Карпини и Гильома де Рубрука. Серия: Путешествия. Открытия. Приключения. - Алматы: Ғылым, 1993.

4. Омырзаков Т.М. Священный Казыгурт - колыбель просветленного человечества или путь к истине. - Алматы, 1996.

5. Шәкарім Құдайбердиев шығармалары: Олеңдер, дастандар, қара сөздер. -

6. Алматы: Жазушы, 1988.

7. Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. -

Собрание сочинений в 5-ти томах, Т. 4. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985.

8. Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов. - Алма-Ата: Казак университеті, 1992.

9. Диваев А.А. Несколько слов о могиле святого Хорхута ата // Этнографические материалы, Вып. V. - Ташкент, 1996.

**А. Х. Рамазанова**

## МИФ КАК СРЕДСТВО УПРАВЛЕНИЯ И МАНИПУЛЯЦИИ

В наше время слова «миф» и «мифология» весьма часты в идеологических высказываниях. Создается впечатление, что уровень «мифологичности» общественной жизни у нас за последнее время чрезвычайно возрос, и мы из царства науки и рационализма шагнули в некую «мифологическую» эпоху.

На протяжении всего исторического развития миф основывается не только на фантастическом, но и нередко намеренно искаженном отражении реальной действительности. С древнейших времен в сознании народов создавались боги, герои и демоны. Но на каждом исторически обусловленном этапе развития общественного сознания мифы о них конструируются в соответствии с особенностями мышления людей определенной эпохи. Если на ранних ступенях общественного развития социальное мифотворчество выполняет функцию освоения окружающей действительности и сохранения целостности сознания народа, то в настоящее время миф все чаще выступает инструментом манипуляции.

Именно этот факт объясняет возникновение повышенного интереса специалистов к феномену мифа в современном обществе среди знаний в области социальной философии, психологии и социологии. В связи с чем они отмечают, что «возможности для создания и распространения массового социального мифа, а также для злоупотребления им с помощью средств массовой коммуникации в современном обществе не уменьшились, а во многом даже увеличились» [1, с. 61].

Когда в обиходной речи какое-нибудь сообщение называют мифом, это означает, что его не признают соответствующим реальности; в мифе видят фантом, рождаемый наивностью массового человека или сознательным умыслом властолюбцев.

Действительно, изменения вследствие информационно-революции облегчили манипулирование массовым сознанием со стороны

определенных групп людей (идеологов) и парадоксальным образом предельно обеднили символический состав мифологических представлений.

Проблема «социальной мифологии» встала в XX веке, когда «в судьбе мифа произошли существенные перемены, и он стал использоваться как обозначение различного рода иллюзорных представлений, умышленно применяемых господствующими в обществе силами для воздействия на массы» [2, с. 190].

Ж. Сорелем отмечается высокая степень воздействия мифа, обусловленная его свойствами и функциями, показана эффективность идеологии, опирающейся на народную мифологию, но при этом существенно упрощен сам процесс внедрения социального мифа. Рассматривая социальный миф как «средство» к достижению цели, автор упускает из виду то обстоятельство, что, либо одномоментное использование мифа вообще не вызовет ожидаемой реакции, либо, воспринятый общественным сознанием идеологически преобразованный миф настолько в нем укоренится, что, запланированный как средство, он может существенно повлиять на конечный результат.

Э. Кассирер, рассматривая сущность и механизмы действия социальной мифологии, отмечает, что современная культура не уничтожает элементы мифа с корнем, а ставит их под свой контроль: «Ранее миф всегда считался продуктом некоей бессознательной социальной деятельности. Но теперь мифы создаются людьми, действующими в высшей степени сознательно и в соответствии с планом. Они прекрасно знают, что им надо и продумывают каждый свой шаг. С появлением этих людей мифам уже не позволено развиваться свободно и стихийно. Новые политические мифы ни коим образом не дикое плоды богатого воображения. Это изделия, изготовленные весьма умелыми и ловкими мастерами» [3, с. 154].