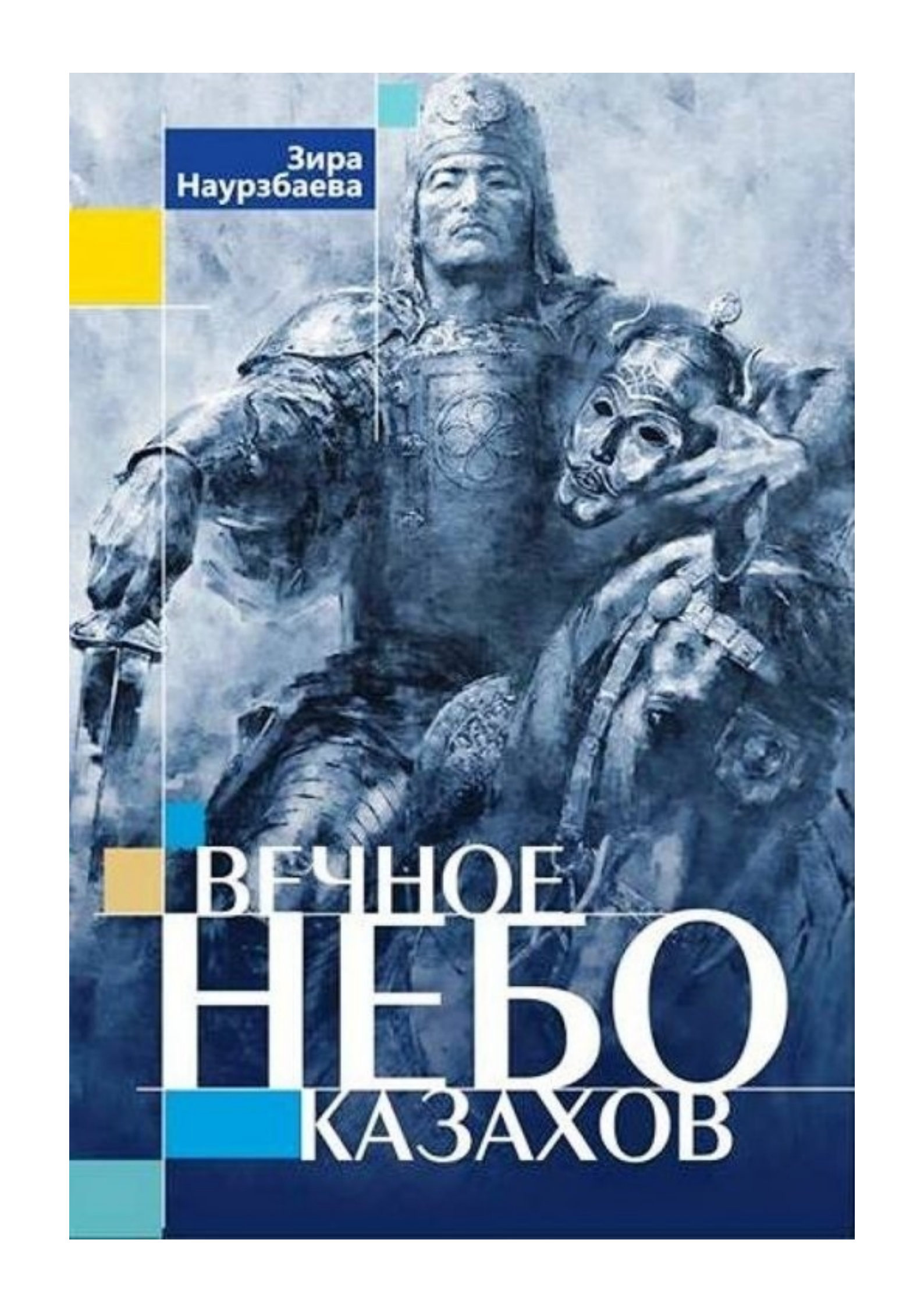




Зира  
Наурзбаева

ВЕЧНОЕ  
НЕБО  
КАЗАХОВ

Зира Наурзбаева

**Вечное небо казахов**

Фонд "Аспандау"

2013, 2018

### **Наурзбаева З.**

Вечное небо казахов / З. Наурзбаева — Фонд "Аспандау", 2013, 2018

Психолог Эрих Фромм потребность в корнях считал одной из пяти жизненных потребностей человека, отличающих его от животного. Для современного интеллектуального, живущего в космополитичном мире казаха знание своих корней подразумевает не только знание своей родословной, своей истории, но и понимание того, как наши предки отвечали для себя на извечный вопрос «Кто мы? Откуда мы идем? В чем смысл нашего пути?» Хочется надеяться, что эта книга будет интересна именно такому читателю.

## Содержание

|                                           |    |
|-------------------------------------------|----|
| От автора                                 | 6  |
| I. Онтология тенгрианства                 | 9  |
| Раздел 1                                  | 9  |
| Глава 1                                   | 9  |
| Камень                                    | 10 |
| Музыка                                    | 12 |
| Ветер                                     | 13 |
| Огонь                                     | 14 |
| Вода                                      | 15 |
| Материнское молоко                        | 15 |
| Могила                                    | 17 |
| Глава 2                                   | 18 |
| Глава 3                                   | 22 |
| Глава 4                                   | 31 |
| Раздел 2                                  | 43 |
| Глава 1                                   | 43 |
| Глава 2                                   | 46 |
| Глава 3                                   | 48 |
| Глава 4                                   | 54 |
| Глава 5                                   | 58 |
| II. Инициатические мифы и ритуалы казахов | 62 |
| Раздел 1                                  | 62 |
| Глава 1                                   | 62 |
| Глава 2                                   | 66 |
| Глава 3                                   | 70 |
| Глава 4                                   | 76 |
| Глава 5                                   | 84 |
| Глава 6                                   | 88 |
| Глава 7                                   | 91 |
| Конец ознакомительного фрагмента.         | 93 |

# **Зира Наурзбаева**

## **Вечное небо казахов**

*Светлой памяти моей Әже*

В оформлении обложки книги использована картина Досбола Касымова «Культегин» (2002).

Копирайты:

Зира Наурзбаева (2013, 2018),

издательство «СаГа» (2013),

Досбол Касымов (2013)

## От автора

«Мне чудится, что вся казахская степь поет», – писал прекрасный русский географ, этнограф и фольклорист, активный деятель Алаш-Орды Григорий Николаевич Потанин. Приводя эту ставшую расхожей фразу, хочу уточнить: тысячи голосов певцов казахской степи не сливались в единый хор, каждый творил сольную партию, каждый стремился заявить о собственном «Я», остаться в памяти народной под собственным именем.

Уже в XV веке Казтуган-жырау в «Хвалебной песне» восклицает: «От туч луну очистил, от мглы солнце очистил, пройдя между мусульманами и неверными, религию очистил, Я – сын Суюныша Казтуган». В опустившейся над нацией тьме XX века Магжан Жумабаев, как заклинание, твердит: «Я – дитя солнца. Я приду, я приду, я приду, рожденный от Солнца, рожденный от Гунна пророк!»

Это «Я» – не наше «человеческое, слишком человеческое» Эго. Это «Я» творцов и героев, бессмертное «Я», облаченное в смертное тело, искра Божественного огня, залетевшая в земной мир. Это Субъект. В философии Субъект – активное действующее начало, тот, кто познает, мыслит, чувствует и действует. Для традиционного, то есть духовного мировосприятия, субъектность человека – это отражение запредельного, высшего Субъекта, Всевышнего. Именно такое «Я» воспевали и Казтуган, и Магжан, и тысячи других творцов казахской культуры.

Эта книга – о творцах казахской культуры, точнее, о ее творческом начале. Попытка воссоздать, реконструировать внутренний мир Субъекта казахской культуры – музыканта-воина. В степной традиции понятия «мужчина» и «герой» отождествлялись в слове «ер», каждый мужчина, в том числе и музыкант, был воином, получал воинское посвящение. Посвящение в воины означало также обретение нового бытийного статуса взрослого полноценного члена общества, носителя священного знания. Знания, выраженного в Мифе.

А. Лосев определял миф как высшую реальность, а Ф. Ницше писал: «Без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий характер природной силы: лишь обособленный мифами горизонт замыкает целое культурное движение в некое законченное целое». По мнению О. Фрейденберг, миф определенной культуры есть система метафор, в которых эта культура передает основополагающие для нее смыслы: Первоначало, Бытие, Время, Смерть.

В мифах разных времен и народов всегда есть нечто общее. И тем не менее каждая культура в меру своей уникальности творит собственный миф (или миф творит культуру), как-то особенно выражая вечные вопросы. Эллинская культура сформирована мифом о Прометее, западная культура – мифом о Фаусте. В этой книге мы ищем ответ на вопрос: что есть казахский миф, миф, сформировавший нашу культуру, ее Субъекта?

В бытии традиционного общества миф тесно связан с ритуалом, по сути является его сценарием, в то время как ритуал – это реактуализация, возобновление мифа. Важнейшими из ритуалов являются ритуалы инициации, посвящения, и в этой книге системно реконструируются казахские ритуалы посвящения в воины и в музыканты. Поэтому эта книга о мифах и ритуалах, формировавших Путь человека в казахской культуре.

Следует подчеркнуть: мифы и ритуалы передавались из поколения в поколение не стихийно и не отдельными мастерами, хранителями священного знания, а особыми организациями – воинскими братствами. Казахское музыкальное и поэтическое искусство создано членами таких братств.

Как и всякая реконструкция, это исследование о Субъекте казахской культуры не может не быть субъективным. В эпоху, когда физика признала эффект наблюдателя, влияние самого факта наблюдения на процессы квантовой реальности, было бы наивно отрицать, что гуманитарное знание является субъективным по своей природе.

Признание субъективности не означает отказа от научности, ведь научная парадигма актуальна, если она способна непротиворечиво объяснять наличные факты. В этом смысле наш субъективный взгляд на субъектную казахскую культуру является гораздо более научным, чем навязанное в XX веке представление о народной культуре, согласно которому народ в целом является не только слушателем и носителем культуры, но и ее «коллективным творцом», «сообща» сочиняющим песни и музыку.

Книга составлена из текстов, которые на протяжении почти четверти века я писала вне любых грантов, штатов, планов и заказов, для себя самой в стремлении быть достойной моей Эже, еще раз – через грань миров – прикоснуться к той светлой и немного ироничной мудрости, которую она излучала. Я пыталась понять: откуда у моей Эже духовная сила, пред которой склонялись самые опустившиеся люди... Мое поколение читало книги о том, в каком невежестве и дикости прозябал казахский народ до Октябрьской революции 1917 года, и очень часто поведение моих соплеменников, особенно облеченных хоть какой-то властью, заставляло нас стыдиться своего происхождения. Я пробуждаю к жизни эти тяжелые воспоминания, потому что под давлением атмосферы того времени слишком многие мои не лишённые чувства чести сверстники оказались во власти национального нигилизма, чаще всего неосознаваемого, а иногда даже теоретически обосновываемого. От впадения в него меня удержала моя Эже. Не речами – сталинские репрессии научили это поколение «держат язык за зубами», особенно в присутствии детей. Сам облик воспитанной в чисто казахской среде Эже – маленькой, загорелой до черноты, всю жизнь тяжко трудившейся, по советским меркам неграмотной, но при этом имевшей поистине королевское достоинство – опровергал домыслы советской идеологии.

Психолог Эрих Фромм потребность в корнях считал одной из пяти жизненных потребностей человека, отличающих его от животного. Для кого-то бывает достаточно знания двух-трех поколений предков, традиционно казахи считали необходимым минимумом знание семи поколений – не просто имен, но жизненного пути, характеров, достижений, ошибок. Для современного интеллектуального, живущего в космополитичном мире казах знания своих корней подразумевает не только знание родословной, истории, но и понимание того, как наши предки отвечали для себя на извечный вопрос «Кто мы? Откуда мы идем? В чем смысл нашего пути?» Хочется надеяться, что эта книга будет интересна именно такому читателю.

Хочу выразить благодарность моим наставникам, тем, кто помог мне сформироваться как исследователю: моей учительнице математики в 9–10 классах Светлане Александровне Голуб, которая мечтала, чтобы я стала математиком, но сумела увидеть во мне будущего философа; научному руководителю моей дипломной работы по политэкономии, доктору экономических наук, профессору Виктору Наумовичу Пурицу (1918–1993); научному руководителю моей диссертации, доктору философских наук, профессору Марату Шамуратовичу Хасанову; а также первому официальному оппоненту моей диссертации, доктору философских наук, профессору Бекету Галымжановичу Нуржанову (1949–2014).

Невозможно переоценить влияние, оказанное на это исследование моим мужем – писателем, традиционным домбристом, исследователем и хранителем сакрального знания казахской традиции Таласбеком Асемкуловым (1955–2014). Он является не только редактором, переводчиком, публикатором, но и фактически соавтором (с 1996 года) большинства моих работ, написанных в постоянном обмене идеями и замыслами.

В 2001 году начинается наше знакомство с трудами мифолога, лингвиста, историка и географа Серикбола Кондыбая (1968–2004). Я горжусь дружбой с великим современником, счастлива, что мне довелось внести свою лепту в дело изучения и распространения его науч-

ного наследия. Если написанные мною после 2001 года тексты не содержат пространных цитат из его трудов, то только лишь потому, что я переписала бы их от первой страницы до последней.

Хочу также выразить благодарность:

- Балсулу – старшей сестре Серикбола – и Крымбеку Елеуовичу Кошербаеву, тогдашнему акиму Мангистауской области, доверившим мне перевести на русский язык основные труды С. Кондыбая;

- Мурату Мухтаровичу Ауэзову за предоставленную возможность издавать казахстанский культурологический альманах «Рух-Мирас» (2003–2005) и за поддержку других инициатив, таких как проведение Первых Кондыбаевских чтений (Алматы, 2005);

- великому фольклористу Едиге Даригуловичу Турсунову (1942–2016), на книгах которого сформировалось не одно поколение тюркских гуманитариев;

- культурологу Шуге Нурпеисовой за возможность приобщиться к редкой литературе по европейскому традиционализму и исламской метафизике из ее личной библиотеки;

- Нургуль Ертаевой, благодаря которой в 2013 году была наконец издана эта книга – первая в моей жизни;

- прекрасному художнику Досболу Касымову, подарившему великолепную обложку для книги;

- редактору первого издания Гаухар Шангытбаевой;

- всем моим друзьям, которые в разные периоды жизни были первыми доброжелательными читателями моих текстов, поддерживавшими во мне желание двигаться вперед.

Зира Наурзбаева



# I. Онтология тенгрианства

## Раздел 1

### Коркут

#### Глава 1

#### Семь ипостасей Коркута

Тенгрианство парадоксальным образом утверждает одновременную трансцендентность и имманентность Всевышнего. Как трансцендентальный, Абсолют находится вне мироздания и превосходит его, является непостижимым. Это позволяет сравнивать тенгрианство с креационистскими религиями, такими как иудаизм и ислам, где Творец создает мир из ничто. Но как имманентный, Тенгри – это сама суть мироздания. Он находится во всем и в каждой частичке, и в нем все противоположности равны. «И Бог стал миром» – так можно выразить этот аспект тенгрианства, сближающий его с манифестационистскими традициями, ярким примером которых является индуизм. И все же остается вопрос. Как совмещаются имманентность и трансцендентность Всевышнего, как сопрягаются две несопоставимые между собой реальности: реальность Тенгри – Творца, и реальность Проявленного мира – Творения?

*Тенгри становится миром, проявляется в нем через свою ипостась – Коркута*<sup>1</sup>, так учили казахские мудрецы. Это может показаться довольно странным для современного казаха, знающего легенды о Коркуте – бегущем от смерти, Коркуте – огузском жырау и т. д. Но, занимаясь структурно-семантическим анализом этих легенд с 1992 года, я вынуждена была сделать вывод, зафиксированный, кстати, в кандидатской диссертации «Мифоритуальные основания казахской культуры» в 1995 году, что, несмотря на существование некоего исконного пласта образов и смыслов, легенды о Коркуте содержат множество противоречий, возможно, отражающих влияние авраамических религий. Так, например, в легендах наблюдается двойственное восприятие смерти – то как относительной (в духе циклических мифологий), то как абсолютной (в духе эсхатологических религий). В одних легендах Коркут представляется имеющим власть над смертью, бессмертным, в других – бессильным перед ней. Восприятие времени также двойственно: циклическое и одновременно линейное. Таким образом, реальное время накладывается на мифологическое. Будучи Учителем шаманов и Первошаманом, Коркут никогда не камлает, он нарочито не способен решать проблемы, доступные казахскому баксы.

К вопросу об образе Коркута в тюркском фольклоре мы еще вернемся позже. Сейчас для нас важно показать, что фрагмент эзотерического знания, сохраненный Т. Асемкуловым, позволяет объяснить накопившиеся при логическом анализе общеизвестного фольклора вопросы, открывает совершенно новые горизонты анализа тенгрианства, позволяет сопоставить сохраненную нашими предками изустно традицию с другими традициями, в том числе и письменными.

Казахское слово «кеп» имеет смысл «состояние», «форма проявления», «ситуация». Итак, *Коркут – «кеп», ипостась Тенгри. В свою очередь, Коркут имеет семь основных ипостасей: камень, музыка, огонь, ветер, материнское молоко, вода, могила (Т. Асемкулов).*

---

<sup>1</sup> Здесь и далее набранный курсивом текст о казахской традиции сообщен Т. Асемкуловым – домбристом и писателем, выросшим в среде традиционных музыкантов, шаманов и суфиев – хранителей сакрального знания.

Эти семь ипостасей Коркута отдаленно напоминают четыре основных элемента (стихии) древних греков и пять основных элементов даосизма. В сакрализации числа «7» не следует обязательно видеть влияние древнего Вавилона или семибожного индоиранского пантеона. По мнению некоторых исследователей, сакрализация семерки может быть связана с хорошо известным воинам, скотоводам и охотникам фактом существования семи шейных позвонков у человека и большинства животных, откуда по аналогии проистекает представление о семи небесах. Кроме того, сакрализация числа «5» связана с пятью основными ориентациями: четыре стороны света и центр – точка отсчета. Естественным образом пятерка превращается в семерку за счет вертикальной ориентации вниз и вверх.

При сравнении системы семи стихий тенгрианства с другими системами отмечается переплетение физических представлений о происхождении и существовании мира с представлениями о справедливом и гармоничном существовании человека, о его статусе в этом мире. Это характерная особенность тенгрианства, о которой мы еще не раз будем говорить позже. Отдельные ипостаси Коркута имеют сходство с сакральными представлениями самых разных традиций, так что можно говорить о том, что все они являются осколками некогда общей для человечества мифологии. Наиболее близкой в этом аспекте тенгрианству является иранская мифология с ее семью Амеша Спентами («бессмертными святыми») – 7 божествами или, в другом толковании, благими аспектами Ахурамазды: Спента Майнью (дух святости), Воху Мана (благая мысль), Аша Вахишта (истина) и т. д. Амеша Спента являлись покровителями священных стихий и животных, металлов, огня, земли, воды, растений, скота. Однако однозначно привязывать казахскую традицию к зороастризму, как это делают некоторые исследователи, представляется нам ошибочным.

## Камень

*Камень – первая ипостась Коркута. Камень, скала символизируют вечность, нерушимость, честь (Т. Асемкулов).* На скалах-камне, то есть на теле Коркута, тюрки высекли не только памятные надписи в честь великих деяний предков, но и договоры между родами, племенами, народами. До последних времен сохранился обычай клясться у больших камней или скал. *В таких случаях Коркут-Камень служит гарантом исполнения договора или клятвы (Т. Асемкулов).*

Можно провести параллель между первой ипостасью Коркута и Митрой – авестийским богом Договора и Солнца. Среди гимнов Митре в «Авесте» есть текст, в котором Ахурамазда обращается к Спитама-Заратустре: «Поистине, когда я сотворил Митру, владыку обширных пастбищ, о Спитама, я сотворил его столь же достойным жертвоприношений и молитв, как и я сам, Ахурамазда. Злодей, который солжет Митре (или нарушит договор), навлечет смерть на всю страну... О Спитама, не нарушай договора ни с верующими, ни с неверующими, так как Митра и для верных, и для неверных» <sup>2</sup>. В связи с попытками отождествить тюркскую кочевую традицию с зороастризмом хотелось бы подчеркнуть следующий факт: в авестизме Митра занимает высокое положение, сравнимое с положением Коркута-Камня в тенгрианстве, но не связывается с камнем как таковым. Позднее Заратустра вводит мотив, связывающий Митру с камнем (мифологема солнца (света) из камня (скалы)), но при этом статус Митры резко снижается, ему не находится места среди семи Амеша Спента.

<sup>2</sup> Цит. по: Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. 1997, с. 341. Митра – космическое божество Белый Свет, а Солнце – «глаз Митры». Казахи часто называют солнце «күннің көзі» – «глаз дня». Случайно ли казахское «күн» (день) фонетически близко к названию божества Кун Ту Зан По в тибетской версии митраизма – религии бон? В своей фундаментальной монографии «Қазақ мифологиясына кіріспе» (А., 1999) С. Кондыбай на широком лексическом и фольклорном материале доказывает существование и приоритетное положение солярной мифологии у тюрков, которую он сравнивает с митраизмом и для которой предлагает название «алашизм» (по имени мифологического предка казахов Алаша, чью забытую солярную природу раскрывает исследователь).

Мотив Митры-Камня затем развивается в иранском суфизме. В иранском исламском эзотеризме существует текст, в котором шестой Имам, Джафар-аль-Шади́к, объясняет своему ученику: «Камень был некогда Ангелом среди Ангельских князей пред Богом. Когда Бог принимал обет Ангелов, этот Ангел был первым, кто дал клятву и согласился с договором. Поэтому Бог избрал его как надежного последователя, кому он мог поручить все свои создания. Бог повелел ему поглощать, «глотать» договор и вверил ему наблюдение договора...»<sup>3</sup> «Ангел» и «ипостась» – терминологические различия креационистской и манифестационистской традиций, в остальном средневековый суфийский текст, впервые опубликованный французским ориенталистом Анри Корбэном, и устная традиция северо-восточных казахов XX века идентичны, что заставляет еще раз задаться вопросом: что есть Иран и что есть Туран.

В древнеримской мифологии существует унаследованный от этрусков культ межевого камня, указывающего границу владений, – Термина. Учреждение культа Термина связывают с представлением о святости и нерушимости частного владения, однако в контексте общечеловеческих мифологических представлений не вызывает сомнения более древняя основа этого культа.

В древнегреческой мифологии камень, скалы означали одновременно первозданную стихию – материнское лоно (наряду с водой) и порожденного этим лоном Божественного ребенка – начало мира. «Для греков скалистый ландшафт символизировал то же, что символизировали дельфин, море и лоно; это был символ самого первого начала вещей, символ небытия, предшествовавшего бытию»<sup>4</sup>. Символизируемый камнем младенец Гермес, камень, брошенный вместо младенца Зевса в пасть Кроноса (времени), Геркулесовы столбы (граница ойкумены) – лишь некоторые примеры пограничного символизма камня у эллинов.

Серикбол Кондыбай на основе мифолингвистического анализа выявляет символизм камня как Абсолюта и как порождающего начала, материнской утробы у казахов<sup>5</sup>.

В тенгрианстве существовало представление, что *горы являются застывшими волнами* (Т. Асемкулов). С древнетюркских времен зафиксировано представление о магическом камне «жады-тас», вызывающем дождь. «Жад» по-казахски означает «память». Магический камень «вспоминает» свое ино-состояние – водное. Позже, говоря о воде – ипостаси Коркута, мы покажем, что вода, как и связанный с ней камень, имеют функцию сохранения информации, памяти. Вообще, являясь разными формами проявления Коркута, 7 стихий в своих свойствах и функциях тесно взаимосвязаны, перетекают друг в друга.

Дождевой камень жады-тас имеет небесное, метеоритное происхождение. В древности было широко распространено представление о каменном небосводе – «тверди небесной», осколками которой являются упавшие с неба камни. И среди них самый известный – священный камень Каабы. М. Элиаде пишет: «Концепция твердого небосвода объясняет свойства метеоритов и громовых камней, упавших с неба, насыщенных маги́ко-религиозным свойством, которое можно использовать, передавать, рассеивать; это некий новый очаг уранической (небесной) святости на Земле»<sup>6</sup>.

Во многих культурах распространено поклонение камню как фаллическому символу. Наиболее широко известным примером этого является лингам – символ Шивы. Как показали исследования казахстанских историков, у древних тюрков существовал подобный культ – поклонение Буд-Тенгри, пережиточно сохранившийся и до сегодняшнего дня у казахов, киргизов, башкир и пр.<sup>7</sup> Исследователи упоминают, что Буд-Тенгри поклоняются как символу

<sup>3</sup> Корбэн А. Тайна Черного Камня и мотив жемчуга // Философская газета. Москва, № 1, ноябрь 2001 г., с. 11.

<sup>4</sup> Кереньи К. Предвечный младенец в предвечные времена // В кн. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. 1996, с. 66.

<sup>5</sup> Кондыбай С. Мифология предказахов. Кн. 3 / Пер. С каз. яз. З.Наурзбаевой. 2008, с. 158–187.

<sup>6</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. 1998, с. 109.

<sup>7</sup> См.: Зуев Ю.А., Агелеуов Г.Е. Буд-Тенгри – божество древнетюркского пантеона // Сб. «Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана». 1998, с. 106–115.

наивысшего расцвета, зенита солнца, плодородия. В мифологии тенгрианства Небо, небесный Бог представляется отцом, подателем плодородия. Құт – души людей и животных – опускаются с неба. Таким образом, культ Буд-Тенгри – это не самостоятельный языческий культ, а обособившийся аспект поклонения некоторым тюркским народам единому Творцу-Тенгри в его зенитной, плодотворной ипостаси, впоследствии этот аспект выродился.

Еще один аспект небесного символизма камня – вера в Шамшырак. Это представление стоит в одном ряду с алхимическими представлениями о Философском камне у европейцев, с шаманскими представлениями о магической силе кристаллов кварца – обломков застывшего небесного света – у австралийцев. Итак, символизм камня в тенгрианстве сопоставим с его символизмом в других традициях. Уникальность тенгрианского культа – в его связи с представлениями о чести и верности, как принципиально высших, изначальных, абсолютных по отношению к Бытию категориях.

## Музыка

Мир был создан из звука – наши предки утверждали это, как и большинство восточных культур. Л. Халтаева в своей кандидатской диссертации по искусствоведению «Генезис и эволюция тюркско-монгольской музыки в связи с космогоническими представлениями» (библиотека Консерватории им. Курмангазы) показала развитие всего богатства музыкальных форм тюркско-монгольских народов из одного изначального звука.

Индийские мудрецы учат, что основой всего является звук, и потому высшее бытие они называют «сабда-брахма» – «Бог есть звук». Этот звук невозможно услышать обычным слухом. Но «то, что Мухаммед слышал в пещере Гар-е Хира, когда он глубоко погрузился в свой божественный идеал, был именно Саут-е Сармад, звук абстрактного плана. Коран упоминает этот звук в словах «Будь! И все стало». Моисей слышал этот самый звук на горе Синай, когда общался с Богом; и то же слово было слышно Христу в пустыне, когда он был принят в лоно своего Небесного Отца. Шива слышал Анахад Нада во время своего самадхи в пещере в Гималаях. Флейта Кришны символизирует тот же звук. Этот звук есть источник всего откровения для Мастеров, которым он открывается изнутри; именно поэтому они знают и учат одной и той же истине»<sup>8</sup>. Этот звук, как пишет индийский суфий-музыкант Инайят Хан, наиболее приближенно на физическом плане можно передать как придыхание «Ху», в исламском мистицизме являющееся символом Духа. *Казахи называли күй «Тәңірдің күбірі» (Т. Асемқұлов – Шепот Тенгри)* и поклонялись музыкантам, способным слышать Тенгри. Свое переживание абсолютного бытия – звука – традиционные музыканты выразили во всем богатстве форм, мелодий, ритмов, тонов и их модификаций. Кажущиеся нам теперь экзотическими техническими ухищрениями приемы, выработанные в ходе многотысячелетнего развития тюркско-монгольской музыки, будь то микроинтонирование, бурдон, горловое пение, фальцет и пр. – призваны дать хоть какое-то представление слушателю о не воспринимаемом физическим слухом абсолютном звуке, приобщая к переживанию высшего бытия. А. Маргулан писал, что слово «күй» является фонетической трансформацией слова «көк» – небо. Слова «күй», «күбір» передают звук-придыхание «Ху», о котором пишет Инайят Хан.

Суфий, способный слышать абсолютный звук, «больше не зависит от книги или учителя, потому что божественная мудрость, свет его души, Святой Дух начинает сиять над ним»<sup>9</sup>. Коркут – абсолютный звук, божественная музыка. Он является архетипом, учителем и покровителем казахских традиционных музыкантов. В фольклоре это представление сохранилось в

<sup>8</sup> Х. Инайят Хан. Мистицизм звука. 1997, с. 257.

<sup>9</sup> Там же. С. 264.

легендах о создании Коркутом кобыза, о его божественной музыке, останавливающей время, заволаживающей и людей, и животных, и саму Смерть.

Казахский миф о «Божественном ребенке» Нұртөле (вариант легенд о Коркуте) имеет нечто общее с древнегреческим, древнеиндийским и кельтским мифологическими комплексами о «Божественном ребенке», рожденном изначальными стихиями воды (океана) и камня, о волшебной музыке, «музыке из-под волн». Некий общий мотив, но интерпретированный по-разному в разных культурах.

## Ветер

Абсолютный звук, звучащий в вечности, можно услышать и как молчание, покой, тишину – «тыныштық». Корень «тын» в якутском языке, как и в казахском, означает дыхание (ср. с придыханием «Ху» Инайят Хана), дуновение, ветер и одновременно душа, жизнь. Животное – душа-двойник, шаманская сила у якутов называется «тын-бура». «Тын-бура», по-видимому, может быть поставлен в один ряд с казахским «желмая» – крылатым верблюдом, мифологическим символом творческой силы и вдохновения. «Жел» – ветер, «мая» – лексема, восходящая к общей для многих народов праформе «ме», значение которой – «искусство, сила, могущество, порождающее этот мир»<sup>10</sup>. Отсюда индийское «майя», и тюркское «Умай», и древнегреческое «Майя» в значении «повивальная бабка или нянька, нимфа ночного неба, старая мать или бабушка, приемная мать», а в мифологии – мать «божественного ребенка» – музыканта Гермеса. Эта праформа лежит и в основе слов, означающих «я» (казахское «мен», русская и английская формы притяжательного местоимения первого лица «мое», «ту»), человек («ман», Ману у разных народов), ум, мозг, мысль. В этой праформе закодирована в той или иной степени присущая многим традициям идея о том, что этот мир проявленных форм есть порождение ума, сознания субъекта. По мнению Ж. Каракузовой, верблюд символизирует в казахской мифологии единство трех миров – верхнего, среднего и нижнего, мушель – 12-летний временной цикл, космос в единстве его пространственно-временных характеристик. Совершенное Коркутом в центре мира жертвоприношение желмая имеет поистине космический масштаб.

Во многих языках значения понятий «дуновение», «дыхание» и «дух» выражаются одним словом. Сравните хотя бы английское «spirit», греческое «пневма», русское «дух» и семитское «рух». В двух последних случаях нельзя не услышать придыхание «Ху». Исследователи отмечают, что даже в Новом Завете при описании чуда сошествия Святого Духа в день пятидесятницы значения «дыхание» и «дух» не дифференцированы. В апокрифической «Голубиной книге» говорится так: «Ветры буйные от Святого Духа – самого Христа, Царя Небесного»<sup>11</sup>.

Ипостась Коркута – ветер – нужно понимать и как космическую стихию, элемент воздуха, и как духовную сущность. По легенде, рождение Коркута сопровождалось страшной бурей. Когда же он играл на кобызе, ветер замирал. Буря, ветер – обязательный атрибут Одина-Вотана, бога, в германской мифологии типологически параллельного Коркуту, как будет показано ниже. *Обряды инициации у казахов проводились в буранные дни, в том числе и обряды посвящения в домбристы, когда, как верили казахи, Нұртөле играет особенно сильно, и музыка его слышна в звуках морского шторма (Т. Асемкулов).*

<sup>10</sup> См. Дугин А. Абсолютная родина. 1999, с. 35.

<sup>11</sup> Цит. по: Багдасаров Р., Дурасов Г. Отверженный символ // Альманах «Волшебная гора». 1996, с. 195.

## Огонь

«Все мы созданы из огненного тела Тенгри, и мы возвращаемся в огонь», – так старый конюх объясняет хану Аблаю древний тюркский обычай кремации ханского боевого коня <sup>12</sup>. С. Кондыбай реконструирует тюркские генеалогические мифы как космогонические, где прото-космос, зародыш мира предстает в виде огненного золотого яйца <sup>13</sup>. Здесь мы затрагиваем весьма деликатную тему, так как согласно позднейшим, авраамическим религиям человек создан из глины, а из огня были сотворены ангелы, в том числе и восставшие против Творца. Для мусульман тенгрианская перспектива возвращения в огонь есть напоминание об адском огне. Чтобы правильно понять это положение тенгрианства, нужно иметь в виду три момента: во-первых, *тенгрианские эзотерики трактовали глину как плотную форму огня (Т. Асемкулов)*; во-вторых, они предвосхищали современное научное представление о разных формах горения (окисления) как основе жизненных процессов; и в-третьих, несколько утрируя, авраамические религии можно отнести к посланиям, данным для железного века – века максимально плотных форм, тогда как тенгрианство несет более древние знания, отзвуки золотого века.

В духовном наследии древней Греции можно выделить стоическую идею периодического мирового пожара, когда все души поглощаются мировой душой – изначальным огнем. В доколумбовой Южной Америке существовали представления о том, что мир поочередно возникает из четырех космических стихий, а в конце эры уничтожается той самой стихией, из которой был создан. Древние ацтеки считали, что наша эра – эра огня, и в огне погибнет наш мир. В индуизме бог огня Агни является субъектом, принципом мира проявленных форм. Он одновременно жрец, жертва и объект жертвоприношения. По реконструкции М. Элиаде, представление о божественном жаре (тапас), из которого был сотворен мир и который пробуждается в божественном герое, присуще мифологиям многих народов. Поклоняясь огню, зороастрийцы придавали ему значение Логоса <sup>14</sup>.

В авраамических религиях из огня были созданы ангелы – божественные посланники. Огненная стена и ангелы с пылающими мечами преграждают путь в рай падшему человечеству. Из горящего куста Бог говорит с Моисеем. В христианстве Святой Дух предстает в виде языков пламени, Христос также часто сравнивается с огнем. В одном гимне Ефрем Сирийский говорит о Христе: «Ты, что весь огонь, умилосердись надо мною» <sup>15</sup>. Культ огня и обряд очищения огнем у казахов упоминался еще Ч. Валихановым. А. Толеубаев описывает, как во время обряда очищения огнем перед началом весенней кочевки люди проходили между двумя кострами, проводя весь скот и имущество аула, кроме лошадей. Лошадь почитается как существо, созданное из огня, к которому темные силы не могут подступиться. Лошадь у казахов является также символом верхнего мира. Исследуя шаманскую мифологию, М. Элиаде описывает коня как психопомпное животное, на котором душа шамана отправляется в путешествие в небесный мир (но не в нижний). В казахских легендах упоминается пірақ – крылатый конь, приносящий вдохновение. Среди туркмен бытуют легенды о том, что человек смог приручить лошадь, обманом отрезав ее крылья.

Огненная, духовная символика лошади несет память о Золотом веке. Баран у казахов, как и у индоариев, символизирует огонь срединного мира, а лошадь – огонь божественный, небесный, огонь духовный.

<sup>12</sup> Асемкулов Т. Смерть Кокбалака (киноповесть) // Простор, 2002, № 5.

<sup>13</sup> Кондыбаев С. Қазақ мифологиясына кіріспе. 156-б.

<sup>14</sup> См.: Юнг К.Г. Божественный ребенок. 1997. С. 143.

<sup>15</sup> Там же. С. 145.

Шаманское могущество представляется как власть над огнем: шаман безболезненно ходит босыми ногами по раскаленным углям, лижет докрасна раскаленный топор, прикладывает его к телу и т. п. По мнению М. Элиаде, шаманские манипуляции с огнем тесно связаны с мифологическими представлениями о Золотом веке, ангелическом огненном статусе. Сверхчеловеческие способности шамана призваны показать, что он преодолел ограниченность человеческого телесного существования, разделяет состояние духов. В этом же смысле следует понимать и тенгрианский обряд очищения огнем, когда человек, совершивший тяжкое преступление или подозреваемый в нем, должен был проскакать через огромный костер. Если человек выживал, считалось, что Тенгри простил его. Ему давалось новое имя, он получал право заново начать свою жизнь. М. Элиаде пишет: «Сравнивая очищающий огонь, окружающий рай в христианских учениях, с шаманской властью над огнем, мы увидим, что по меньшей мере одно общее у них есть. Как в первом, так и во втором случае безнаказанное прохождение сквозь огонь является признаком того, что человек вышел за рамки человеческого состояния»<sup>16</sup>.

## Вода

Представление о воде как изначальной стихии, из которой происходит жизнь, присуще в том числе и тюркоязычным народам. Достаточно вспомнить космогонические мифы сибирских тюрков об утке, летающей над первобытным водным хаосом. Кстати, ветхозаветный «Дух Божий», летающий над водой во время творения, представляется в древних текстах тоже как птица. Казахское название реки Урал – Жайық несет память о мифологическом изначальном океане тюркской мифологии – Дайык.

«Су аяғы ер Қорқыт», – говорят казахи. *Вода – ипостась Коркута, все воды исходят от него и возвращаются к нему. Вода омывает все, что есть на свете, и, возвращаясь к Коркуту, приносит ему знания о том, что встретилось ей на пути. Поэтому невозможно ничего скрыть от Коркута (Т. Асемкулов).* Это положение тенгрианства подтверждается современными научными исследованиями: вода обладает уникальной способностью считывать и сохранять информацию, нейтрализуя ее лишь в виде пара в верхних слоях атмосферы.

Имеющееся во многих традициях представление о верхних и нижних водах отражено в выявленных М. Семби казахских представлениях об «аксу» – небесной, берущей начало с горных ледников воде, и «қарасу» – бьющей из глубин земли родниковой воде. Недаром и русские старожилы райскую землю Беловодье искали в горах Алтая.

## Материнское молоко

*Ипостась Коркута – материнское молоко – разлито во всем космосе. И если где-то на земле происходит что-то плохое, это молоко вздрагивает и прокисает во всем космосе (Т. Асемкулов).* В такой странной, присущей именно скотоводам-кочевникам форме выражен нравственный императив тенгрианства, идея, по смыслу схожая с мыслью Достоевского о слезинке ребенка.

Сакрализация «ак» (белое, молоко, чистое) происходила наряду с «көк» (синее, небесное), так что эти два слова употребляются параллельно в смысле «святое», «истинное», множество связанных с этим обычаев и запретов достаточно широко описаны в литературе. Отмечу лишь такой момент, как способность молока добром предотвращать возможное зло. Например, если в юрту заползла змея, казахи не убивали ее, а ставили перед ней блюдечко с молоком или выливали молоко ей на голову, и змея уползала из человеческого жилища, не причинив зла. В сказках встречаются эпизоды, когда мудрая красавица, чтобы предотвратить неуместные при-

<sup>16</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. 1996, с. 75.

тязания хана, давала ему съесть курт, приготовленный из ее грудного молока, и после этого хан становился ее молочным сыном. Существовал вплоть до XX века обычай: если убийца сумел проникнуть в аул убитого и припасть к обнаженной груди матери своей жертвы, он считался прощенным. Он в этом ритуале брал обязательство заменить матери ее сына.

В образе разлитого в космосе материнского молока можно усмотреть некую параллель с древнегреческим представлением об эфире, но с всегда присущим тенгрианству нравственным акцентом. Эта древняя идея, по-видимому, нашла отражение в названии Млечного Пути у разных народов (например, «Галактика» – разбрызганное молоко богини Геры). По-казахски Млечный Путь называется «Құс жолы» – «Дорога птиц». Во многих языках идиома «птичье молоко» означает нечто несбыточное, недостижимое. Если учесть, что во многих традициях птица является символом духа или ангелов, символом небесного существования, то можно предположить существование некогда распространенной идеи о небесном сакральном напитке. В древнетюркском языке Мировое дерево, на вершине которого в гнезде формировались птенцы – души еще нерожденных детей, и Млечный Путь обозначались зачастую одним словом «төр» (фонетический вариант «төс»). В мифологиях сибирских тюрков брошенный в лесу младенец – будущий герой и спаситель народа, растет, питаемый молоком Мирового дерева – белого дерева – березы. У великого кюйши XVIII века Байжигита есть кюй «Қайың сауған» («Доеение березы»), посвященный трагическим годам «ақ табан шұбырынды». Как считается, кюй передает ощущения того времени, когда казахи ради выживания вынуждены были пить березовый сок. Но не исключено, что наряду с таким реалистическим смыслом в названии кюя воспроизведен древний архетип, на уровне сознания утраченный казахами. В индийской мифологии асуры и дэвы совместно пахают Мировой океан, в качестве мутовки используя Мировую гору, чтобы собрать напиток бессмертия – амриту. Н. Шаханова реконструирует символизм дождя как молока небесных кобылиц<sup>17</sup>. В европейской средневековой алхимии существует понятие «молоко Богородицы», оно представляет собой некую соль, полученную из майской росы и необходимую для сотворения Философского камня.

Материнское молоко – символ небесного порождающего начала – вызывает ассоциацию с небесной покровительницей плодородия и детей – Умай. У кочевников вполне закономерно плодородие связывается не с землей, как у земледельческих народов, а с небом: с неба спускается «құт» – души детей и приплода скота, Умай также имеет статус небесной богини. Здесь возникает вопрос: хотя эзотерический Коркут неантропоморфен, традиция подчеркивает его мужественность – «ер Қорқыт». Каким образом эта мужественность сочетается с явно женской ипостасью материнского молока? Тенгрианская традиция в данном случае в неантропоморфной форме выражает идею, которую древние греки выразили в целой галерее андрогинных божеств. Даже боги, которых мы привычно воспринимаем как символы мужественности или женственности, оказываются при более тщательном изучении андрогинами: «В Лабранде (Кария) почитали Зевса «с шестью грудями, образующими треугольник»... На Кипре существовал культ бородатой Афродиты, а в Италии почитали лысую Венеру... Множество богов звались «Отец и Мать...»<sup>18</sup>. Божественные супружеские пары многих мифологий на самом деле представляют персонифицированные аспекты единого андрогинного божества. Североамериканские индейцы переделали выученную у христианских миссионеров молитву «Отче наш» так: «Великий наш Небесный Отец, ты, древняя старушка...» И это не было с их стороны богохульством, но лишь реализацией общей для всего человечества идеи о том, что Бытие во всем единстве его противоположностей может быть порождено лишь сущим, обладающим единством всех противоположностей, изначальной целостностью, в результате распада которой и возникают все противоположности, в том числе мужское и женское. «Гермес Трисмегист,

<sup>17</sup> Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. 1998, с. 136.

<sup>18</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. с. 402–403.



посвящая Асклепия в знание, сообщает ему, что «Бог не имеет имени – или же ему принадлежат все имена, ибо он есть Один и Все». Бесконечно богатый плодovitостью обоих полов, он постоянно вызывает на свет все те вещи, которые он полагал сотворить»<sup>19</sup>.

Совершенство человека может быть лишь отражением божественного совершенства, и потому практически в каждой культуре можно найти следы попыток с помощью ритуалов или мистических техник воспроизвести изначальное единство. У некоторых австралийских племен во время многодневных инициатических ритуалов иницируемые подростки питаются только кровью, собранной в одну чашу у взрослых мужчин племени – посвященных воинов. Смысл этого ритуала в том, чтобы показать подросткам благотворный аспект архетипа отца: отец не только наказывающий, убивающий, отбирающий ребенка у матери, но и отец кормящий, жертвующий собой. Отцовская кровь как питательная субстанция должна заменить материнское молоко. На несколько другом уровне та же идея выражена в христианском причастии: «Сие есть кровь моя». И если, как пишет К. Нурланова, казахские повитухи и матери произносили ритуальную фразу: «Это не мои руки, но руки божественной Умай пеленают тебя...»<sup>20</sup>, то вполне уместно предположить, что ребенок на ритуально-мистическом уровне вскармливался молоком небесной Умай, которая представляла женский аспект Коркута, как Буд-Тенгри – мужской.

Н. Оспанулы отмечает, что Умай поклонялись не только женщины, кормящие матери, но и воины, души которых после гибели на поле боя принимала Умай. М. Элиаде обращает внимание на тот странный факт, что великие азиатские богини земли, плодородия и любви, символизирующие начало мирового Творения, женственность и неустанное материнство, имеют также аспект покровительниц войны. «Их почитают женщины во время мира, а мужчины – во время войны. Мужчины, если обобщить, подпадают под власть этих Великих Богинь на поле битвы»<sup>21</sup>. «Война – форма смерти, а поскольку Великая Матерь – «божество всеединства», в ней сосуществуют противоположности: жизнь и смерть, добро и зло, блаженство и страдание»<sup>22</sup>. Эта идея представлена в видении Рамакришны: великая богиня Кали предстала перед ним в образе юной матери, ласкающей свое дитя на берегу священного Ганга; вдруг женщина превратилась в крокодила, пожравшего ребенка и нырнувшего в реку. Этот аспект неумолимой жизни выражен и в казахской военной песне XVIII века «Гульдарига», где мать-земля называется «сұм қара жер» – «безжалостная жестокая черная земля», которая поглотит нас всех.

В древнетюркской мифологии Мировое Дерево имеет рождающий и погребальный аспект, точно так же архетип матери имеет двойственный характер – рождающий и пожирающий, что нашло отражение в эпизоде с пленением сына Салор-Казана в огузском эпосе «Книга моего деда Коркута».

## Могила

*Могила как ипостась Коркута символизирует вечное обновление жизни через смерть, возрождение (Т. Асемкулов).* Ведический бог огня Агни, кстати, также является образом Ямы, бога смерти. Казахи говорят «Қорқыттың көрі» (могила Коркута) и сейчас понимают это, исходя из сохранившихся легенд о том, как, убегая от смерти, Коркут побывал в четырех концах света, и везде перед ним представала вырытая для него могила. Действительно, поверхностный смысл этого образа – ужасающая неотвратимость смерти. Но тенгрианство не было бы великой традицией, если бы ограничивалось этим поверхностным смыслом. Отметим: Коркут побывал в четырех концах света (землю тюрко-монголы представляли себе квадратной),

<sup>19</sup> Там же. С. 400.

<sup>20</sup> Кочевники. Эстетика. Познание мира традиционным казахским искусством. 1993, с. 214.

<sup>21</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 281.

<sup>22</sup> Там же.

и везде его ждала смерть. Потом он возвращается на Сырдарью, в центр, пуп земли, место начала, творения и совершает жертвоприношение. Четыре могилы в четырех сторонах света и вернувшийся в центр Коркут образуют крест. Крест, имевший сакральный смысл задолго до христианства. Крест начертан на древних надгробных камнях на могилах казахских воинов – членов тайных воинских союзов на Сырдарье (сообщение Берика Жусупова – жырау и исследователя Сырдарьинской традиции). Крест на нижнем физическом уровне означает смерть, ее неизбежность в проявленном мире форм (четыре могилы в четырех концах квадратной земли). Но на духовном уровне крест символизирует победу над смертью, возрождение через смерть – самопожертвование, инициационную смерть и рождение на высшем уровне бытия.

В тенгрианском эзотеризме *Коркут принес Смерть как дар людям, потому что в этом мире тот, кто не умер, не является по-настоящему живым. В четырех-пятилетнем возрасте ребенку символически отрубили голову саблей, и с этого момента он получал новое имя, началась его настоящая жизнь. Жизнь имеет смысл только в том случае, если есть смерть* (Т. Асемкулов). Эту же мысль современный мистик выразил так: пластмассовые цветы красивы, не требуют ухода, они вечны – никогда не увянут, не опадут в отличие от живых цветов. Единственное «но»: они ведь ненастоящие, неживые. Смерть есть рождение в новое состояние. Она – естественное продолжение жизни, ее апофеоз, и потому *боевым кличем казахских воинов в древности были слова: «Өлім жоқ, өмір жас» – «Смерти нет, жизнь вечно молода»* (Т. Асемкулов).

В ипостаси могилы Коркут, как и Христос, типологически сравним с «убиенными боже-ствами»: М. Элиаде наряду с верховным небесным богом-творцом мира выделяет во многих мифологиях более позднее, «молодое» божество, смерть которого знаменует переход от мифологической эпохи творения к «исторической» эпохе, становится ядром мистериальных религий, архетипом инициационных ритуалов <sup>23</sup>.

## Глава 2

### Реконструкции изначальной общечеловеческой традиции и тенгрианство

Весьма перспективным является исследование тенгрианства в русле Виртовской реконструкции гиперборейской традиции. С точки зрения германского ученого Г. Вирта «...скандинавские и древнегерманские руны и рунические круги представляют собой следы древнейшей знаково-символической модели, которая лежит в основе всех типов языков, мифологий, культур, ритуалов, сакральных доктрин, календарных систем, астрологических наблюдений и т. д.»

<sup>24</sup>. Занимаясь специально германо-скандинавскими рунами, Г. Вирт указал также на точное соответствие германских и тюркских рун (при другой огласовке), причем практически исключил возможность заимствования, указывая на общий источник их происхождения – арктическую Гиперборею. По утверждению Вирта, «изначальной культурной моделью, на основе которой развились и письмо, и фонема, и ритуалы, и юридические институты, и искусства и занятия – т. е. вся человеческая культура в ее истоковом зародышевом состоянии, – было наблюдение природных годовых явлений арктического Севера» <sup>25</sup>, и в частности движения Солнца, смена арктического дня и ночи. В центре гиперборейской традиции мистерия спускающегося к людям Света – Божественного ребенка, являющего откровение Высшего Существа, Мирового духа в пространстве и во времени, в космическом круговращении, в Годе, измеряемом движением солнца. «Через него, «Божественного ребенка», позже «Сына Божьего», действует

<sup>23</sup> См. Элиаде М. Аспекты мифа. 2000, с. 97.

<sup>24</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 689.

<sup>25</sup> Там же. С. 693.

сам Бог. Он – посредник между Богом и людьми, между бесконечностью и конечностью, между безусловным и обусловленным, между абсолютным и относительным»<sup>26</sup>. Вирт указывает на гиперборейское происхождение шумерского Dingir – тюркского Тенгри (сравните с именем верховного германского бога Донар-Тонар-Тор), означающего в соответствии с его реконструкцией спуск Сына Божьего, Посланника, Солнца в ночь, в воду, в зиму. В фольклоре эскимосов Вирт обнаружил упоминание о некоей древней расе, жившей в Арктике – «людях Танара».

Если, по мнению Вирта, в основе рунического круга лежит наблюдение за сменой Света и Тьмы, Дня и Ночи, то казахские лингвисты реконструировали семантику слова «Тәңір» как означающего восходящее и нисходящее движение Солнца<sup>27</sup>. На основе древнетюркских памятников историки реконструируют культы Буд-Тенгри (зенитное положение солнца, у Вирта руна «I» означает летнее солнцестояние), Тенгри на черном коне (ночной путь солнца) и Тенгри на пестром коне (рассвет и закат)<sup>28</sup>, представляющих «кеп» – ипостаси, состояния единого Тенгри.

«Тенгри на пестром (ала) коне» напоминает божественных близнецов-всадников Ашвинов – богов утренней и вечерней зари в индуизме. Он является путникам как посланник, приносящий удачу. В этом своем качестве посредника между Высшим Существом и людьми он является аналогом Коркута. Как бог Пути, Тенгри на пестром коне сравним с Одином/Вотаном – германо-скандинавским богом путешественников, занимавшим изначально место ниже верховного бога Тунора/Тора и возвысившегося, по-видимому, во времена Великого переселения народов<sup>29</sup>. Один – шаманский бог, бог воинов, павших в бою, душеводитель, мудрец и прорицатель, бог бури и бог поэтов. Все это сближает его с Коркутом. Один – оборотень, который может явиться змеей, орлом, конем, волком. *В тенгрианстве мир соткан из божественных энергий, сгустки-сосредоточения которой могут принимать любую форму и являться человеку в том виде, который он готов воспринять (Т. Асемкулов)*. Таков и Коркут, одной из ипостасей которого является Орел, и Баба Тукти Шашты Азиз, который Алпамысу в зиндане является в образе солнечного луча и кошки, а бесплодной женщине – в виде колючего кустарника (символизм которого как богоявления подробно разбирается у Вирта), и Камбар-ата, и Кыдыр – исламский Хизр. Эти высшие существа – посланники Тенгри и покровители человека в тенгрианстве – аналогичны языческим «богам». Это нужно иметь в виду при реконструкции тенгрианства.

Посредническая функция «Тенгри на пестром коне» зафиксирована в его имени. «Ала» имеет значение «пестрый», а также «красный» – цвет тюркского знамени. В суфийском инициационном тексте значение красного цвета проясняет Багровый ангел (Божественный посланник): «Я – мудрец, чья сущность Свет... Но тот, кто поймал тебя в сети... бросил меня в темный колодец. С тех пор и пошел этот пурпуровый цвет... Если бы не он, я был бы белым и светящимся. Когда к какой-нибудь белой вещи, чья белизна связана со светом, примешивается немного черного, она приобретает красноватый оттенок. Посмотри на закат и восход... Простой светильник обнаруживает то же самое. Снизу пламя белое, сверху оно переходит в черный дым, в середине же оно красноватое»<sup>30</sup>. Этнолог В. Тэрнер указал, что основной триадой цветов в разных культурах являются белый, черный и промежуточный между ними красный. В казахском языке «алау» – пламя, «аластау» – очищение огнем. *Традиционно токпе-кюи, кюи Западного Казахстана назывались кюями «ала-байрақ»* – кюи красного (пестрого) знамени,

<sup>26</sup> Там же. С. 180.

<sup>27</sup> См.: Жубанов Е., Ибатов А. Анализ этимона «тәңір» – «всевышний» // Проблемы этимологии тюркских языков. 1990. С. 314–337.

<sup>28</sup> См. соответствующие статьи Г. Агелеуова и Ю. Зуева в сб. «Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана».

<sup>29</sup> См.: Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. 1990. С. 126.

<sup>30</sup> Конец Света (эсхатология и традиция) / Сост. А.Дугин. М., 1998. С. 74.

кюи воинские, кшатрийские, кюи касты среднего мира. Возможно, название самых высоких в тюркском регионе гор Алатау следует понимать в смысле «горы, посредники между Всевышним и миром». Художник М. Кул-Мухаммед, уроженец Алатау, считает, что правильное название горы Хан-Тенгри «Тәңір тау» или в другой огласовке «Тәңір так» – «трон Тенгри».

Хотя Г. Вирт указывает на разную огласовку германских и тюркских рун, имеется целый ряд явно неслучайных совпадений. Руна «Tui», «Tug» лежит как в основе слов «трон», «алтарь», «Тор» (верховный бог германцев), так и в основе казахского «төр», «төре», «бай-терек» и пр. Русское «олень», «ель», немецкое «elch» (олень) восходят к культовой формуле «el», «il», которая обозначала «свет», «луч». К этой формуле явно восходит и казахское «елік». Культ рогатых животных был связан с руной «Ka» – «свет, поднимающий руки». «Позже «рога» были истолкованы только как знак силы и мощи, но изначально они имели чисто духовный, идеографический смысл»<sup>31</sup>. В исследовании «Мифоритуальные основания казахской культуры» мы доказали, что Мыстан в казахской мифологии является представительницей некоего архаического культа, «рогатой» жрицей, негативным аспектом матери Алпамыса. В казахском фольклоре «рогатость» является символом духа, достижения высшего состояния, счастья и т. п.

Ностратический корень «ме» выражал идею искусства, силы, могущества. Шумерское «ме» означало универсальную силу, разделенную между существами вселенной<sup>32</sup>. Казахский корень «мыс», входящий в имена «Мыстан» и «Алпамыс», помимо значения «медь» имеет то же самое значение, что и шумерское «ме».

Сакральный полярный смысл имеет слово «яблоко» (английское «apple»), от которого происходит имя Аполлона – гиперборейского бога Солнца и Света. Казахское «алма» относится к тому же фонетическому ряду. И если эпический герой Алпамыс реконструируется как ипостась Божественного, небесного принципа (см. главу 1 «Мифоритуальных оснований»), то можно предположить связь этого образа с гиперборейским Аполлоном, а корень «алып» – «великан» связать с руническим рядом и с названием гор Альпы.

В свете Виртовской теории проясняется и значение казахских названий зимы «қыс» (сдавить, стягивать) и лета «жаз» (распространять, разглаживать). Сопоставления можно продолжать бесконечно. Взять хотя бы сакральное значение «камня» – «stein» (немецкое), «stone» (английское) и первую ипостась Коркута в тенгрианстве «тас» (корень «тс» – «st»). Но изучение тенгрианства, тюркских рун в контексте теории Г. Вирта требует специального исследования. Пока заключаем: «Переход «Т» в «К», «Света, опускающего руки, в Свет, поднимающий руки» – вот основа и центр всего гиперборейского гнозиса, этой изначальной проторелигии»<sup>33</sup>. Тенгри, скрытый Творец, проявляется в этом мире через свою явленную ипостась Коркута.

Но нельзя не указать на другую, противоречащую Виртовской гиперборейской теории реконструкцию изначальной прародины человечества и сакральной традиции, изложенную в написанной в конце XIX века английским полковником, масоном Джеймсом Черчвардом книге «Древний континент Му. Прародина человечества». Многими исследователями подвергалась сомнению подлинность использованных Черчвардом табличек с письменами. Тем не менее в его нашумевшей работе, как представляется, присутствует и истинная информация. Со временем, скорее всего, найдется опосредующая связь между противоречащими теориями Вирта и Черчварда. Но мы не можем обойти вниманием ни одну из них, т. к. в каждой содержится некоторое зерно истины, позволяющее глубже понять наше духовное наследие.

<sup>31</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 718.

<sup>32</sup> Там же. С. 35.

<sup>33</sup> Там же. С. 716.

В излагаемом Дж. Черчвардом материале об изначальной прародине человечества – затонувшем материке Му, остатками которого являются острова Тихого океана, нас прежде всего привлекают несколько моментов. Символом Творца и творения, Высшего Духа является Семиглавый Змей, головы которого символизируют семь высших Разумов и семь планов мироздания. Это напоминает нам о семи ипостасях Коркута. О символизме Змеи как созидательной силе Творца в казахской мифологии мы будем говорить несколько позже, а Серикбол Кондыбай посвятил символизму Змеи Книгу третью своего четырехтомного исследования «Мифология предказахов».

Теория Черчварда также объясняет и подтверждает факт *16-тысячелетнего тенгрианского календаря, тенгрианской хронологии (Т. Асемкулов)*. Черчвард пишет о колонии Империи Му – «Великой уйгурской империи», могущество которой простиралось от Тихого океана и до Атлантического. Столица уйгуров, которых не следует путать с исторически известным Уйгурским каганатом и тем более с современным уйгурским этносом, находилась в районе пустыни Гоби. «История уйгуров представляет собой историю ариев»<sup>34</sup>.

Простим английскому полковнику XIX века столь понятный европоцентризм и отметим, что даже если не ссылаться на авторитет Г. Вирта, считавшего тюрков ариями, то, по мнению М. Элиаде, древние религиозные системы индоевропейцев и тюрков практически едины за некоторыми исключениями. Да и исключения эти представляют ошибку великого религиоведа, связанную с недостаточной его информированностью по поводу тюркской традиции. Итак, возражая Дж. Черчварду, мы можем утверждать, что тюрки не менее индоевропейцев имеют отношение к наследию Великой уйгурской империи, вершин своего могущества достигшей около 16–18 тысяч лет назад. По традиции, если колония достигала расцвета, она объявлялась независимой империей во главе с царской династией, ведущей свое происхождение от царской династии континента Му. Можно предположить, что утверждение новой династии во главе суверенной империи сопровождалось введением нового летоисчисления, а тенгрианское летоисчисление казахских есепші (человек, ведущий счет годам по традиционному календарю и в соответствии с ним предсказывающий погодные условия на будущий год) является продолжением древней традиции империи, погибшей, по мнению Черчварда, 12 тысяч лет назад.

Дж. Черчвард приводит рисунок с фотографии, сделанной учеником Пржевальского проф. Козловым во время раскопок в Хара-Хото, на месте столицы Уйгурской империи. На фотографии запечатлен рисунок уйгурской царицы с супругом. Ее голову украшает корона с тремя зубцами, символизирующими число прародины – континента Му. Слово «Му» имело значение «родина, мать, земля». Рисунок уйгурской императрицы с трехзубчатой короной поразительно напоминает древнетюркские наскальные рисунки Умай – божественной покровительницы деторождения, детей, плодородия. Умай изображается в том же, хотя и упрощенном стиле (причем черты ее лица, как и лица уйгурской императрицы, скорее, монголоидны), в такой же короне. «Умай» и «Му» связаны фонетически и семантически.

Есть еще целый ряд аналогий между традицией Му, как ее изображает Дж. Черчвард, и тенгрианством, но мы не стали специально останавливаться на них, так как они свойственны большинству традиций разных народов. Серьезное исследование истории человечества не может ограничиваться навязанными рамками «осевого времени» и т. п., до которого история, по мнению официальных историков, имеет лишь мифологический характер. И если мы признаем, что тенгрианство представляет собой сохранные следы изначальной, общей для всего человечества традиции, и если учитывать, что наши предки наследовали весьма древнюю, если не самую древнюю из существующих ныне систем летоисчисления, в своих исследованиях тюркской традиции мы должны ориентироваться на такие глубокие слои истории, о которых пока наша наука предпочитает говорить, как о каменном веке.

<sup>34</sup> Черчвард Дж. Древний континент Му. Прародина человечества. 2001, с. 91.

## Глава 3

### Орел и Змей

У проживающих в Китае родов Меркит (фонетический вариант «буркут» – орел) и Каракас племени Керей – Абак вплоть до XX века сохранился древний обычай: осенью из гнезда берут орленка и весной в праздник Наурыз выпускают его на волю, произнося при этом свои обращения, пожелания к Тенгри <sup>35</sup>. У перуанских индейцев существовал аналогичный обряд «Белый Орел», когда под ритуальную песню – обращение к Богу – выпускают кондора, чтобы он это обращение донес до Всевышнего. В древнем Риме, кроме гадания по полету птицы, существовал обычай отпускать на волю орла во время праздников и во время похорон императора. При этом орел символизировал душу божественного кесаря. Реликтом этого, по всей видимости, некогда распространенного обряда является русский обычай отпускать на волю певчих птиц на Масленицу и сказка, у казахов распространенная под названием «Волшебный сад».

По свидетельству летчиков, орел летает на высоте до 6 тысяч метров. Образ этой сильной и гордой птицы, всегда пребывающей высоко в небе, нашел отражение в мифологиях многих народов. У североамериканских индейцев существует мифологическое представление о «Птице-Громовержце» – символе Мирового Духа. У бурят и якутов существует культ Орла – ипостаси Творца, Солнечной Птице, Первом Шамане или учителе (предке) Первого Шамана. Есть все основания предполагать, что сибирская мифология Орла-Меркита является версией представлений о Коркуте – ипостаси Тенгри, учителе шаманов.

Подтверждением этой гипотезы является распространенный по всей Средней Азии культ суфийского святого Буркута (Борха). В.Н. Басилов в этом культе прослеживает реликты доисламского аграрного божества <sup>36</sup>, но в то же время указывает на многие типично шаманские функции и способности Буркута и на возможную связь этого культа с бурятским культом Орла-Первошамана <sup>37</sup> и с казахским фольклорным Коркутом. Как осторожный в выводах исследователь, В.Н. Басилов формулирует так: «Конечно, до сих пор нет достаточного материала для окончательного решения вопроса о правомерности отождествления образов Коркута и Буркута (Борха)» <sup>38</sup>.

Таким образом, вырисовывается следующая картина: в Сибири – культ посланника Тенгри и учителя шаманов Орла-Меркита, в Средней Азии – культ суфийского святого Орла-Буркута, в котором просматриваются черты пастушеского божества и Первошамана, многие легенды о Буркуте совпадают с казахскими легендами о Коркуте – особенно легенды о борьбе со смертью, о соперничестве с Мусой-Моисеем, о привилегированном положении перед Богом.

Чтобы правильно оценить эту картину верований разных тюркских народов, необходимо включить ее в более широкий контекст: Буркут-Меркит (в некоторых вариантах Мать Хищная Птица, Алып Каракус, Самрук, Шынырау и т. д.) представляется сидящим на вершине Мирового Древа, на ветвях которого находятся гнезда. В них Орлица высиживает и воспитывает души будущих шаманов, по некоторым версиям, в гнездах отдыхают и души еще нерожденных детей перед приходом в наш мир <sup>39</sup>. Большинство исследователей, в том числе наиболее объективных, в этой мифологеме птицы на вершине Мирового Древа, растущего на вершине

<sup>35</sup> Сообщено Таласбеку Асемкулову его дедом по матери, кюйши Ж. Стамбаевым, а также позднее известным кусбети Нурахметом – дедом жены домбриста Секена Турысбекова.

<sup>36</sup> Басилов В.Н. Культ святых в Средней Азии. С. 24–25.

<sup>37</sup> Там же. С. 35.

<sup>38</sup> Там же. С. 53.

<sup>39</sup> Элиаде М. Шаманизм. 1998, с. 41.

Мировой Горы, усматривают передне- или южноазиатское влияние, указывая, например, на сходство этого образа с образом птицы Симург (в казахских сказках Самрук), сидящей на вершине дерева Туба на горе Каф, а также с вылупившейся из волшебным образом сотворенного на вершине Мировой Горы Кайласа яйца и ставшей учителем Первого Шамана птицей Гарудой в индотибетской мифологии (через ламаизм).

В исламском эзотеризме Симург характеризуется как «самый старший из детей самого Творца»<sup>40</sup>, высший в иерархии ангелов, непосредственно участвующих в организации низшего, «тварного», мира. В гнезде Симурга в образе сокола пребывают человеческие души до их материального рождения. «Птица Симург отождествляется в исламском эзотеризме со святым Духом, с духовной основой реализации. В христианском эзотеризме аналогом Симурга является символ Голубя»<sup>41</sup>. В «орнитологическую» тематику вписывается и сын древнеегипетского верховного бога Осириса соколиноголовый Гор-Ахут, созвучие имени которого с именем Коркута отметил О. Сулейменов в книге «Язык письма».

Птица-Громовержец североамериканских индейцев не только мечет молнии и производит крыльями гром, несет с собой дождь, как Меркит-Самрук и туркменский уже антропоморфный Буркут. Она связана «со Скалой, которая является «ангельской» или «полубожественной» персонификацией космического аспекта»<sup>42</sup> Птицы. Это позволяет напрямую соотнести ее с эзотерическим Коркутом, первой ипостасью которого является Камень.

Если отбросить некоторые терминологические нюансы, Коркут как ипостась Тенгри, созидаящая этот мир, может быть отождествлен с Симургом. То есть, наряду с эзотерическим представлением о неантропоморфном Коркуте, имеющем семь ипостасей, и эзотерическим фольклорным представлением о мудром старце – Первошамане, Сказителе, Пророке, Создателе кобыза, существовал, возможно, в очень отдаленные времена символизм Коркута – Орла, Посланника Тенгри, гнездящегося на вершине Мирового Дерева. Выше уже говорилось, что текстуальный анализ Ветхого Завета позволяет представить Дух Господень, витающий над хаосом во время творения, именно как птицу (что заставляет вспомнить архаичные космогонические мифы тюрков о водоплавающей птице, создающей твердь на поверхности океана из ила или своего пуха). В образе Орла-Меркита, а также казахского покровителя шаманов и музыкантов, Коркут является основой духовной реализации.

Сибирский Меркит иногда предстает как Мать Хищная Птица. Вообще, в фольклоре речь идет о самке, высиживающей яйца и вскармливающей птенцов. Так и Святой Дух, поверхностно воспринимающийся как мужественный аспект, в соответствии с разработками христианских теологов представляет в некоторых ситуациях, в частности в непорочном зачатии, женственный, небесно-материнский аспект. «...Святой Дух выполняет скорее «женскую», «материнскую» функцию в Рождестве Богочеловека, снабжая Деву Марию особой парадоксальной возможностью нетварной природы»<sup>43</sup>.

С учетом данных северо- и южноамериканских мифологических представлений, а также связи тюрков с североамериканскими индейцами, говорить о заимствовании тюрками идеи Птицы – ипостаси Бога, как это принято у европейских ученых, не приходится. Надо признать, что здесь мы имеем дело с еще одним осколком некогда общей для всего человечества традиции. Дж. Черчвард пишет, что «птицы как символы Творческого Начала Божества широко использовались» на континенте Му<sup>44</sup>. Этот символизм был распространен и среди американских индейцев, и в Великой Уйгурской империи, и на Гавайях, и в Индии, и в Египте. «Напри-

<sup>40</sup> См. Сохраварди Ш. Я. Багряный ангел // Конец Света. С. 74. «Сын Творца» в данном тексте – метафора Ангела, сущности Высшего Мира, исходящей непосредственно от Творца, без опосредующей инстанции.

<sup>41</sup> Комментарии А. Дугина к тексту Сохраварди // Там же. С. 81.

<sup>42</sup> Шюон Ф. Очевидное и тайна. М. 2007, с. 111.

<sup>43</sup> См. Дугин А. Абсолютная Родина. С. 276.

<sup>44</sup> Черчвард Дж. Древний континент Му. С. 128.

мер, глаза птиц представляют собой уйгурские символы Солнца и Единого Божества»<sup>45</sup> (сравните с представлением Солнца как глаза Митры и казахское выражение «күннің көзі» – «глаз дня» о Солнце).

Такие настойчивые попытки обосновать заимствование тюрками у индоевропейцев распространенной в Евразии, Африке, Северной и Южной Америке мифологемы хищной птицы – посредника между мирами, между Всевышним и людьми, лишь еще раз демонстрируют безнравственность и научную бесперспективность всякого рода «арийских», «европоцентристских» теорий. Если даже ограничиться рамками казахского фольклора, то мы находим целый спектр идей и образов, полученных в результате развития этой мифологемы. Они достаточно подробно рассмотрены С. Кондыбаем в Книге четвертой «Мифологии предказахов». Это и чисто сказочный, и реалистичный образ горного орла, становящийся в поэзии жырау символом врожденной устремленности ввысь, неизменности благородной внутренней природы, реализующей себя вопреки любым обстоятельствам (Нуртуган). Это и зафиксированный А. Диваевым этиологический миф о происхождении казахских гончих «тазы». Существует такая сказочная птица Ит Ала Қаз (Собака – Пестрый Гусь), гнездящаяся на вершинах мазаров, построенных на возвышенностях в безводных и безлюдных местах. Отложив яйца, Ит Ала Қаз навсегда покидает гнездо. Из ее яиц вылупляются щенки, большинство из которых погибает от жажды. Изредка выживает щенок, который превращается в крылатую гончую Кумай. Этот миф заставляет вспомнить и грифонов – крылатых «собак Зевса», стерегущих золото в стране гипербореев, и иранского Симурга-Сэнмурва – обитающего на Мировом Дереве «царя птиц» с головой и лапами пса, с крыльями и в рыбьей чешуе. Созвучие имен «Кумай» и «Умай» напоминает о тотемной природе собаки, о священном образе собаки-кормилицы в иранской мифологии и о ранней концепции О. Сулейменова, выводящего индоевропейское «собака/спако» из тюркского «із бағар». По версии С. Кондыбая, слово «қаз» («гусь») некогда обозначало «птица» вообще. О символизме «ала» («пестрый») мы уже говорили выше, так что «Ит Ала Қаз» более точно было бы перевести как «Собака – Птица-Посредник». Мифу о небесном происхождении Кумай вполне соответствует благородный нрав чистопородной казахской гончей тазы (строгая моногамность и целомудрие, заставляющее пару убегать для случки за сотни километров от человеческого жилья, от чужого глаза), так что в повести М. Магауина «Смерть гончей» тазы символизирует мир уходящей в небытие традиционной казахской культуры.

Важное место в казахской мифологии занимает образ Алып Қаракұс («гигантская черная птица»), чьих птенцов спасает от дракона Ер-Тостик. У нее две головы – орлиная и человеческая. Размах крыльев ее таков, что всадник должен проделать месяц пути вдоль одного крыла, во время ее полета поднимается буря, солнце затмевается, слезы ее подобны дождю с градом, а Мировое Дерево прогибается под ее тяжестью. В благодарность за спасение птенцов она переносит батыра из мира иного в обычный мир, на поверхность земли. В основе этого амбивалентного образа лежит, по мнению Н. Шахановой, реальный, широко распространенный вид орла-могильника из семейства ястребиных<sup>46</sup>. Орел-могильник гнездится только на деревьях и охотится на птиц, мелкую дичь и змей, на основе чего, по-видимому, и формируется образ Алып Каракус, гнездящейся на Мировом Дереве и борющейся со змеями. С другой стороны, за орлом-могильником отмечена неблагоприятная привычка воровать цыплят и кур, что вполне могло оформиться в суеверное представление об Алып Каракус, на шаныраке юрты подстерегающей возможность украсть душу новорожденного или роженицы, а также в сказках – в виде тучи, похищающей волшебных новорожденных жеребят с золотой гривой и серебряным хвостом. Разложение некогда единого в своей амбивалентности мифологического образа

<sup>45</sup> Там же. С. 129.

<sup>46</sup> Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. С. 22.



на уровне бытовых суеверий зашло так далеко, что для отпора Каракус считалось желательным присутствие в юрте во время родов беркута.

В случае отсутствия деревьев реальный орел-могильник вьет гнездо прямо на земле, по возможности на кочке или другой возвышенности, в том числе и на кургане, то есть особого отношения к могилам он не имеет. Скорее всего, его название имеет мифологический подтекст, причем в русской мифологии таковой отсутствует. В казахских легендах Ит Ала Қаз гнездится на вершинах мазаров (параллельный Мировому Дереву образ Мировой оси), а Алып Каракус «имеет привычку» сидеть на шаныраке, являющемся местом перехода в мир иной, мир предков (как доказывает С. Кондыбай, у тюрков на мифологическом уровне существует параллелизм могилы и дома). Таким образом, в мифологическом плане шанырак, на котором сидит Алып Каракус, гнездо на вершине мазара и гнездо на вершине Мирового Дерева тождественны. Вероятно, русское название «орел-могильник» связано именно с тюркской мифологией.

Алып Каракус имеет целый ряд параллелей в казахском фольклоре – Самруқ, Шыңырау (так же называют глубокие колодцы, часто представляющие как зиндан, то есть символический аналог могилы, мира иного, из которого батыра после многих лет заключения спасает благодарная Алып Каракус. Корень «шың» – небо, высота), Самырау и пр. Существует следующая закономерность: заимствованные мифологемы или лексемы имеют склонность консервироваться, существовать статично в принимающей культуре, тогда как исконный образ (лексема) свободно развивается в родной стихии. Тюркская мифологема птицы-посредника, божественного посланника, Птицы на вершине Мирового Дерева настолько многовариантна, отражает настолько разные этапы развития символа, настолько связана с природной, языковой и культурной средой обитания тюркских кочевников, что говорить о заимствовании (причем, как пытаются доказать европоцентристские ученые, о позднем заимствовании, в «постсоветское время») не приходится. Более того, С. Кондыбай предлагает вариант этимологии иранского «Симург» от тюркского «шың ұрұқ»/«шанырақ» через тюркское «Самұрұқ/Самруқ», представляющийся по меньшей мере не менее убедительным, чем существовавшая до этого официальная индоевропейская версия <sup>47</sup>. В конечном счете, как уже говорилось, речь идет о частных вариантах общечеловеческого образа.

«Орел и Змей» – так называется книга М. Элиаде по центральноазиатской мифологии. В этой книге рассматривается общераспространенный мотив борьбы Орла (символ верхнего мира) и Змея (символ нижнего мира), например борьба Гаруд и Нагов в индо-тибетской мифологии. Распространенный в казахских сказках и музыке (кюи «Шыңырау») мотив о спасении человеком птенцов Орла (Самрук) представлен, например, в мифологической сказке «Ер-Тостик». В контексте рассматриваемой нами проблемы хочется акцентировать внимание на образе змеиного царя подземного мира Бапы-хана <sup>48</sup>, фигурирующего в «Ер-Тостике», а также в одной из версий сказки «Жылан қабықты жігіт», изложенной в статье Т. Асемкулова «Мифологическое описание обряда «Жылан қайыс» <sup>49</sup>.

Сказка эта представляет миф, связанный с казахским инициационным ритуалом «Жылан қайыс» – посвящением в воины. В сказке рассказывается о том, как в благодарность за спасение своей дочери царь подземного мира Бапы-хан отблагодарил джигита, дважды проглотив и изрыгнув его. В результате джигит обрел металлические доспехи и оружие, научился кузнечному мастерству, а также стал распознавать руды и очищать металлы. Доспехи и оружие рассматриваются в этом мифе как «змеиная кожа» – подарок царя змей Бапы-хана. При этом в

<sup>47</sup> Кондыбаев С. Қазақ мифологиясына кіріспе. С. 258.

<sup>48</sup> Системный анализ мифологических представлений тюрков о змее/драконе содержится в книге С. Кондыбая, выстраивающего четкую концепцию тотемной природы змея/дракона для кочевников Центральной Азии. В частности, «Бапы хан» он этимологизирует как «Баба хан» – «Хан-предок».

<sup>49</sup> «Жұлдыз». 2000, № 1.

мифе подчеркивается, что Бапы-хан не должен глотать джигита в третий раз. «Если я проглочу тебя в третий раз, твоё тело и твоё душа станут железными. Ты человек, им и оставайся. Будь воином, а не палачом», – наставляет Бапы-хан джигита.

Первый семиотический слой этого мифоритуального комплекса – воинское посвящение, металлические доспехи и оружие воина считаются подаренной человеку Бапы-ханом змеиной кожей. Но миф этот, как показано в статье, имеет глубокие корни, уходящие в пласты общечеловеческих, в древности распространенных среди многих народов представлений. Одно из таких представлений – бессмертие змеи, умеющей сбрасывать кожу и таким образом обновляться, отражено в шумерском эпосе: Гильгамеш со дна океана добыл растение, дарующее бессмертие, но когда он заснул, растение было похищено змеей, таким образом научившейся менять кожу и ставшей бессмертной. В индийской культуре распространено сравнение бессмертного духа и смертной плоти со змеем, сбрасывающим кожу. В «Жылан қабықты жігіт» эта сброшенная змеиная кожа рассматривается как великий дар змеиного царя. Чтобы понять это противоречие, нужно более тщательно рассмотреть символизм змеи. Дж. Черчвард предупреждает от путаницы в этом вопросе, указывая следующие аспекты изначального символизма змеи, претерпевшие разнообразные модификации в разных традициях:

1. Видоизмененные – оперенные, крылатые, многоглавые – Змеи служат символами только Творца и Его Творения.

2. Невидоизмененные Змеи были символом вод.

3. Змей, свернувшийся кольцом, был одним из символов Вселенной<sup>50</sup>, то есть, по существу, символизм свернувшейся змеи сближается с символизмом видоизмененного змея, ведь Вселенная представляет Творение Бога.

В казахской мифологии присутствуют самые разные аспекты символизма змеи. Как показывает С. Кондыбай, в исконно тюркском фольклоре в связи с сохранявшимися тотемными представлениями преобладают позитивные аспекты этого символизма. Так, например, в эпосе «Сорок крымских батыров» аруах – дух батыра предстает в виде двуглавого крылатого дракона. Если учесть фонетическую связь «жыл» («год») и «жылан» («змея»), можно говорить о символизме годового цикла. О видоизмененности Бапы-хана в фольклоре ничего не говорится, он является царем нижнего мира, то есть его образ можно было бы соотнести с символизмом воды и нижнего мира. Но в его образе наличествует и более высокий символизм: это проявляется не только в его мудрости и знаниях. В «Жылан қабықты жігіт» описываются подданные Бапы-хана – змеи, имеющие самый разный облик, в том числе и многоглавые, и крылатые. То есть в образе Бапы-хана явно присутствует символизм Творца.

В австралийской мифологии Змея-Радуга, спускаясь с небес, порождает формы плотного мира. Этот символизм не столь уж экзотичен, он был широко распространен и в Евразии. В исламе и каббале змея символизирует Божественное присутствие («сакина» – араб., «шекина» – иуд.), она указывает путь Аврааму, сворачивается в кольцо (отсюда казахское «сакина») вокруг места будущей Каабы<sup>51</sup>. Пророческая миссия Мусы-Моисея подтверждается превращением его посоха в змею. Устойчивым является символизм посоха – оси мира, сравнимый с символизмом креста. Изображениями змеи, обвивающейся вокруг оси мира или креста, а то и заменяющей ось мира, изобилует гностическая литература древности, алхимические трактаты средневековой Европы. У неоплатоников «...змеи не противопоставляются Господу, являясь лишь оболочкой его к земле посылаемой милости»<sup>52</sup>.

Гностическая секта офитов поклонялась змее. Согласно их доктрине Сын-Логос-Змей циркулирует между Богом-Отцом и материей, привнося в материю идеи, готовые формы Отца

<sup>50</sup> Черчвард Дж. Древний континент Му. С. 243.

<sup>51</sup> Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. С. 26.

<sup>52</sup> Кэмпбелл. Маски бога. 1998, с. 115.

и возвращая к Отцу тех, кто пробудился, вновь обрел черты Отца. Существует германская монета XVII века, где вместо Христа изображен взбирающийся по кресту Змей. Таким образом, существовала устойчивая традиция рассматривать змею как символ Божественного присутствия-милости, нисходящего от Творца к миру потока энергий и форм, а иногда и как обратного восходящего потока. Там, где материальное, проявленное существование, природа оценивались позитивно, как Божественное проявление, змей почитается как символ божественной жизни, энергии.

В отличных от офитов сектах гностицизма, где змея трактуется крайне негативно как символ материального тела, плотского существования, Божественный дух видится как находящийся в плену душевно-телесного существования, в темнице змея. Возвращаясь к рассмотрению казахской мифологии, необходимо отметить, что Бапы-хан лишь дважды глотает и изрыгает человека, то есть дает ему две свои кожи – доспехи и оружие. «Если я проглочу тебя в третий раз, то твое тело и душа станут железными», – объясняет Бапы-хан человеку. Учитывая символику змея, изначальную версию этого мифа можно изложить так: человеку от Всевышнего дан дух, который он и должен сохранить. Змея же дарует человеку душу и тело, необходимые для жизни в материальном мире, мире плотных форм. Объяснение казахской сказки через гностическую символику может показаться натянутым. Однако гностицизм, пусть в крайне заостренной форме, передает некую общую традицию, при этом уже в историческое время сосуществовавшую с тенгрианством. Найденные археологами в Восточном Туркестане гностические книги на древнеуйгурском, сравнение гностического символизма с дошедшей до нас устной традицией делает подобное сопоставление вполне логичным. Например, в гностической традиции распространено представление о божественной, трансцендентной самости, духовном «Я», сохраняющемся в Высшем мире, пока эмпирическая душа трудится в этом мире. Часто это высшее «Я» описывается как «Дева, подобная душе истинной» (мандейский текст) или «религиозная совесть в виде невинной девицы» (Авеста) <sup>53</sup>. Этот символизм девы – нареченной невесты сохранился до XX века в казахской эзотерической традиции толкования эпоса <sup>54</sup>.

Гностический символизм одевания как тела можно сравнить с обычаем сибирских тюрков делать «тул» – изображение-заместитель покойного из его одежды. В гностицизме 7 архонтов – правителей материального мира из себя (из своей субстанции) сотворили психического Адама, его душу, которая поэтому кратна семи: «костная душа», «мускульная душа» и пр. <sup>55</sup> Это представление буквально совпадает с представлениями сибирских тюрков о множественных душах – костной душе, душе-крови и пр. <sup>56</sup> У орфиков существовало представление о том, что душа (дух), следуя из небесной обители на Землю, надевает 7 металлов, а возвращаясь на небо, снимает их, перед Богом представая обнаженной. Орфические семь металлов – семь планет-управителей тождественны семи архонтам гностиков. Все это подтверждает нашу интерпретацию двух даров Бапы-хана человеку как души и тела, а также объясняет символизм змеиной кожи как металлических доспехов и оружия в ритуале воинского посвящения «жылан қайыс».

Символизм доспехов и оружия как души и тела совершенно закономерен для кшатрийского мировосприятия тюрков. У средневекового иранского суфия Сохраварди также встречается этот образ: вечная душа, воплощаясь, забывает свою истинную природу и облачается в «кольчугу элементов», причем элементов не только телесных, но и низших психических. Отличие иранского образа от тюркского в том, что в «Жылан қабықты жігіт» акцент делается на сохранение истинной природы человека, осознание его миссии, в отличие от «забвения истинной природы» у иранских мистиков.

<sup>53</sup> См. Ионас Т. Гностицизм. С. 132–133.

<sup>54</sup> См. Асемкулов Т. Казахский эпос: Человеческий Дух в поисках изначального смысла // «Горизонт», 1995, №№ 50–51, 1996, № 1.

<sup>55</sup> Ионас Г. Гностицизм. С. 204.

<sup>56</sup> Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: ИКФ Фолиант, 1999, с. 85.

«Жылан қабықты жігіт» на метасюжетном уровне обнаруживает параллель с гностическим «Гимном жемчужине», найденном в апокрифических Деяниях апостола Фомы <sup>57</sup>: человек спускается в царство змея и надевает одеяния эмира змея. Интерпретация события в гностическом и казахском текстах совершенно противоположна: джигит приходит к Бапы-хану, чтобы получить награду, которой и является подаренная царем змей кожа, царевич спускается в этот мир с тайной миссией вернуть жемчужину и надевает «грязные, мерзкие одежды» ради маскировки. Царевич забывает свою миссию, но письмо родителей напоминает ему о ней, он околдовывает змея, забирает жемчужину и возвращается в свой, верхний, мир, по дороге сбрасывая змеиные одежды и надевая свою царскую мантию. Если, как уже говорилось, одеяния низшего мира символизируют душевно-телесную субстанцию, «несчастье миров», то царская мантия, собственные одежды, символизируют высшее «Я». Жемчужина – метафора души, божественная сущность, попавшая в плен к силам тьмы.

Если «Жылан қабықты жігіт» рассматривать как выпавший фрагмент «Ер-Тостика» или его преамбулу, то выстраивается следующая схема: герой сначала спасает дочь Бапы-хана и получает одежды змея (Бапы-хана), затем убивает змея, взбирающегося по Мировому Дереву к гнезду Самрук, и спасает ее птенцов. В некоторых версиях Самрук, как и Бапы-хан, глотает и изрыгивает героя, наделяя его необыкновенной силой. Два удивительно симметричных эпизода, происходящих в нижнем и верхнем мирах, позволяют предположить существование некогда последовательных инициационных ритуалов (об этом позже, в следующем разделе), объясняющих смысл человеческой жизни, человеческое предназначение в этом мире согласно тенгрианству. Подобно тому как царевич гностического гимна меняет одеяния, возвращаясь в верхний мир, казахского джигита глотает и изрыгивает Самрук, усыновляя его или, иначе говоря, пересотворяя его душевно-телесную субстанцию.

Бапы-хан и Самрук, змея и орел, символизируют здесь нисходящее и восходящее движение между Всевышним и миром. Гностицизму в некоторых его версиях присуще резкое противопоставление этих двух тенденций и крайне негативная оценка первой из них, как возникающей в результате действий злого Демидурга – врага истинного светлого Творца. Тенгрианство, как и многие другие традиции, осознает единство, взаимосвязь и взаимопереход противоположностей. В индуизме бог неба Варуна иногда называется «гадюкой», «змеей», солярные божества Адиты изначально были змеями, бог огня и света Агни единосущен змею Ахи, а рассветное солнце сравнивается с Ахи, выскальзывающим из своей кожи.

«Змей – это потенциальный огонь, а Тьма – неманифестированный свет... В индийской религии и метафизике божество действует и в мрачном (змеином) и в светлом (божественном) преломлениях. Оба аспекта выражают лишь два условия существования божества – виртуальное и актуальное, сокровенное и явленное, покоящееся и разбуженное, теллурическое и небесное» <sup>58</sup>. Именно в этом смысле надо понимать убийство Коркута (Орла) змеей: сворачивание бытия, уход в неявленное («Қорқыт өлі десем өлі де емес, тірі десем тірі де емес» – «О Коркуте нельзя сказать, что он мертв, и нельзя сказать, что он жив»).

Объединение крайностей выражает и Уроборос – змей, кусающий свой хвост, и Кецалкоатль – южноамериканский «пернатый змей», творец мира и человека, культурный герой, а также и Дракон – крылатый змей, символ воды и огня, символ духа. В одноименной сказке «Жылан қабықты жігіт» герой именно благодаря надеваемой змеиной коже превращается в птицу <sup>59</sup>.

И если змей сначала наделяет человека оружием, а затем человек убивает его, в этом нет противоречия. Можно сказать, что, завершив нисходящее движение, обретя плоть, чело-

<sup>57</sup> Ионас Г. Гностицизм. С. 124.

<sup>58</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 292

<sup>59</sup> Алтын сақа. Казахские волшебные сказки. 1985, с. 245.

век должен начать возвратное движение. И змей, ползя вверх по дереву, обращает взгляд человека вверх, к гнезду Самрук. Так змей завершает свою функцию. И чтобы закончить эту тему: Самрук, возвращаясь к гнезду, плачет, заранее зная, что змея съест ее птенцов, как это всегда было. Птенцы Самрук – это еще не материализовавшиеся человеческие души (духи), находящиеся в ангельском состоянии. Самрук и ее птенцы пребывают в верхнем мире, где нет времени. Они живут в вечности, в вечном настоящем, где все известно заранее и ничего нельзя изменить. Человек же находится в нижнем и среднем мирах линейного времени, где возможно действие и изменение. Другими словами, он наделен плотью, то есть способностью действовать (как говорят мусульмане «эрекет адамнан»), что и символизируется получением оружия. Таким образом, используя те же образы и метафоры, тенгрианство, в противоположность гностицизму, сходжение вниз, в плотный мир бессмертного духа, объясняет не трагической ошибкой, подлежащей исправлению, а необходимостью, высокой миссией онтологического масштаба.

Жемчужина, захваченная змеем, имеет множество аналогий в мифах и сказках других народов (проглоченное драконом солнце, спрятавшаяся в пещере богиня солнца Аматаэрасу), а также в поверьях о драгоценном камне, спрятанном в голове змеи или жабы (каз. Шамшырак). В иранском эзотеризме после изгнания Адама из рая Бог превращает Ангел-камень в жемчужину и посылает человеку в напоминание об их договоре. В мире греха жемчужина превращается в черный камень Каабы, напоминающий человеку о его райском прошлом. Возвращение жемчужины из нижнего мира тьмы в верхний в гностическом гимне вызывает ассоциацию с еще одной казахской сказкой. Хан приказывает убить всех стариков старше 60 лет, один из воинов нарушает его приказ и прячет отца в сундуке. Во время похода воины замечают драгоценный камень, светящийся на дне реки, и безуспешно пытаются достать его. Старик подсказывает сыну: оглянись вокруг, найди растущее на берегу реки дерево, драгоценный камень находится в гнезде на вершине этого дерева и отражается в воде. Дерево у реки – это Мировое Дерево, гнездо на вершине дерева – гнездо Самрук, драгоценность в гнезде – это Дух, духовная сущность, и смысл казахской сказки можно передать так: настоящая драгоценность, божественная сущность, всегда находится наверху, в высшем мире, именно там ее надо искать.

Казахский мотив драгоценности, отражающейся в воде, напоминает некоторые версии гностических и зороастрийских мифов, в которых Тьма захватывает не сам Свет, но лишь отблеск, отражение Света. В трактате Сохраварди «Язык муравьев» предлагается решение парадокса, который можно сформулировать в виде вопроса: какова связь между сущностью (духом, душой), которая находится вне этого мира, его пространственных измерений, и пространственной формой, проявляющей себя в этом мире. Приведенные в трактате 10 притч (о водоплавающих птицах, росе и пр.) выражают мысль о том, что эта пространственная форма является зеркалом. Образ, отражающийся в зеркале, находится вне чувственно воспринимаемого пространства, никак не контактирует с ним. Можно прикоснуться к зеркалу, но никогда – к отражающейся в нем сущности. Казахская сказка выражает эту идею, унаследованную шиитской теософией от маздеизма, в традиционных символах, более глубоких, насыщенных и ясных. Более того, казахская сказка не просто воспроизводит эту онтологическую конструкцию, но и в соответствии с общей направленностью тенгрианства утверждает активно-деятельное отношение к миру.

Древний миф о Божественном Свете-Спасителе, спускающемся во Тьму, вариантом которого является гностический миф о Спасителе, добровольно спускающемся в мир Тьмы, чтобы спасти частицы Божественного света из-под власти змея (злого демиурга), параллельный мифу о Христе-Спасителе, имеет и казахскую версию в виде легенды к юю «Жылан ерткен» («Уведший за собой змей»). *Когда-то в древности огнедышащие змеи во главе с многоглавым драконом напали на людей, охватывая кольцом своих тел юрты и сжигая их своим дыханием. Тогда мальчик Нұртөле («дитя света») воззвал к Тенгри, и с небес к нему опустился кобыз (дом-*

бра). Сев на верблюда лицом назад, Нұртөле начал играть кюй. Околдованные музыкой змеи двинулись вслед за мальчиком. Нұртөле увел змей на дно моря и продолжает удерживать их там. Время от времени змеи пытаются сбросить с себя власть музыки, и тогда Нұртөле играет громче. Так казахи объясняют морские штормы и обычай посвящать в домбристы во время шторма, бурана. Посвящаемый музыкант благословляется именем Нұртөле (Т. Асемкулов). Гностики говорят о человеке (божественном духе) в бездне материального мира («в сердце моря»), вызывающем к Первочеловеку или Высшему Богу <sup>60</sup>. Тенгрианство же в звуках моря слышит божественную музыку, которой Дитя Света – Божественный ребенок укрощает силы материального мира.

Миф о Нуртоле – один из вариантов мифа о Коркуте. Этнолог Ерик Кокеев анализирует его как миф об укрощении хаоса гармонией, возникновении времени. Также он может интерпретироваться как вариация мифа о Спасителе, о борьбе Света и Тьмы. Обращает на себя также тот факт, что тенгрианский миф представляет собой инверсию (в Леви-Строссовском смысле) общемирового мифа о Божественном ребенке. Этот миф анализировался в свое время К.Г. Юнгом совместно с его учеником К. Кереньи, а также Дж. Кэмпбеллом. Суть мифа – Божественный ребенок-музыкант, которого из лона первозданного хаоса – изначального океана выносит чудовище (морской змей, дракон и пр.). Миф этот настолько распространен, что в одной и той же мифологии (индийской или греческой, например) он воспроизводится многократно с разными именами богов. «Мы склонны думать... о более широкой, основной связи, которая существовала до всех специфических имен: о связи воды, ребенка и музыки» <sup>61</sup>. Несмотря на вариативность этого мифа, всегда остается неизменным то, что Божественный ребенок, символизирующий Первоначало мира, выходит из стихии, предшествовавшей бытию, символизирующей небытие. Миф о Нуртоле, наоборот, говорит об уходе Божественного ребенка из мира в первоначальную стихию. Эту инверсионность ни в коем случае не следует путать с вторичной мифологизацией – переосмыслением старого мифа, приданием ему дополнительной смысловой нагрузки.

Миф этот очень значительный, представляющий множество возможностей для толкования, и мы не раз будем возвращаться к нему. Сейчас хотелось бы подчеркнуть следующий момент. Период поклонения змею (дракону, океанскому чудовищу), порождающему жизнь, дарующему знания и умения, присущ практически всем народам. Согласно некоторым гипотезам, для евразийских народов период позитивной мифологии змея следует отнести к 8–6 тыс. до н. э. Позднее у индоевропейских народов, например, он сменяется культом солнца, так что змеборческий мотив, мотив победы солнечного героя над змеем вод становится преобладающим. У тюрков солярная мифология, как показывает С. Кондыбай, также была весьма развита, но в связи с сохранением тотемного отношения к змею змеборческая тема не столь распространена. Фактически, по мнению исследователя, фольклорные мотивы негативной оценки змея заимствованы тюрками у их соседей – иранцев, и в таких случаях обычно в имени змея присутствует корень «Мар/Март». (Змеборческий мотив «Ер-Тостика» и легенд типа «Шынырау», представляющих фрагменты этого мифа, является, на наш взгляд, исключением, подтверждающим правило. Здесь этот мотив дополняет мотив благодетельного змея, составляет с ним диалектическое единство). Эта концепция находит параллель в сравнительном анализе Т. Асемкулова казахского мифа «Жылан қабықты жігіт», где главный герой получает от царя подземного мира Бапы-хана знания и искусства в благодарность за помощь, и сказки «Малике-и-Маран» из цикла «Тысяча и одна ночь», где иранский чернокнижник пытается получить знания и несметные богатства от царицы подземного мира змеи Малике-и-Маран путем предательства и убийства. Вполне возможно, что эти противоположные трактовки отражают реально

<sup>60</sup> См. Йонас Г. Гностицизм. С. 128.

<sup>61</sup> Кереньи К. Предвечный младенец в предвечные времена // В кн. Юнг К. Шесть архетипов. С. 73.

свершившуюся в «доисторические» времена драму, в результате которой возникло противостояние тюркской и иранской традиций, а также комплексы, неизжитые до сих пор некоторыми представителями интеллектуальной элиты ираноязычных народов по отношению к кочевникам.

Но сейчас хотелось бы акцентировать следующее: несмотря на кажущуюся негативность образа змей в мифе о Нуртоле, сомнений в его исконно тюркской природе нет. И если мифы индоевропейских народов о Божественном ребенке сохраняют древнейший позитивный образ морского чудовища, в то время как тюркская инверсия вопреки степной традиции неожиданно придает ему негативный оттенок, то это лишь подчеркивает сокровенность тайны, скрытой в этой инверсированности.

## Глава 4

### Коркут и духовная реализация

Для отцов церкви, христианских теологов и западных ученых вот уже два тысячелетия актуальным остается вопрос о соотношении мифологического и исторического в описании личности и деяний Иисуса. Некоторые ученые, вскрывая мифологическое содержание евангельской истории, обосновывали «миф», грубо «историфицированный» первыми поколениями христиан. Другие, защищая исторический характер личности Христа, постулировали в начале христианства исторический персонаж, о котором уже ничего нельзя сказать вследствие его быстрой «мифологизации». Христианские теологи, настаивая на полной исторической адекватности Евангелия, оказываются неспособными объяснить его мифологичность. Тот факт, что у «примитивных» народов Нового Света обнаруживаются параллельные мифы о Спасителе, его непорочном зачатии и жертвоприношении, они объясняют «кознями дьявола». Если также вспомнить существующие разногласия по поводу исторической личности Зороастра, становятся понятными трудности, связанные с определением исторических фактов относительно Коркута и истоков тенгрианства – устной традиции, свое начало относящей на 16 тысяч лет назад. Если же придерживаться версии Г. Вирта о гиперборейских истоках тенгрианства, то эта дата отодвигается еще далее.

Точнее, для нас речь идет не об определении исторических элементов в истоках тенгрианства, а о статусе легенд о Коркуте, бытующих в казахском фольклоре, вычленении их домусульманского ядра и прояснении его смысла. Мусульманские напластования очевидны. Явно более поздними являются легенды о соперничестве Коркута с Мусой (пророком Моисеем), о привилегированном положении Коркута перед Всевышним. Видимо, эти легенды основаны на сохранившемся вплоть до XX века представлении о древности, изначальности тенгрианства. Возможно, они также возникли в связи с сурой 18 Корана «Пещера», где экзотерический законодатель Муса встречает носителя более высоких знаний, «раба из Наших рабов, которому мы даровали милосердие от Нас и научили Нашему знанию» (Сура 18, 64). Суфии видят в этом образе Хидра (казахский вариант Кызыр, Кыдыр), которого тенгрианство не могло не связывать с Коркутом.

К поздним наслоениям относится и образ ангела Азраила, преследующего Коркута. Нельзя исключить возможность того, что Азраил занял в легендах место безымянной Смерти. Мифологическое мышление в согласии с законом мифологического тождества («Тат твам аси» – «Ты есть то», или по-другому: «все есть проявления Единого, и поэтому все в сути является одним») могло персонифицировать одну из ипостасей Коркута – Могила в виде Смерти, змеи (ср. змея как ипостась Вотана).

Читатель, наверное, уже утомлен сопоставлениями Коркута с богами, ангелами, мудрецами и пр. Но именно теперь, когда он введен в скрытый контекст и мы приступаем к разбору легенд, настала пора расставить точки над «i», насколько это возможно в предварительном

очерке. В согласии с законом мифологического тождества и принципиальной метафоричностью мифологического знания имена и параллели можно множить до бесконечности. Наметим пунктирно главные ориентиры. В качестве ипостаси Тенгри, слагающей этот мир и проявляющейся в виде космических элементов, Коркут представляет нисходящий поток божественных энергий и форм. В этом смысле он сопоставим со Змеей (мы избегаем прямого сопоставления Змеи и Коркута по причине, которую объясним ниже) орфиков и гностиков, Багряным Ангелом – Десятым интеллектом иранского эзотеризма, Шекиной – Божественным присутствием – Каббалы, Змеей-Радугой австралийцев, Кецалкоатлем южноамериканцев и отчасти христианским Богом-Слово. Мы рассматриваем Кюй как Логос казахской культуры (см. Приложение «Мифоритуальные основания казахской культуры»), следовательно, Коркут в своей ипостаси музыки является Логосом тенгрианства. И сравним с божественными музыкантами Кришной, Гермесом, Орфеем. Как покровитель шаманов, поэтов и музыкантов, как солнечный Орел, Коркут представляет восходящий поток, возвращение к Всевышнему, Божественное Откровение, данное каждому существу в особой форме, соответствующей его способностям. В этом плане в самой казахской традиции ему аналогичны покровители человека Камбар-ата, Баба Тукти Шашты Азиз и др., а также Симург, Хидр, Мудрец исламского эзотеризма. В рамках креационистской религии ангел Джабраил, по существу, параллелен тенгрианскому Коркуту. В Коране неоднократно упоминается Дух Господа, ниспосланный святой Марии, «вдунутый» в Адама (мы используем перевод академика Ю. Крачковского). Пророку Мухаммеду сказано: «...Это послание Господа миров. Снизшел с ним дух верный на твое сердце» (Сура 26, 192). Неоднократно Дух упоминается наряду с Ангелами, как нисходящий и восходящий к Господу. Принято считать, что этим Духом является ангел Джабраил, то есть среди ангелов Джабраил наделен особым статусом и функциями как Божественный посланник, вдыхающий жизнь и приносящий Откровение. По существу, он тождественен христианскому Святому Духу, аналогичность которого Коркуту мы уже отмечали.

Функции нисходящего и восходящего движения связаны с промежуточным положением Коркута между Всевышним и миром, Абсолютом и относительным, бесконечным и конечным, с его посредничеством между Богом и людьми. Поэтому он «Ала атлык жол Тенгри» – «бог» Пути, Божественный Посланник, душеводитель, мастер инициации, как Один-Вотан, Гермес, Меркурий.

Как «умирающий» бог (Элиаде), приносящий себя в жертву, он Спаситель, Христос, гностический «хорос». В индуизме его в разных аспектах можно сопоставлять с Агни, Ямой, Кришной, Шивой и т. д. «Разносторонность» Коркута (а мы упомянули еще не все его аспекты) связана и с его промежуточным положением между Истоком и Бытием, и с характером мифологического мышления вообще, и с его спецификой в тенгрианстве – древней традиции, избегающей категоризации и догматизации, более того, предпочитающей выражать истину даже и не устным словом, притчей, а музыкой, жестом, орнаментальным узором, атмосферой присутствия.

Итак, как можно толковать аңыз о Коркуте с учетом позднейших напластований и искажений? Вряд ли столь древняя традиция сохраняла свою жизненность и творческий импульс в течение 16 тысяч лет за счет единственного изначального Откровения. Более реальным представляется продолжение цепи духовной преемственности путем возобновляющихся время от времени откровений. В истории джайнизма можно наблюдать цепь преемственности тиртханкаров, последний из которых, Махавира, являлся современником и земляком Будды Сакьямуни. Цепь пророчеств наблюдается и в истории индуизма. Под именем Зороастра скрывается не один человек, а целая группа жрецов-реформаторов, как считают многие ученые. А. Боровков, используя лексику XII – XIII вв., реконструирует значение имени Коркута так: «посланник», «проповедник», «советник», то есть речь идет не об имени индивида, а о статусе,



общественной функции<sup>62</sup>. (Вообще говоря, этимология слова «Коркут» не может считаться удовлетворительной до тех пор, пока не будет объяснено созвучие его с именами типологически близких «персонажей» других традиций, таких как Христос, Кришна, Гермес, Гаруда, Гор-Ахут).

«...Творческая активность в плане религиозного воображения обновляет традиционную мифологическую ткань...»<sup>63</sup>. Тем более такую активность можно предполагать в традиции, первостепенное значение уделяющей непосредственному переживанию человеком преображающего опыта встречи с сакральным, живой ткани, конкретной реальности светового опыта. Традиции, включающей в качестве одного из структурообразующих элементов шаманскую практику – практику «архаического экстаза» (М. Элиаде), при этом некоторыми исследователями вполне резонно указывалось на единство структуры шаманского экстаза и пророчеств Зороастра, Будды, Мухаммеда. Вполне возможно, аңыз (легенды) содержат некоторые исторические факты из жизни последнего тенгрианского пророка. Но в любом случае очевидна архетипичность, мифологическая структура этих легенд, что подтверждает существование некоего архетипа духовного пути и реализации, откровения в тенгрианстве. Г.Н. Потанин в своей книге «Козы-Ерке – культ сына неба в верованиях южных алтайцев» доказывал определяющее влияние тенгрианства на христианство, христианскую идею Сына Божьего. Не впадая в свойственный некоторым нашим ученым своего рода шовинизм и экстремизм в вопросах происхождения религий (представляющий реакцию на европоцентризм и т. п.), мы предпочитаем придерживаться мнения о том, что наши предки сохранили духовную традицию, некогда распространенную в общечеловеческом масштабе. Традицию, содержащую всеобщий архетип духовной реализации и откровения. Поэтому возобновление истины в разных исторических формах конкретной личностью неизбежно предполагает воспроизведение этого архетипа. Так, например, и в Коране неоднократно указывается на возобновление через пророка Мухаммеда древней традиции, заброшенной впадшими в многобожие арабами. Об этой традиции вспоминают противники Мухаммеда, когда презрительно отмечают принесенное им откровение Корана: «Истории первых».

Существует еще один щепетильный вопрос о природе тенгрианского посланника, ведь многим традициям свойственно придавать своим пророкам божественный статус, против чего категорически возражает ислам. Не имея компетенции однозначно решить этот вопрос, сошлемся опять же на Коран. В суре 22 (аят 74) сказано: «Аллах избирает посланников из ангелов и из людей». И если о матери Иисуса сказано: «...и Мы вдунули в нее от Нашего духа...» (сура 67–12), то по аналогии можно предполагать, что пророк Коркут несет в себе Дух Всевышнего, его ипостась. Анализируя легенды, надо постоянно помнить, что они содержат как минимум два параллельных слоя: онтологический, связанный с Коркутом – ипостасью Тенгри, и гносеологический или инициатический (пока определим его так), связанный с Коркутом – пророком, чья жизнь становится архетипом духовного пути. Как показывает Р. Генон, инициатические ритуалы всегда воспроизводят космогонические мифы, так как посвященный расширяет масштаб своей личности до масштабов бытия в целом. В процессе инициации микрокосм духовно становится макрокосмом, его центром. Поэтому инициатическое толкование мифов гармонически соответствует метафизическому и онтологическому.

В жизнеописаниях божественных посланников важное место занимает эпизод рождения, в котором, как в зерне, в свернутом виде содержится суть их миссии, принесенного ими учения. Согласно Корану, уже новорожденный Иисус сформулировал суть веры окружившим его людям, в том числе и догмат о непорочности зачатия. Новорожденный Будда сделал 8 шагов к северу, символизирующих 8 элементов буддийской религии, и объявил себя полюсом, осью

<sup>62</sup> См. Турсунов Е. Истоки тюркского фольклора. 2000. С. 137.

<sup>63</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. С. 141.

мира. Лао-Цзы сформулировал суть даосизма, находясь еще во чреве матери, и родился уже седым. Казахская народная этимология имя Коркута объясняет тем страхом, в который привела весь народ ужасная буря, сопровождавшая его появление на свет.

Чтобы правильно оценить легенду о рождении пророка, нужно знать его учение. В случае Коркута нужно хотя бы услышать в настоящем, хоть сколько-нибудь аутентичном исполнении на кыл-кобызе кюи Коркута. Сейчас в Казахстане такое исполнение под силу только Сматая Умбетбаеву. Конечно, до сих пор не исключена возможность, что где-то в отдаленном ауле у нас или в Монголии продолжается настоящая традиция кобызового исполнения. Но среди известных широкой публике музыкантов несомненно совершенно особое место Сматая Умбетбаева.

Мир рождается во мраке, неся в себе зародыш смерти. Кюи Коркута – это жизнь, ищущая свое Абсолютное начало, свой Бессмертный исток и раз за разом срывающаяся в бездонную пропасть ужаса, смерти, боли и безнадёжности. Кобыз прорывается в другие миры, но там опять сталкивается с ужасом бессмысленного конца. *В душе человека есть 28 дверей, но лишь одна из них ведет к Богу, говорили старики (Т. Асемкулов).* «Ищущий Источника Жизни проходит во Мраке через все виды ужаса и печали»<sup>64</sup>. Человек может пребывать на поверхности своего сознания, тусклую сумрачную полутьму принимая за безмятежное сияние полуденного Солнца. Но если он действительно хочет увидеть Свет, он должен понять, что он существует во мраке, и что он сам есть Мрак, что душа его наполнена веками и тысячелетиями зла, грязи, страха и боли, что жизнь его есть смерть, что он, едва родившись, начинает путь к смерти, что он – игрушка, муравей, который в любое мгновение может быть растоптан тем, кто даже и не заметит этого. Говоря по-другому, он должен осознать, по-настоящему принять тот факт, что он – существо обусловленное, бессильное и смертное. И если человек сам не осознает этого, он вынужден будет это понять, столкнувшись с тем, что сильнее его: смертью, болезнью, войной, стихийным бедствием, когда буря разнесет в клочья его атеистическую самоуверенность или поверхностную религиозность. О буре и о пути во мраке рассказывают кюи Коркута, об этом шепчет Смерть, севшая на плечо музыканта, об этом поет и сам Коркут-ата в «Книге моего деда Коркута»: «Где похваляющиеся беки, считавшие весь мир своим! Смерть взяла, земля проглотила! Кому остался этот мир! Этот мир приходит и уходит, этот мир всегда заканчивается смертью!» Присущая тюркским языкам отглагольная форма, не поддающаяся переводу, в качестве внутреннего свойства, атрибута бытия, указывает на его преходящесть.

Итак, история Коркута начинается с осознания факта, к которому так или иначе приходит каждый человек. Трагедия нашего современника в том, что профанная культура оставляет его наедине с этим фактом, который большинство людей предпочитает по возможности похоронить в глубине своей души. Рана кровоточит, но человек пытается сделать вид, что не замечает этого. Всеми способами он старается никогда не оставаться наедине с самим собой и своей болью, старается занять себя хоть чем-то, пусть совершенно бессмысленным, но позволяющим удержаться на дневной поверхности сознания или отключить сознание вообще. В противоположность этому традиционная культура в осознании несвободы и смертности видит первый шаг на пути к свободе. Человек, не способный сделать его, не может считаться взрослым, полноценным членом традиционного общества.

Весть Коркуту о том, что он должен умереть, – это толчок, начало его пути, подобное четырем видениям царевича Сакьямуни – видениям больного, старика, покойника и аскета. Осознав себя жертвой смерти, человек пытается бежать от нее, решить проблему привычным способом. Коркут устремляется в один конец света, в другой... и везде его ждет вырытая для него могила. Четыре конца света символизируют квадратную землю, наш мир плотных форм, в котором нигде нет спасения от Смерти. Этот символизм является общечеловече-

<sup>64</sup> Сохраварди. Багряный ангел // Конец Света. С. 78.

ским: «Можно сказать, что квадрат есть символ периферии по преимуществу и поэтому один из наиболее древних и универсальных иероглифов, обозначающих землю, мать-землю»<sup>65</sup> и могилу. Коркут как ипостась Тенгри разворачивает в пространстве 4 божественных аспекта. У гностиков-валентиниан существовала концепция «horos» («границы») – «силы» или «божества», идентичного Христу. «Horos» – «установитель границ», «переводящий через границы», «крест», «освободитель». Он, подобно Христу, – главная опора вселенной, то, что регулирует ее. В некоторых контекстах он «растягивает» материю в четырех направлениях, придавая ей форму, и здесь можно усмотреть некоторую параллель с Коркутом.

Горизонтально опрокинутый крест, образованный четырьмя могилами, является символом страданий и горя, страха и смерти, на которые обречен человек в материальном мире, это символ отчуждения бытия от его трансцендентного Истока. И тогда Коркут возвращается к берегам Сырдарьи, к «пупу земли», как гласит легенда, к центру креста, образованного четырьмя могилами. «Если внутри квадрата наличествует крест или эквивалентный символ полюса, то эта земля может быть отождествлена с “земным раем”»<sup>66</sup>. «Пуп земли» – свойственное всем языкам народное определение подлинного центра земли, означающее, что из этого места начиналось ее сотворение. В большинстве мифологий таким «пупом» считается вершина мировой горы. Во многих традициях горы были сотворены первыми, сразу после изначальных вод»<sup>67</sup>, этого же мнения придерживаются и тюрки, называя горы «застывшими волнами». В контексте нашего исследования важно то, что Коркут возвращается к «пупу земли» – реке, хотя в тенгрианской традиции развито представление о Мировой горе. Таким образом, легенда отсылает к более ранней эпохе, эпохе до начала творения, к бесформенному становлению, к непроявленному. В этой точке, где еще не существует определенности, формы, Коркут приносит в жертву своего крылатого ездового верблюда желмая – космос, проявленный мир, ведь верблюд символизирует как временной цикл (мушель), так и единство верхнего, среднего и нижнего миров. На инициатическом уровне желмая символизирует, как уже отмечалось, шаманскую душу – двойника, силу, творческое вдохновение, иначе говоря, духовный потенциал. Коркут-человек возвращается к своему Истоку, ведь Сырдарья – не только «пуп земли», но и его родина, земля, по метафорическому выражению казахов, на которую упала капля крови, когда перерезали его пуповину («кіндік қаны тамған жер»). Он возвращается к своему эмбриональному состоянию, принеся в жертву свой мир и свою жизнь, свой полет и надежды. Если учесть, что «жел» означает «ветер», «дуновение», а частица «мая» происходит от ностратического корня, означающего космическую силу, порождающую этот мир, не исключено, что здесь зашифрована некая древняя система дыхательных упражнений, наподобие суфийской медитации на дыхание, когда вдох это жизнь – вбирание в себя божественных качеств, а выдох это смерть – возвращение к Богу. По существу, медитация на дыхание есть медитация на смерть, так как именно дыхание связывает тело и душу. Эта медитация позволяет осознать жизнь и смерть, проявленное и непроявленное как две фазы одного цикла, единство противоположностей, выйти за пределы двойственности к единому истоку. В индуизме вселенский цикл рассматривается как вдох и выдох Шивы. Существование в прошлом довольно широко распространенной дыхательной практики не вызывает сомнения, и рудименты ее до последнего времени прослеживались в военных приемах казахов.

Совершив, по сути, акт саможертвоприношения, Коркут расстилает на воде шкуру желмая и, сидя на ней, плавает, играя на кобызе. Слушая эту музыку, мир останавливается – животные перестают пастись, ветер замирает. И даже смерть бессильна, пока играет кобыз Коркута. Этот эпизод содержит целый ряд символов, имеющих параллели в других традициях. Кор-

<sup>65</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 88.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> См. Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 90.

кут вернулся с периферии в центр мира, в земной рай, где отменяется линейное время и нет смерти. Находящийся в центре мира человек магически уподобляется этому центру, воплощает ось мира. М. Элиаде пишет: «...Повсюду в семитском мире (это утверждение верно и относительно несемитского мира, но в данном случае Элиаде рассматривает именно семитские мифологии. – З.Н.) обнаруживается эта связь между «центром», «абсолютной реальностью», «первочеловеком», «смертью»... Через центр мира проходит ось мироздания, и там возвышается Древо Жизни. Космические и жизненные ритмы набирают силу, зарождаются в центре».<sup>68</sup> Райский Адам обитает на «пупе земли», Агни, индийский бог огня, также стоит на «пупе земли», представляющем алтарь, и на нем сам себя приносит в жертву. Коркут как ипостась Тенгри является абсолютным субъектом, принципом, осью этого мира, дарующим жизнь Древом Жизни, его музыка является источником космических и жизненных ритмов. Он приносит в жертву мир – самого себя, свое проявленное состояние. Он – Смерть, уводящая души в мир иной. «Пуп отождествляется с «троном», местом, где находится Вседержитель Мироздания. Как правило, в семитской мифологии... «трон» охвачен змеей... Если трон – символ мирового центра, то змея символизирует в данном случае Океан – хаотический водный простор, со всех сторон окружающий землю и стремящийся ее поглотить»<sup>69</sup>. О символической «трона» – «төр»-а уже было сказано выше. Здесь мы хотим обратить внимание на то, что «трон» – царское сиденье Коркута – находится на воде (символ змеи), и змея в конце концов ужалит Коркута. В индуизме, как отмечает Т. Буркхардт, можно выделить два символизма «трона». Трон, представляющий цитату зооморфного стиля, «львиное сиденье», находящееся на твердом основании, символизирует развернутый мир, статическое равновесие покоренных природных сил. Лотос, плавающий на воде, «лотосное сиденье» или, как выражается Коран, «Трон Бога на воде», символизирует свернутое, непроявленное состояние мира»<sup>70</sup>. «Абсолютная центральность позиции «светового» или «огненного» человека позволяет отождествить его с совершенной полнотой возможностей нашего мира, всегда заведомо превышающих любую действительность»<sup>71</sup>.

Можно сделать вывод, что в эпизоде жертвоприношения желмая и в «сидении» на воде зашифрована информация о переходе Коркута-ипостаси от проявленного состояния к непроявленному. Последующие эпизоды, связанные с пребыванием Коркута на воде, подчеркивают его неучастие в происходящем. На берегах реки разворачиваются войны, от голода и жажды гибнут женщины и дети, а Коркут играет на кобызе. Он сочувствует несчастным, но все, чем он может им помочь, это кюи – кюи о смерти, страданиях, бренности этого мира. Все это выглядит странно, если учесть, что Коркут считается учителем шаманов, отличающихся активным отношением к реальности. Как уже отмечалось, Коркут в фольклорных легендах никогда не камлает и, в сущности, бессилен помочь кому-либо. Считать ли это влиянием мусульманских миссионеров? Как совместить эти эпизоды с легендами, в которых, соревнуясь с Мусой, Коркут из костей оживляет съеденную лань?

Если вспомнить Коркута огузского эпоса «Книга моего деда Коркута», бросается в глаза следующее обстоятельство: Коркут ничего не делает. Растут дети, начинаются и заканчиваются войны, погибают или попадают в плен герои, женятся, ссорятся, похваляются... Лишь Коркут остается бездейственным. Есть, правда, эпизод, в котором он отправляется сватать невесту одному из героев, точнее, напомнить о том, что невеста была засватана. Вот и все. Это исключение, скорее, подчеркивает общий вывод, чем опровергает его. У Коркута есть одна функция, типично жырауская: по завершении очередного героического эпизода он воспекает его в эпи-

<sup>68</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 92.

<sup>69</sup> Там же. С. 44.

<sup>70</sup> См. Буркхардт Т. Сакральное искусство... С. 114.

<sup>71</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 106.

ческой форме, и он дает имя юному воину, свершившему свой первый подвиг. Если учесть явно инициатический характер этого подвига, Коркут может быть назван мастером инициации, мастером-посвятителем, что соответствует его природе. Ипостаси Могилы соответствуют и проходящие рефреном через весь эпос слова: «Где те беки, которые похвалялись, что мир принадлежит им! Смерть взяла, земля проглотила! Мир проходит и уходит! Конец всегда один – смерть!»

Да, смерть забирает гордых и храбрых беков, но возникает такое впечатление, что она бессильна против мудрого сказителя. Приходят и уходят поколения, старый Коркут приветствует их рождения, отмечает их первые подвиги и воспекает героическую смерть. Казахские легенды и огузский эпос по-разному изображают Коркута. Игра на кобызе свойственна и «казахскому», и «огузскому» Коркуту, но в «Книге моего деда Коркута» это не является прерогативой сказителя, на кобызе играют при случае и другие герои. Действительно объединяет их ощущение, что играющий на кобызе Коркут находится совсем в другом пространстве-времени, вне человеческих страстей, рождений и смертей. На происходящее вокруг отзывается его кобыз, ведущий вечный рассказ о быстротечности и изменчивости жизни. В мире, где все имеет начало и конец, вечен лишь кобыз Коркута, кюи Коркута, ужасные и жестокие в своей откровенности.

Кобыз у казахов был сакральным инструментом, звучавшим только в особо ответственной ситуации. И действительно, слушать кобыз просто так, ради удовольствия, невозможно. Слушать кобыз по-настоящему – это значит быть втянутым в особую реальность, обнаженным сердцем пережить страх смерти, ужас покинутости в мире страдания и тоску, безумную тоску по Вечному, Абсолюту. И если хватит сил пережить, пропустить через сердце этот океан страдания, то музыка боли в конце концов обернется утешением, светлой печалью, печалью-радостью. Потому что для познавшего печаль всегда светла, а радость всегда немного печальна. «Мудрость подобна слезам, проступающим сквозь веки» (Сохраварди). *Казахские старики говорили, что некогда мудрецы-абызы, собрав в своем сердце все страдания людские, уходили из аулов далеко и в уединенных местах играли на кобызе, через музыку «распускающую» («таркату») накопленную боль. Чтобы помочь своему народу, эти абызы жертвовали своим физическим зрением, выкалывали свои глаза, чтобы взамен получить дар ясновидения (Т. Асемкулов).* Долше всего этот обычай сохранялся у украинцев: принимая посвящение в сказители, кобзарь лишал себя физического зрения. Отсюда распространенный в литературе образ слепого украинского кобзаря с мальчиком-поводырем (сообщение этномузыковеда, проф. А. Мухамбетовой).

Говорят, в самом центре тайфуна, в его сердце, есть точка спокойствия, где всегда стоит тишина и безветрие. В самой глубине человеческого сознания-души также существует эта точка, это состояние покоя-просветленности. Но человек редко погружается внутрь себя, чтобы найти эту точку, «сердце бури». Его отпугивают уже слабые порывы ветра на периферии урагана. Человек предпочитает жить на периферии своего сознания, сохраняя внешний порядок, такой слабый и тонкий слой дневного сознания. А под ним – чем глубже, тем больше страха, ужаса и страданий. Чтобы пройти через них к точке покоя, нужны мужество и вера. Разные традиции выработали разные способы достичь внутреннего центра. Тенгрианский путь – это кобыз Коркута. Коркут ужасает, потому что взламывает поверхностный слой сознания, лишает иллюзии порядка и втягивает все дальше и дальше в ужасные глубины хаоса. Откуда знать напуганному человеку, что кобыз приведет его в самое сердце бури, в настоящий божественный покой? Коркут не может и не пытается навести порядок на периферии бури. Не может, потому что уже принес в жертву желмая – свою шаманскую душу-силу, свой поистине космических масштабов духовный потенциал. Не пытается, потому что знает, что этот поверхностный порядок будет снесен первым же шквальным порывом. Коркут играет-говорит

с миром, и мир слушает его – слушают не только люди, но и растения, животные, вода и ветер, тучи и скалы.

Коркут-Логос говорит миру о его Божественном вечном начале, скрывающемся за покровом вселенского ужаса, о бессмертии, которое ждет того, кто мужественно шагнет в смерть. *«Кто не умер, тот не является по-настоящему живым», – учит Коркут (Т. Асемкулов)*. И эту истину в разных формах повторяли все пророки человечества.

Задремавшего на миг Коркута ужалила змея. Он умер, став владыкой мертвых. Есть и другая формулировка, завершающая цикл легенд: «Коркута нельзя назвать ни живым, ни мертвым» («Қорқыт тірі десем тірі де емес, өлі десем өлі де емес»). Наиболее очевидным толкованием этого эпизода, закономерно проистекающим уже из семантики утвержденного в центре мира и окруженного хаосом-водой-змеей трона, является победа хаоса над гармонией. На онтологическом уровне это своеобразный тюркский Рагнерек («конец богов» и мирового цикла в скандинавской мифологии). На инициатическом уровне это напоминание для идущего по пути о необходимости «бодрствовать», то есть не просто преодолевать физическую усталость, но в полной мере обладать своим сознанием, присутствовать в мире духа. Бодрствование как жизнь, как проявление духовной силы противопоставляется сну как смерти во многих традициях. Вспомним уставшего Гильгамеша, заснувшего на берегу океана и лишившегося травы бессмертия, а также принца из гностического «Гимна жемчужине», в царстве змея забывающего о своем происхождении, миссии и впадающего в глубокий сон. В казахских сказках довольно часто встречается ситуация, когда ожидающий схватки с драконом батыр впадает в беспробудный сон или когда джигит оказывается неспособным бодрствовать до рассвета и теряет любимую. Так же, как и в случае обращения Иисуса к апостолам в Гефсиманском саду, «Бодрствуйте!» имеет значение духовного испытания. В этом контексте пробуждение рассматривается как возвращение к истинному состоянию, обретение душой своей идентичности.

С другой стороны, нельзя забывать, что змея символизирует движение божественных энергий, а хаос есть обратная сторона гармонии, ее фон, возможность ее проявления. Сон в таком случае первичен по отношению к бодрствованию, он представляет полноту возможностей, заведомо превышающих любую реализовавшуюся действительность. Сон как и смерть представляет свернутое непроявленное состояние, более близкое к Началу, чем конкретное проявление. В казахском фольклоре есть представление о богатырском непробудном сне, продолжающемся неделями, чуть ли не месяцами. Если учитывать статус эпического батыра как манифестации небесного принципа, этот сон нельзя считать чем-то чисто физиологическим. В традициях многих народов есть представление об истинном царе, который спит многовековым сном, но проснется, когда возникнет необходимость. Небольшое замечание о способе мифологического мышления: сон Коркута, укусы змеи и смерть – это параллельные, дублирующие символы, а не моменты последовательного, причинно-следственного ряда.

При той или другой интерпретации существенным является результат, сформулированный чуть ли не в канонах буддийской логики. Коркут не просто «ни живой, ни мертвый». О нем «нельзя сказать, что он живой, и нельзя сказать, что он мертвый», то есть он вышел за пределы дихотомии «жизнь-смерть», «проявленное-непроявленное», «действительность-возможность» к их недвойственному истоку, к их трансцендентному началу. Шаманскую функцию психопомпа, проводника души в ином мире – мире смерти, Коркут не отбрасывает, а переносит на другой уровень. Человеческой душе музыка Коркута раскрывает ее истинную природу, ее истинное, внутреннее «Я» по ту сторону жизни и смерти.

Таким образом, Коркут может рассматриваться как «внутренний мастер», «внутренний учитель», «истинный, внутренний, бессмертный центр» человеческого существа, тот, кого в гностицизме называют «внутренним человеком», в исламе – Кадиром, Хидром, в буддизме – «внутренним Буддой». Мифологические близнецы или пара друзей, один из которых смертен, а другой бессмертен, в эзотеризме толкуются как символы человеческой души и ее бессмерт-

ного «Я», «внутреннего друга», «самости» <sup>72</sup>. Таковы Диоскуры, таковы Арджуна и Кришна «Бхагават-Гиты». В таком плане А. Фоллерс толкует и дружбу Энкиду и Гильгамеша. Для алхимиков «внутренний друг» выступает в символе Камня, Философского камня, о котором наиболее проникательные писали: «Поймите вы, сыны мудрости, что этот безмерно драгоценный Камень кричит вам: «Защити меня, и я защищу тебя. Дай мне то, что мне принадлежит, чтобы я смог помочь тебе». И еще: «Эта трансформация во мне самом – не трансформация личности, но превращение того, что во мне смертно, в то, что бессмертно. Оно стряхивает смертную оболочку, которой я являюсь, и пробуждается к собственной жизни; оно поднимается на солнечный баркас и может взять меня с собой» <sup>73</sup>. «Выбери в качестве своего Камня того, благодаря которому коронуются короли, а целители исцеляют своих больных, ибо он близок к Огню» <sup>74</sup>.

По описаниям А. Диваева, вплоть до XX века на берегу Сырдарьи лежал огромный камень, почитавшийся как надгробие Коркута. В традициях многих народов существует представление, что могила, останки духовно реализовавшегося человека, сохраняют связь с высоким духом покойного. Отсюда христианская традиция почитания мощей святых и индуистский обычай не кремировать, а хоронить святых, с тем, чтобы последующие поколения могли найти духовную помощь. Вполне возможно, что на берегу Сыра действительно находилось место успокоения последнего тенгрианского пророка. Но более значимым является символизм этого камня как первой ипостаси Коркута, находящейся на границе возникновения времени и бытия, как напоминания о договоре, как символа чести и преданности. Кроме того, в кельтской традиции, параллели которой с тенгрианством иногда поразительны, камень символизирует «пуп» – центр земли.

В уже упоминавшемся иранском эзотерическом тексте первый среди Ангелов, Ангел-Камень, хранивший договор между Богом и Адамом, был превращен Богом в прекрасную белую жемчужину и сброшен на землю, чтобы напоминать Адаму о его обязательстве и о его предательстве. Адам находит жемчужину, но не узнает ее. Тогда по повелению Творца жемчужина начинает говорить, напоминает Адаму о Божественном договоре. К Адаму возвращается память, он целует жемчужину и возобновляет свой договор. В мире, отданном Тьме, жемчужина превращается в Черный камень, который Адам на своих плечах приносит из Индии в Аравию, к месту будущего храма в Мекке. В пути изнемогающему под тяжестью камня Адаму помогает нести его ношу ангел Джабраил (символизм которого очень близок к коркутовскому, как уже отмечалось). Суфии говорят, что каждый человек повторяет произошедшую некогда на небесах драму. Ангел-Камень внутри человека приносит обязательства Богу, а внешний человек предает его. Паломники в Мекке целуют Камень Каабы так же, как Адам целовал брошенную ему из рая жемчужину. Цель паломничества сынов Адама – заново открыть тайну Черного Камня, вспомнить свою истинную природу, достигнуть своего собственного Центра – внутреннего Ангела-Камня. «Тогда Черный Камень превратится обратно в белый Жемчуг, сигнатуру Рая, в Ангела или Имамат внутри человека» <sup>75</sup>.

Камень Каабы имеет аналог и в христианской традиции. Чаша Святого Грааля – чаша Тайной вечери, в которую была собрана позднее кровь Христа, истекавшая из его ран, была высечена из камня – изумруда, некогда находившегося во лбу первого из ангелов – павшего Люцифера. Камень этот был в раю у Адама и остался там при изгнании его. Сиф перенес этот камень на землю. Р. Генон проводит параллель между жемчужиной во лбу Шивы, символизирующей «третий глаз» – чувство вечности (Камень тенгрианства также символизирует вечность), и изумрудом во лбу Люцифера. Высеченная из камня чаша Грааля иногда предстает

<sup>72</sup> См. Юнг К.Г. Душа и миф. Гл. «О возрождении». С. 282–284.

<sup>73</sup> Там же. С. 274.

<sup>74</sup> Там же. С. 273.

<sup>75</sup> Тайна Черного Камня и мотив жемчужины // Философская газета. С. 11.

как каменная Книга, или же говорится о надписи, высеченной Христом на чаше, что заставляет вспомнить о каменных скрижалях Моисея и древнем обычае тюрков высекать надписи на скалах.

Легенда о Граале представляет связующее звено между кельтской друидической традицией и историческим христианством. По мнению Р. Генона, последние друиды – хранители уходящей из мира кельтской традиции – сконцентрировали в ней то знание, которое не должно было исчезнуть вместе с ними, и передали его традиции, которой предстояло сохраниться. Знания о Камне, первой ипостаси Коркута в тенгрианстве, и иранская легенда об Ангеле-Камне, белой жемчужине, ставшей Черным камнем Каабы, точно так же представляют связующее звено между исторически более ранними традициями нашего региона и исламом. Но какая извечная тайна скрывается в том, что Камень тенгрианской традиции символизирует верность, преданность Всевышнему, тогда как камень, из которого была высечена чаша Грааля, выпал из лба главы восставших против Господа ангелов? Ведь и в том, и в другом случае речь идет именно о Первом среди Ангелов (первой ипостаси Коркута).

Чаша святого Грааля становится невидимой, недоступной людям, что символизирует исчезновение, удаление от нашего мира символизируемой ею традиции, возвращение ее к Истоку, Началу знаний и бытия. Не так ли и Коркут становится тем, о ком «нельзя сказать, что он жив, и нельзя сказать, что он мертв»: воды Сырдарьи подмыли берег, и Камень упал в воду. Но искать его надо, как утверждает казахская сказка, не внизу, в реке, а вверх, в гнезде Самрук на вершине Байтерека, а точнее, в своем сердце. Гнездо Самрук, как и «золотой зародыш» индуизма, космическое яйцо <sup>76</sup>, из которого рождается наш мир, представляет начало, центр и вершину, место нахождения бессмертной духовной сущности. Гнездо Самрук – сердце нашего мира. Чаша вообще и наполненная кровью Спасителя чаша Грааля в частности символизируют сердце человека – его собственный центр и вершину, то место, где скрывается его Камень – бессмертная сущность, связывающая (как и «третий глаз») с вечностью. Степные каменные балбалы – наши каменные «баба» – предки держат на уровне сердца в чаше ладони жертвенную чашу.

Связь «небесного камня», являющего «сгусток сакральности», с духовным статусом человека отмечается в разных традициях. У австралийцев, например, куски кварца считаются «застывшим светом», отколотым от небосвода – трона Всевышнего существа. Во время шаманского посвящения неопит «глотают» кристаллы кварца, старые шаманы «втирают» их ему в тело. Именно «застывший свет» дает шаману его сверхъестественные возможности. Неопит окропляется «святой и могущественной водой», которая воспринимается как жидкий кварц <sup>77</sup>. У тюрков упавший с неба магический камень, с помощью которого вызывается дождь, называется «жады-тас» – «магический камень», «камень памяти». Среди казахов была широко распространена вера в «шамшырақ тас» («камень-светильник»). Несколько легенд о шамшырақ-тас приводит Б. Жусупов в книге «Жидели-Байсын күйлері» в связи с анализом кюя Усенаторе «Шамшырақ». «Шамшырақ тас», излучающий яркий свет в ночи, может находиться во рту у змеи, у гигантских сомов, у бобров, то есть у существ, жизнь которых связана с водой. По легендам, обладатель «шамшырақ тас», обычно вожак, держит его в зубах, освещая дорогу для своей стаи. По мнению исследователя, «шамшырақ-тас» символизирует вечные ценности – сакральную силу, красоту и благородство, человечность и щедрость <sup>78</sup>.

Само выражение «шамшырақ», распространенное и в казахском бытовом языке, имеет корни в исламском эзотеризме, в частности в школе Сохраварди, где имеет значение «солнечное, рассветное озарение» («шемс-ишракья»). Представления о шамшырақ-тас имеют множе-

<sup>76</sup> С. Кондыбай реконструирует этот космогонический миф в тюркских мифах о прародине.

<sup>77</sup> Элиаде М. Шаманизм. С. 108.

<sup>78</sup> Жусупов Б. Жидели-Байсын күйлері. 2000. С. 144.



ство параллелей в традициях разных народов. Средневековая европейская алхимия часто обращается к символу Философского камня. Этот Камень «...известен всем людям... он находится во всех вещах, созданных Богом», «...Камень приносят нам рыбы и птицы», «...из него ключом бьет вода вечности»<sup>79</sup>. Философский камень символизирует истинное, внутреннее «Я» человека, его называют «внутренним другом», «внутренним мастером» и идентифицируют с Меркурием, Мудрецом, Учителем, Хизром, Христом. В алхимических трактатах содержится обращение к адепту: «Превращайтесь из мертвых камней в живые Философские камни», что означает пробуждение к истинной жизни, актуализацию божественного бессмертного начала, скрывающегося в смертной оболочке. Философский камень означает преодоление противоположностей, выход за рамки дуальности, парадоксальное состояние целостности, совершенства, и тем самым сакральности и Бога»<sup>80</sup>. Освещающий дорогу во тьме камень – первая ипостась преодолевшего дуализм жизни и смерти Коркута, Черный камень исламской традиции и Философский камень средневековых алхимиков представляют три версии одного мифа. Характерно, что Философский камень нужно найти и узнать в презренном предмете, услышать его голос, вызывающий к человеку о помощи, в то время как в казахской легенде гигантский сом или змея в ночи при свете шамшырак-тас нападают на человека. Если в алхимическом процессе акцент делается на медитативность, долгий процесс самоочищения, то для овладения шамшырак-тас нужны отвага и мужество.

В разных традициях существо, связанное с водным или подземным миром, обладает небесной драгоценностью, что символизирует присутствие божественного начала (духа) в смертной оболочке (теле). Такой символизм характерен и для гностического «Гимна жемчужине».

Вообще, мотив, когда земноводное животное обладает небесной драгоценностью, можно считать таким же архетипическим, как и мотив проглатывания солнца животным, символизирующим тьму и хаос. В сущности, это тот же миф, но на микрокосмическом или, точнее, на духовном уровне. Цитатой этого мифа является мотив добывания сокровища, какой-либо ценной вещи из-под воды, например, эпизод «Ер-Тостика», когда тулпар Шалкуйрык со дна моря добывает казан. Здесь казан как аналог чаши представляет символ сердца – вместилища бессмертного духа, высшего «Я».

К.Г. Юнг вслед за Гераклитом разрабатывает очень интересную для нас мифологическую тему: когда дух слабеет, он спускается с огненной вершины и становится водой. В эпоху, когда дух находится уже не вверху, а внизу, является не огнем, а водой, путь души, взыскующей духа – своего потерянного отца, ведет к воде. К.Г. Юнг описывает типичное сновидение протестантского пастора: «он спускается по склону к лежащему в темном, глубоком ущелье озеру. Он приближается к берегу, становится темно и жутко; внезапно на поверхность воды налетает порыв ветра... Дорога ведет сновидца к воде, полной тайн, к воде, одухотворенной ветром, этим “духом, который дышит, где хочет”»<sup>81</sup>. Если, по Юнгу, огненный дух превращается в воду, то в символизме христианского обряда крещения женская вода, духовно оплодотворенная мужским огнем Святого Духа, дает второе – духовное – рождение крестящемуся.

Коркут, чьими ипостасями являются и огонь, и вода, и ветер, играет, плавая на реке. Казахские музыканты в фольклоре также играют у воды. В казахской традиции музыкант-неофит получал посвящение-благословение в бурную ночь именем Нуртоле. Уже отмечалось, что миф о Нуртоле можно рассматривать как миф о Спасителе, световом человеке, борющемся с силами хаоса. Было показано также, что миф этот может рассматриваться и как инверсия общечеловеческого мифа о Божественном ребенке-музыканте, появляющемся из океана. Нур-

<sup>79</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 239.

<sup>80</sup> Там же. С. 239.

<sup>81</sup> См. Юнг К.Г. Божественный ребенок. С. 263.

толе («дитя света») может рассматриваться и как небесная драгоценность, скрытая на дне моря. Но не змеи захватили его там (как в большинстве мифов), а он сам удерживает их очарованием своей музыки. Если попытаться подойти к этому мифу как к Гераклитовскому, странность его становится еще более очевидна. Нуртоле – дитя света, но и огнедышащие змеи во главе с крылатым многоглавым драконом также являются очевидными символами духа. При этом духа не ослабшего, а чересчур сильного: своим дыханием дракон разжигает многочисленные пожары на земле, свернувшийся вокруг юрты огненный дракон аналогичен огненной печи духа, в которой без всякого вреда для себя находятся Христос и преданные ему отроки. Миф о Нуртоле не укладывается и в структуру символизма крещения, также достаточно распространенного: огненный дракон – символ духа и фаллический символ – погружается в воду. Следовало бы ожидать рождения младенца от союза огня и воды. Но...

Миф о Нуртоле – одна из интригующих загадок казахской традиции. Отдельные элементы его вполне типичны, поэтому и сам миф создает обманчивое впечатление одной из версий общераспространенного архетипического мифа. Но это совсем не так.

## Раздел 2

### Природа, означенная человеком

#### Глава 1

#### Природа в тюркской кочевой традиции

*Индийцы созерцают ангельские Сущности  
и божественные Качества посредством разного рода  
животных и феноменов природы.*

**Фритьоф Шюон**

*В глубокой медитации вы знаете,  
что деревья равны вам,  
что все животные, птицы и камни равны вам.<sup>82</sup>*

**Бхагван Раджниш Ошо**

*Этот мир – в Боге.  
И нет Бога вне мира, сотворенного Им...  
В медвяном ночном дожде я вижу Бога, верю в Него.  
Я верю в родник, бегущий с горы.  
Я верю в вольный ветер, веющий в степи...  
Вне этого для меня нет Бога <sup>83</sup>.*

**Аскар Сулейменов**

...В храме или в супермаркете – человек всегда остается самим собой, вера человека не может быть больше его самого, и довольно часто приходится видеть, как религия становится предметом потребления, объектом торговли, орудием манипулирования или способом компенсировать комплекс неполноценности. Мы можем быть мусульманами, атеистами или агностиками, но помнить о сокровенном – это значит всегда быть согретым теплом очага, зажженного тысячи лет назад.

Тенгрианская традиция отличается от эсхатологической религии Последнего Откровения манифестационизмом: Высшее начало в этой традиции манифестирует, проявляется, воплощается в мире. Ислам же придерживается креационизма: Бог творит мир из ничто, оставаясь трансцендентным, абсолютно удаленным от него. Человек, в свою очередь, как наместник Аллаха на Земле поставлен над тварным миром.

Эзотерический (суфийский) ислам стремится смягчить этот жесткий креационизм, по-своему интерпретируя кораническое «Я ближе тебе, чем твоя яремная вена» (50:16). Да и антропоцентризм ислама ставится под вопрос хадисами вроде следующего: «Муравей укусил одного из великих пророков древности, и пророк повелел сжечь жилище муравьев; тогда Бог открылся ему, говоря: тебя укусил муравей, но ты сжег тварей (таких же, как ты сам), которые праздновали во славу Господню» <sup>84</sup>.

И все-таки суфию Идрис Шаху не нравится этимология слова «суфий» от «суф» – «шерсть», связанная с животным символизмом и напоминающая о шерстяных, точнее, войлочных одеяниях и одеяниях из шкур суфийских дервишей средневековья.

---

<sup>82</sup> Перевод Зиры Наурзбаевой. – Ред.

<sup>83</sup> Перевод Зиры Наурзбаевой. – Ред.

<sup>84</sup> Изречения Мухаммада. Исламабад: Академия Дауа, 1994. Изреч. № 46.

Вернемся к нашей теме. Тюркская культура охотников, скотоводов и воинов не просто хорошо знает жизнь природы из повседневных наблюдений, но и остро ощущает интуицию единства всей органической жизни, сотворенного мира, всех существ, которые, как и человек, рождены для жизни и смерти. Кажется, писатель-натуралист Сетон-Томпсон сформулировал парадоксальную мысль: «Нет человека добрее, чем настоящий охотник, тот, кто охотится ради пропитания, а не ради забавы». Любовь такого охотника к живой природе – это не абстрактный принцип, а постоянное состояние человека, который воочию видит радости и трагедии из жизни зверей, понимает, что и сам он в любой момент может оказаться чьей-то добычей.

И все-таки, слушая казахские кюи о животных и птицах, невозможно избавиться от ощущения: тонкое знание поведения животных, откровение единства органической жизни и братства в смерти – это еще не все. Есть нечто более глубокое и сильное в отношении кочевников к природе, что заставляет наших «друзей» из среды академического российского востоковедения морщить «арийские» носы: «Тюрки еще не выделились из природы».

М. Элиаде, всегда выступавший против цивилизованного третирования древних традиций «неисторических» народов, напрямую связывает животный символизм христианства (в котором евангелисты, например, символизируются зверями и птицами) с подобным символизмом «охотничьих» религий древности, основной чертой которых является «мистическая солидарность между человеком и животным».

Анализируя шаманский костюм, изображающий зверя или птицу, а также обычай шамана имитировать голоса и повадки птиц и зверей, М. Элиаде отказывается рассматривать это явление как одержимость (психическое заболевание) или как регрессию к более низкому биологическому уровню. «Язык животных является только вариантом «языка духов», тайного шаманского языка... Присутствие духа-помощника в облике животного, диалог с ним на тайном языке или воплощение шамана в этого духа-животного – это дополнительные доказательства того, что шаман способен покинуть свое человеческое состояние, т. е. что он может «умереть»... Каждый раз, когда шаману удастся проникнуть в образ бытия животного, он как бы восстанавливает ситуацию, существовавшую в те далекие мифические времена, когда еще не произошел раздел между человеком и животным миром»<sup>85</sup>.

Разговор шамана с животным, их дружба – это мистическое явление, составляющее доэкстатическую фазу ритуала. «Шаман не может покинуть свое тело и отправиться в мистическое путешествие, пока не обретет, благодаря своей близости с животными, непосредственность и блаженство, которые недостижимы в его мирской повседневной жизни. Полученные в результате дружбы с животными существенные переживания выводят шамана из общего состояния «падшего» человечества и позволяют снова войти в *illud tempus*, описанное райскими мифами»<sup>86</sup>.

Образы казахского Жеруюка, где жаворонок вьет гнездо на спине у овцы, и христианского рая, в котором мирно сосуществуют лев и ягненок, восходят к одному представлению. В этом ключе следует понимать и скифский звериный стиль, и многочисленные «животные» метафоры тюркской традиции, и иерогамию (священный брак) героя-первопредка с волчицей, змеей или лебедью в тюркских генеалогических легендах и эпосах, и казахские «звукоподражательные» имитационные кюи о птицах и животных.

Как считает М. Элиаде, поведение шаманов, если рассматривать его с их собственной точки зрения, есть проявление высшей духовности, выражающее последовательную идеологию немалого величия. «Мифы, на которых построена эта идеология, принадлежат к самым прекрасным и глубоким мифам из существующих; это мифы о рае и падении, о бессмертии изна-

<sup>85</sup> Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София. 1998. С. 77.

<sup>86</sup> Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М.: REFL-book. 1996. С. 67.

чального человека и его беседах с Богом, о происхождении смерти и открытии духа (в любом смысле этого слова)»<sup>87</sup>.

Шаман владеет тем же искусством, что и Соломон / Сулейман, в исламе признаваемый пророком. Он знает язык животных, прежде всего язык птиц, то есть он познает тайны Природы, обретает пророческие способности. Иначе говоря, человек может вступить в общение с животным, растительным или минеральным миром, только вернув себе состояние райского Адама, человека до грехопадения, знавшего имена всех сущностей.

Овладевая языком животных или птиц, подражая им, человек вступает в диалог не просто с конкретным живым существом, равным ему по происхождению, но и с высшей реальностью.

Традиционалист, исследователь ислама и других традиций Ф. Шюон, оставивший цивилизованный мир и отказавшийся от своего имени, чтобы провести последнюю часть жизни среди индейцев-сиу, цитирует письмо Джозефа Э. Брауна: «Для тех, кто смотрит на традиции краснокожих со стороны или глазами образованного разума, часто бывает трудно понять их пристрастие к животным и озабоченность по поводу всех вещей во Вселенной. Но для этих людей, как и для всех традиционных людей вообще, каждый сотворенный объект является важным просто потому, что им известна метафизическая связь между этим миром и миром реальным. Ни один объект для них не есть то, чем он кажется, но является лишь тусклой тенью Реальности. По этой причине каждый сотворенный объект есть *wakan*, т. е. священный, и обладает силой в соответствии с благородством той духовной реальности, которую он отражает... и каждый объект вызывает уважение, поскольку особая сила, которой тот обладает, может быть передана человеку, ибо всякая вещь находит себе двойника в человеческой душе»<sup>88</sup>.

Ту же истину индуизм понимает так: существует множество миров, связанных между собой через центр, подобно тому, как бусины нанизаны на нить или кольца детской пирамидки надеты на ось. В нашем мире человек является субъектом, способным познать себя и мир, реализовать архетип Царя мира, отождествиться с его Центром. Но эта способность является виртуальной, ее реализует лишь тот, кто движется по Пути инициации, основная же масса людей, особенно в нашу эпоху, не реализуется духовно, оставаясь на периферии реальности. В других мирах не человек, а иные существа или природные феномены являются субъектами. Миры могут сообщаться друг с другом только через ось, своими центрами. Соответственно, человек способен вступить в контакт с другими мирами, только реализовав свою субъектность, встав в Центр мира.

Поэтому шаманы на первом этапе своего путешествия в духе отправляются к Центру мира, к Мировому Дереву, а уж затем по вертикали оси попадают в верхние или нижние миры. Миладж пророка Мухаммада построен по этой же двухступенчатой модели: с периферии мира к его Центру, а затем вверх по Оси. Коркут поздних легенд, побывав во всех углах мира, возвращается к центру мира – на Сырдарью. Здесь, плывая по реке, он исполняет кюи, при звуках которых замирают животные и весь мир, останавливается время.

Казахские музыканты – наследники Коркута – не просто имитировали в музыке повадки, движения и голоса гуся, лебедя, верблюдницы, соболя, медведя, собаки, скакуна и т. д. Являясь людьми Традиции, прошедшими духовную инициацию, они за жизнью существ нашего мира проникали другую реальность, угадывали, расшифровывали надчеловеческий священный смысл, проекциями которого на человеческий план являются обычные животные, птицы или стихии. Они «глазом сердца» прозревали качества, силы и аспекты, отражением которых являются эти существа и феномены. Таким образом, Камень способен одарить человека своей

<sup>87</sup> Там же. С. 77.

<sup>88</sup> Шюон Ф. Очевидность и тайна. М.: Номос, 2007. С. 109.

надежностью и постоянством, Волк – неукротимостью и верностью в дружбе и любви, Гусь – жертвенностью и храбростью, Лебедь – чистотой и высотой помысла...

Наверное, вершиной казахской традиционной музыки о природе является кюй Таттим-бета «Саржайлау». По словам кюйши и писателя Таласбека Асемкулова, этот кюй воспекает не конкретную «золотую летовку» нашего физического мира, а красоту и гармонию мира, недоступного земному человеку. Подтверждением такой интерпретации кюя является утраченная в устной передаче техника этого произведения, построенная на постоянном использовании не чистых тонов, а  $\frac{3}{4}$  – тоновых и обыгрывании тембра. Среди известных широкой аудитории мастеров шертпе-кюя лишь Магауя Хамзин сохранил отголоски первоначального образа кюя.

Индийский суфий и музыкант Хазрат Инайят Хан в своей работе о воспитании детей пишет: «Для умственного развития ребенка величайшее значение имеет знакомство с природой. Его не следует облекать в форму урока; это следует делать во время дружеской беседы. Расскажите ребенку о растениях, деревьях, насекомых, птицах, животных... Это пробуждает его интерес, и это развивает его знания, это углубляет его чувство природы; позже это достигает кульминации в пробуждении способности общаться с природой, что является главным для каждой души в ее духовном развитии. Душа, не близкая к природе, пребывает вдали и от того, что мы называем духовностью...»<sup>89</sup>.

Цитируемые строки были написаны в начале XX века. Запертые в городах, наши дети как никогда в истории человечества далеки от природы. Многие никогда не были в диком лесу, не видели свободно текущего ручья, не собирали диких ягод или урюка, не гладили овец или жеребят и не копались в огороде. И даже оказавшись в горах или в степи, дети часто остаются мыслями в ТВ и компьютере, не воспринимая открывшийся мир, как заслуживающий их внимания. Быть может, кюи о животных, наряду с лучшими передачами, Animal planet или National geographic, например, – это последнее для наших детей окно в «царство Природы, рассматриваемой как величавое, беспредельное и чистое одеяние Божественного Духа»<sup>90</sup>.

## Глава 2

### Символизм горы-матери и курганы-оба

Обычай сооружать на возвышенности из камней *оба* (обо, обаа, оваа) – столбы, пирамидообразные груды – широко распространен на территории расселения тюрко-монгольских народов. Зафиксирован он, как свидетельствует З. Аминев, и у башкир<sup>91</sup>. Оба имеют множество функций. Они являются дорожными и пограничными знаками, отмечают места поклонения и жертвоприношения духам земли и воды.

Некоторые *оба* легенды связывают с войной, военным походом, прощанием с родной землей, символом которой является виднеющееся издали пограничное *оба*, и возвращением на родину, с памятью о павших воинах. Например, в Кыргызстане широко известна легенда о перевале Санташ (счетные камни). Отправляясь в очередной поход, Тамерлан повелел своим воинам взять по камню и кинуть их в одну кучу. И сложилась из тех камней высокая гора. Когда же войска возвращались из похода, захотелось ему узнать, сколько воинов у него осталось. Приказал Тамерлан оставшимся воинам забрать по камню из первой кучи и сложить рядом вторую. Вторая гора оказалась куда меньше первой. В советское время археологи обнаружили, что один из курганов на перевале является могильником, относящимся к сако-усуньскому периоду.

<sup>89</sup> Хазрат Инайят Хан. Очищение ума. М.: Сфера, 1999. С. 154.

<sup>90</sup> Шюон Ф. Очевидность и тайна. С. 115.

<sup>91</sup> Аминев З.Г. Культ священной горы древних тюрков *Ötükän* и его следы у башкир // Этногенетические проблемы и этническая история башкир. Уфа, 2006. С. 28.

Т. Асемкулов приводит информацию своего наставника Жунусбая Стамбаева (1891–1973, Восточный Казахстан) о том, что насыпные холмы *оба* остались в казахской степи со времен кровопролитных войн прошлого. Похоронить десятки тысяч трупов – дело сложное, тем более у кочевников существовало табу на рытье земли. Поэтому после победы казахи складывали вместе, в один огромный холм, тела своих воинов, а сверху обкладывали их в несколько слоев камнями (тела противников-калмыков оставались в степи неприбранными в соответствии с ламаистским обрядом). Также существовал обычай после годовой тризны «ас» соорудить *оба*, складывая в одну грудку кости жертвенных животных и обкладывая их камнями<sup>92</sup>.

Эту этнографическую информацию подтвердил в устном разговоре знаток старины Ахметхан Бекен (1956 года рождения, уроженец китайской части Тарбагатай). Возможно, она является отголоском не казахско-калмыцких войн, а более древних времен. Однако бесспорно то, что и она, и легенды о «счетных камнях», под которыми обнаруживаются древние захоронения, имеют не только прагматический, но и древнейший мифологический подтекст.

В ортодоксальной науке тюркские насельники Великой степи не признаются генетическими и культурными наследниками саков и скифов – создателей известных в археологии курганов. Однако тюрки четко отличают природные возвышенности от скифских курганов, которые они называют также «*оба*». Множество курганов, в которых археологи обнаружили древние захоронения, задолго до того признавались священными у местного тюркского населения. Например, Куль-Оба в Керчи, царские курганы Кырык-Оба в Западном Казахстане, Караул-Оба и Тепе-Оба в Крыму. Историк Е.В. Власова, перечисляя названия керченских курганов: Юз-Оба (Сто холмов), Дорт-Оба (Четыре холма), Кара-Оба (Черный холм), Алтын-Оба (Золотой курган) и т. д., отмечает: «Характерно, что термином «*оба*» отмечены лишь те холмы, на вершине которых находились насыпные курганы с древними захоронениями»<sup>93</sup>. В Казахстане многие родовые кладбища расположены на склонах древних курганов-*оба*, как бы утверждая преемственность традиции.

Суть этой традиции можно объяснить следующим образом. Земледельческие по преимуществу народы отождествляют погребенного в земле человека с посеянным зерном, которое прорастет из матери-земли. Курганное погребение характерно для кочевников, в частности для тюрков. Захороненный в насыпном кургане покойник находится в символическом плане не под землей, а в горе, внутри горной пещеры / полости. О символизме горной пещеры, полости внутри горы как о пространстве зарождения жизни, о лоне Великой Праматери в последние годы независимо друг от друга писали два казахских исследователя мифологии – С. Кондыбай (1968–2004) и А. Кажгали улы. Для С. Кондыбая этот образ и понятие «канг / кен» (пространство, полость) – маркер тюркской мифологии от древнейших времен и до наших дней.

Историк Ю.А. Шауб, приводя геродотовское описание скифских святилищ Ареса (огромных груд из связок хвороста с воткнутым в вершину мечом), отмечает: «Что касается скифских алтарей Ареса, то они, вероятно, восходят не столько к почитанию гор, общему для индоевропейского мира, сколько к культовым сооружениям типа обоо или оваа тюркоязычных народов Сибири»<sup>94</sup>. Культ гор свойственен не только индоевропейцам, да и ареал распространения *оба* далеко не ограничивается Сибирью. Однако российский исследователь заметил важное сходство в принципе создания древних скифских святилищ и описанных в тюркской этнографии *оба* (отметим, что и описываемый Ю. Шаубом культ почитания меча у скифов близок не индоиранским культам бога войны, а культу меча, реконструируемому С. Кондыбаем на материалах современного тюркского фольклора<sup>95</sup>). У скифского святилища приносили в

<sup>92</sup> Эсемқұлов Т. Бастырма / Эсемқұлов Т. Шығармалары. Т. 5. 2016, 150 б.

<sup>93</sup> Власова Е.В. Открытие кургана Куль-Оба // «Пантикапей. Боспор. Керчь». Материалы международной конференции. 2000. С. 32.

<sup>94</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н. э.). СПб, 2007. С. 136.

<sup>95</sup> Кондыбай С. Мифология предказахов. Кн. 4 / Пер. с каз. яз. З. Наурзбаевой. Алматы, 2008. С. 283–304.

жертву военнопленных, тюркские оба также были местом жертвоприношения. Если скифское святилище венчает меч, то вершина оба раньше была отмечена копьем или шестом.

Такая структура – возвышенность, увенчанная символом Мирового Дерева, – анализируется А. Кажгали улы. Он опровергает устоявшееся в мифологии мнение В.Н. Топорова о Мировой Горе как варианте трансформации Мирового Дерева. «...Мировое Дерево, а также все его алломорфы, символизирующие мужское начало в самых различных обликах – кола, посоха... – являются производными, то есть вторичными элементами, сформированными и исторгнутыми из недр первичной материи, роль которой исполняет тело Великой Праматери – Горы»<sup>96</sup>. Семя, оказавшееся во чреве Великой Праматери или же Великой Горы, выйдя из него, обращается в Великого Героя, символом которого и является Мировое Древо (посох, меч, копье) на вершине горы.

Итак, курган – это не просто образ мира мертвых. Оба с шестом или копьем на вершине являет образ Великой Матери-Горы и рожденного ею Сына-Героя, но каково семя, из которого вырастает Герой? Еще из классической работы А. Сагалаева и соавторов «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» нам известно, что кость для тюрков является средоточием жизни, ее семенем, именно поэтому казахи вплоть до XX века собирали кости покойников в родовые оссуарии «сагана там»<sup>97</sup>.

Таким образом, захоронение-оба символизировало Великую Гору-Праматерь, которая из костей павших воинов возродит новых героев, подобных обожеествляемому скифами Мечу или Копью (отождествление воина и его оружия). Камень, чаще всего являвшийся материалом для сооружения оба, в тюркской мифологии символизировал, в частности, первоматериал творения, источник жизни, материнское лоно, то есть и этот символизм имел прямое отношение к образу Великой Праматери<sup>98</sup>.

### Глава 3

#### Кочевое скотоводство как ментальный фактор

М. Элиаде отмечал, что «природа представляет собой нечто, обусловленное культурой», что так называемые «законы природы» варьируются в зависимости от того, что понимают под «природой» народы той или иной культуры. М. Элиаде также разрабатывал мысль о том, что каждое явление, в особенности вид культурной деятельности (или его отсутствие), отражается на менталитете того или иного народа, создавая определенные ментальные структуры, выражающиеся затем в мифах и ритуалах.

Рассуждая о влиянии земледелия на человечество, он отмечал: «Ход истории определило не изобилие пищи и не демографический взрыв (связанные с освоением земледелия. – З.Н.), а скорее, теория, которую человек вывел, открыв земледелие. Основным уроком для него стало то, что он увидел в зерне то, чему он выучился при работе с ним, то, что он понял, наблюдая слияние семени с землей. Земледелие дало человеку Откровение о фундаментальном единстве всей органической жизни; отсюда – аналогии между женщиной и полем, между половым актом и посевом, отсюда же – более глубокий, интеллектуальный синтез: ритмичность жизни, смерть как возврат к единству и т. д.»<sup>99</sup>.

Кочевники не были чужды результатам этого осмысления земледелия. Свидетельством тому образ матери-земли, а также фундаментальное табу на вскапывание земли и тому подобные действия, рассматривавшиеся как инцест. Этот запрет настолько силен и древен, что рож-

<sup>96</sup> Кажгали улы А. Органон орнамента. Алматы, 2003. С. 334.

<sup>97</sup> Сейдимбек А. Суйек косу // «Рух-Мирас». № 4 (7), 2005. С. 5.

<sup>98</sup> Кондыбай С. Мифология предказахов. Кн. 3. С. 166–170.

<sup>99</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 331.



путы – потомки ушедших в первой половине 1 тыс. н. э. в Индию скотоводческих племен саков и гуннов – сохранили его в течение полутора тысячелетий в неизменном виде, несмотря на коренное изменение образа жизни на новой родине. Раджпуты – строители и обитатели каменных крепостей – были вынуждены прибегать к разного рода уловкам, чтобы оправдать рытье защитных рвов вокруг своих крепостей (сами они, разумеется, эту работу не делали).

Из земли возрастает трава – корм для скота, и все-таки для кочевников земля – не столько рождающее, сколько пожирающее лоно. Объясняя скифский обычай орнаментировать подошвы обуви, А. Кажгали улы пишет: «Так как подошвы всадников были всегда открыты взорам тех, кто был обречен стоять на земле, наверное, можно было бы истолковать узор на подошвах как указание на дистанцию, разделяющую и отделяющую грифона (всадника-воина. – З.Н.) от пешего... Главной целью являлось всяческое избегание кочевником непосредственного контакта с землей. Одна из основных функций орнамента – апотропейная (охранительная). Потому скифские мужчины и женщины никогда не сидели на полу, т. е. на голой земле. Они сидели на украшенных орнаментами войлоках и коврах... Умирая, человек становится частью земли, прахом. Но доколе он способен передвигаться в пространстве, человек жив... Причем передвигаться не по земле, а над землей, верхом...»<sup>100</sup>.

Отсутствие земледелия – это не только отсутствие крестьянской привязанности к конкретному «своему» клочку земли (см. нашу статью «Казахи – гости на родной земле?»), но и во многом отличающийся мифологический образ матери, другое представление о зарождении жизни и о смерти. Древнетюркская Умай часто трактуется как небесная богиня, на поле брани она принимает души погибших храбрецов, чтобы унести их в воинский рай. Плодородие, *күт* – души детей и детенышей домашнего скота даруются свыше. Скотоводы сакрализуют молоко: материнское молоко разлито в космосе, молоко небесной кобылицы проливается дождем на землю (см. главу «Семь ипостасей Коркута», а также подробный разбор символизма молока и грудного вскармливания в Книге третьей «Мифологии предказахов» С. Кондыбая). «Ақ» – белое – молочные продукты рассматриваются как сакральное небесное начало, на это представление накладывается исламское понятие Хақ – Истина, одно из имен Аллаха.

Анализируя в статье «Единая тюркская мифологическая система» эпос «Козы-Корпеш – Баян-сулу», эпизод, где мать Козы препятствует сыну в его стремлении отправиться на поиски нареченной невесты, Т. Асемкулов указал на присутствие мотива инцеста. Рассуждения Э. Фромма об инцестуальных связях и о кровосмесительной по своей сути привязанности к матери, которая естественным образом перерастает в любовь-зависимость к своей земле, к семье, роду, народу, позволяют лучше понять масштаб проблемы, которая все еще требует осмысления, сравнительного анализа кочевой и оседлой ментальности в нашей этнопсихологии. Пока очевидна прямая связь кочевничества с нашей переимчивостью, незащищенностью от ассимиляции.

Своеобразие отражения в нашей традиционной культуре «связанного с земледелием Откровения» – это лишь одна сторона вопроса. Гораздо более важной и неочтенной в теоретическом плане является проблема влияния скотоводства и кочевничества на ментальный синтез кочевых народов. Один из аспектов этой большой проблемы был рассмотрен в нашей статье «Ерттеу – седлание коня. Понятие культуры и культурогенез в мифологии тюркских кочевников». С. Кондыбай рассматривает конкретное деяние, связанное с приручением, седланием коня («ер ету», «ерттеу»), и его дополнительное, мифокультурное значение, определяемое значимостью коня для кочевников. Неоседланная неприрученная дикая лошадь символизирует дикость, отсутствие Ар/Ер, хаос. Приручение коня, изобретение седла, седлание коня, нанесение тавра (тамги) – исчезновение хаоса, принятие неких правил, законов, появление культуры и письменности...

<sup>100</sup> Кажгали улы А. Казахские пиктограммы. Алматы, 2009. С. 87.

Эта концепция С. Кондыбая очень важна, так как понятия «культура», «мәдениет» этимологически и по значению непосредственно связаны с земледелием, оседлым, городским образом жизни, а потому в строгом смысле не могут применяться к кочевникам-скотоводам.

По предположению Т. Асемкулова, кочевое скотоводство постепенно возникает из охоты, как результат развития существующего в природе симбиоза стадных копытных животных и хищников, следовавших за миграцией огромных табунов травоядных. Особенно выразительно эта тенденция прослеживалась в этнографии североамериканских индейцев – обитателей прерий, следовавших за стадами бизонов и охотившихся на них. Бизоны настолько привыкали к постоянному присутствию людей, старающихся без нужды не беспокоить их, что самки бизонов позволяли доить себя женщинам.

Различие между таким охотничьим образом жизни и выпасом казахами полудиких табунов лошадей малозначительно в рамках рассматриваемой нами проблематики. Весной во время великой охоты «улуг ау» весь народ превращается в загонных охотников, а дикие животные Великой степи – в скот, собираемый народом охотников-скотоводов в одном месте для сортировки и массового забоя. К тому же охота как самоценный образ жизни продолжает артикулироваться в казахской классической культуре до последнего периода. Герой эпоса «Камбар-батыр» прямо говорит о себе как охотнике, а не пастухе.

Не выкорчевывание диких растений и посадка культурных, а полудикий выпас, охрана, регуляция передвижений и численности, клеймение (освоение в смысле кодирования) созданных Всевышним животных – это специфика кочевого скотоводства. Если для оседлой культуры природа становится чем-то диким, неосвоенным, подлежащим освоению – огораживанию, выкорчевыванию и пр., то для кочевников (выводящих новые породы скота путем длительной селекции естественных изменений, добывающих оптимального травостоя перемещением скота) она сохраняет статус имеющей собственные, независимые от человека, равные с ним права и происхождение. Поэтому еще в начале XX века в казахской степи бродили миллионные стада сайгаков – естественных соперников домашнего скота за питание.

Для тенгрианства травинка, сайгачонок, муравей и человек в абсолютном смысле перед лицом общего для всех Творца равны, а природа, мир в целом – божественен и совершенен. Несмотря на однозначно привилегированное положение человека, подобное отношение к окружающему миру присутствует и в исламе. Согласно некоторым хадисам, убитый безвинно воробей будет в Судный день свидетельствовать против своего убийцы. Одному из великих пророков древности, сжегшему муравейник, «открылся Бог, говоря: «Тебя укусил муравей, но ты сжег тварей (таких же, как ты сам), которые праздновали во славу Господню)»<sup>101</sup>.

Вообще говоря, монотеизм, по мнению М. Элиаде, характерен именно для скотоводческих народов. Для многих архаических земледельческих народов роль мужчины и полового акта в зачатии потомства остается долгое время скрытой, возникают самые фантастические теории зачатия женщиной ребенка (на патриархальном этапе у земледельческих народов появляется представление о дожде – небесном семени, оплодотворяющем землю), соответственно, формируется архетип всепорождающей Великой Матери, имеющей периодически умирающего и возрождающегося под землей сына-мужа. Для скотоводов же роль самца-производителя в продолжении жизни и охране своего косяка известна из непосредственных наблюдений, соответственно, рано возникает и постоянно актуализируется архетип единого Отца, творящего, защищающего и одновременно наказывающего.

Скотоводческий цикл не ограничивается одним годом, как у земледельцев, поэтому скотоводам свойственно более масштабное временное восприятие (см. работы докт. искусствоведения, проф. А. Мухамбетовой о 60-летнем цикле тенгрианского календаря), историчность

<sup>101</sup> Изречения Мухаммада. Исламабад. Академия Дауа, 1994. № 36, 46.

мышления, вопреки широко цитируемым у нас штампам западных номадологов об «отсутствии чувства времени у номадов».

В повседневной жизни мы привычно не замечаем одну из уникальнейших особенностей нашей культуры: высокое развитие эпосов, исторических преданий, наличие генеалогий-шежире, причем не только у правящих или аристократических, но и у обычных казахских родов (хотя обычных родов у казахов практически нет, все «аталы» – роды, имеющие предка и место в общей генеалогии, в какие-то периоды истории являлись правящими у тех или иных народов Евразии). Необходимо дистанцироваться, чтобы оценить эту нашу особенность.

Каждый раджпутский клан имел свою историю, непрерывную генеалогию, дополнявшуюся историческими преданиями, эпическими песнями, исполнявшимися на праздниках представителями особых каст генеалогов. «Само существование этого жанра источников для Индии – редкость. Раджпуты ценили свою историю»<sup>102</sup>. «Раджпутские исторические и героические песни и сказания очень многочисленны; на их основе были составлены исторические хроники отдельных кланов и кул. Уместно сказать, что сама по себе историко-биографическая традиция раджпутской культуры – явление уникальное для Индии, если иметь в виду характерное для мировоззрения древних и средневековых индийцев вполне индифферентное отношение к истории... Раджпуты – народ с развитым чувством времени, с чувством истории. Память о подвигах и деяниях предков наполняла великим смыслом жизнь каждого раджпута, который ощущал себя хранителем традиции, звеном в цепи поколений»<sup>103</sup>.

Е.Н. Успенская источником такого интереса к истории считает постоянный риск, чувство опасности, сопровождавшее жизнь раджпутов-кшатриев, заставлявшее их, в отличие от остальных индийцев, особо ценить красоту каждого мига скоротечной жизни. Этот фактор, несомненно, присутствует как в культуре раджпутов, так и в воинской культуре тюркских кочевников. Но не менее весомым фактором было стремление потомственных скотоводов селекционировать не только лучшие породы скота, но и лучшие породы людей (у арабов, как известно, родословные книги породистых скакунов представляли драгоценное родовое наследие).

Точные генеалогии «были абсолютно необходимы для поддержания брачных контактов внутри раджпутской общности»<sup>104</sup>. Из своей степной жизни раджпуты принесли идею запрета браков между родственниками до седьмого колена по линии отца и до пятого колена по линии матери, хотя в реальной жизни имели место и кросс-кузенные браки. Вообще, интересно коренное отличие принципа селекции у тюрков-кочевников от других народов Евразии. Как известно, выведение высокопородистого скота обычно основано на близкородственном скрещивании. Точно так же и аристократические фамилии, например, Европы, грешат близкородственными браками, часто ведущими к вырождению. Кочевники же Великой степи руководствуются пословицей «Текті айғыр өз байталына шаппайды» («Породистый жеребец не покрое кобылку из своего потомства»).

Эта противоположность подхода к селекции связана, во-первых, с отношением к природе как к чистому, сильному, возрождающему и обновляющему истоку в одном случае и как к чему-то неприемлемому, требующему преодоления и запрета, – в другом. Во-вторых, речь идет о широком базисе для селекции, богатом наборе признаваемых «качественными» генов у кочевников и отсутствии такого базиса у оседлых народов.

В сущности, второй фактор сводится к первому. Казахи, чтобы улучшить боевые качества и выносливость кавалерии, всегда имели возможность скрестить своих лошадей с их предками – дикими лошадьми-тарпанами, вольно пасущимися в степи. Европейцы, вывозя дорогих

<sup>102</sup> Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. М., 2000. С. 45.

<sup>103</sup> Там же. С. 124.

<sup>104</sup> Там же. С. 45.

породистых лошадей из Аравии, не имели такой возможности, точнее, не воспринимали ее (дикие лошади до сих пор существуют в неосвоенных человеком европейских ландшафтах). Франко Кардини в «Истоках средневекового рыцарства» указывает, что предками рыцарей были воинственные восточноиранские (разумеется, с его точки зрения) кочевники, пришедшие в Европу во время Великого переселения народов. А. Дугин говорит о преобладающе степном происхождении европейской аристократии. Аристократические европейские роды, ведущие свое начало от кочевников Великой степи, были озабочены сохранением «чистоты» своей крови в генетически чуждой среде. Для самих тюрков такой проблемы не существовало, так как каждый «аталы» род имел точную генеалогию и признавался породистым (о смысле выражения «черная кость» в значении «основной, древний, главный, старший, наибольший род» см. нашу статью «Берег белой кости»).

Разумеется, свою роль играл и кочевой образ жизни, предполагающий более широкий пространственный масштаб, больший круг контактов, а также и архетип Отца.

Интересно, что если европейцы говорят о «чистоте крови», о «голубой крови», то у тюркских народов существовало представление о том, что кровь (а также зачастую творческие способности) человек наследует по линии матери, а по линии отца наследуется «кость». Кость считается эссенцией жизненной силы рода, у алтайских тюрков род так и называется «сеок» (ср. каз. «сүйек»). Казахи до исторического времени сохраняли обычай «собираания костей» умерших членов рода в родовой усыпальнице-саганатаме<sup>105</sup>. Саганатам состоял из двух комнат: покойника клали в переднюю комнату, когда через определенный период времени кости очищались от мяса, их через небольшое отверстие переносили в заднее помещение. Тело погибшего в походе аламана по возможности также привозили на родину, в дальних походах тело погибшего воина старались закрепить высоко на дереве, чтобы на обратном пути доставить кости воина-родича в родовую усыпальницу.

Этот обычай, по всей видимости, восходит к тотемному мышлению. Все члены рода составляют единый организм-тотем, и чтобы этот род-тотем мог самовоспроизводиться, возрождаться, необходимо сосредоточить в одном месте жизненную силу рода в виде костей умерших его членов, это своеобразное семя рода.

Вообще говоря, тюрки – охотники, скотоводы и воины, хорошо знавшие устройство тела человека и животного, – создали особый анатомический код для описания не только родственных отношений, но и мира в целом. В качестве примера можно упомянуть широко известное «бауыр» – «печень», «кровный родственник», «кости» юрты – ее деревянный остов. При анализе эпоса «Кобланды» мы продемонстрируем символизм слова «туяқ» – «копыто» в значении «отпрыск», «наследник рода». Казахские распространенные выражения «қабырға қайысу» (букв. «ребра вогнулись» – о горящем человеке), «қабырға майысу» (букв. «ребра выгнулись» – о беременной женщине), «буыны қатқан жоқ» (букв. «суставы не отвердели» – о подростке, чье формирование не завершено), «омыртқасы жеткен жоқ» («позвоночник не вырос до конца» – также о юном существе) – это все наше духовное наследие, в контексте которого творение Евы из ребра Адама у семитов-скотоводов выглядит вполне закономерным.

В работе «Мифоритуальные основания казахской культуры» мы доказывали, что тотем – это не просто животное-родоначальник, а форма осмысления мира, космоса. Расчленение жертвенных животных использует анатомический код как для оформления социальных структур, когда род осмысливается как единое тело, так и для оформления пространственно-временной структуры вселенной. Вообще говоря, идея жертвоприношения, так же как идея возникновения вселенной из расчлененного тела жертвы, очевидно, возникает именно в среде скотоводов. Поэтому в Библии Бог принимает агнца, принесенного в жертву скотоводом Авелем, но отклоняет растительную жертву земледельца Каина.

<sup>105</sup> См. статью А. Сейдимбека «Сүйек қосу» // «Рух-Мирас», 2005 № 4 (7).

Гуманистический психолог Э. Фромм с немалой долей ужаса и весьма пристрастно обсуждает особый тип насилия – «архаическую жажду крови. При этом речь идет не о насилии психопата, а о жажде крови человека, который полностью находится во власти своей связи с природой... Речь идет об опьянении жизнью в своей крайне архаической форме; поэтому человек, после того как он достиг на этой архаической почве соотношения с жизнью, может вернуться к высшему уровню развития, а именно к утверждению жизни через собственную человечность. При этом следует здесь иметь в виду, что эта склонность убивать (уравновешенная готовностью быть убитым. – *З.Н.*) не то же самое, что любовь к мертвому. Кровь тождественна здесь эссенции жизни»<sup>106</sup>.

Эту тему мы подробнее рассмотрим в статье о теме смерти в жизни и искусстве воинской касты, здесь же хочется просто отметить: смерть и погребение в земле как возвращение к матери и возрождение к новой жизни – это земледельческий архетип, так в земле умирает и возрождается зерно, этот архетип прослеживается и в культуре наших предков: древние погребения в позе зародыша, сказки, в которых главный герой должен зарыть в землю кости животного-покровителя, чтобы обрести покровительство в новой форме, богатство и т. д. Но собственно кочевой архетип – это не смерть-возрождение, иначе, реинкарнация, а смерть как кульминация жизни, ее апофеоз, вознесение на принципиально другой уровень.

Все еще актуальный казахский обычай «сыбаға», когда определенные фрагменты туши сохраняются для угощения определенных лиц, исходя из взаимных отношений родства, или порядок подачи блюд с определенным размещением муше на тоях, так же как и обычай угощать детей бараньими ушами, языком и др. с определенными присказками, сказки о том, как бедняк умно разделил тушку гуся и т. п. – все это рудименты коллективной трапезы – жертвоприношения тотема.

Проанализированные С. Кондыбаем в Книге третьей «Мифологии предказахов» сказки о старухах с зооморфными рудиментами (например, с «птичьей или костяной ногой»), о трех калекках, которых эта старуха проглатывает и возрождает здоровыми, о расчленении этой старухи, в косточке своего мизинца спрятавшей героя-музыканта, так же как и представления о лишней кости у прирожденного шамана, о шаманской инициации, когда духи расчленяют будущего шамана, меняя ему некоторые органы, – все это и многое другое, например, русские сказки о Кощее Бессмертном и Бабе-яге Костяной Ногe, есть наше наследие, осколки анатомического кода, созданного охотниками и скотоводами. Ранее упоминалась гипотеза о происхождении сакрального отношения к числу семь от семи шейных позвонков.

Подведем итоги. Если земледелие, по словам М. Элиаде, дало человеку Откровение о фундаментальном единстве всей органической жизни (аналогии между женщиной и полем, между половым актом и посевом), отсюда же – более глубокий, интеллектуальный синтез: ритмичность жизни, смерть как возврат к единству, то скотоводство эту интеллектуальную интуицию единства органической жизни, ритмичности жизни сформулировало совершенно на другом уровне. Оценить разницу можно, сопоставив земледельческий цикл длиной в один год и цикл тенгрианского календаря в 60 лет.

Анатомия и физиология животного (и человека) являются гораздо более сложными, чем строение и функционирование растения, к тому же индивидуальная (а для скотовода каждое животное даже в многочисленном табуне или отаре имеет индивидуальный облик и характер) и коллективная жизнь животных представляет, как минимум, не менее богатый материал для наблюдений, чем вегетативный цикл в земледелии. Поэтому неудивительно, что у наших предков возникает не просто представление о единстве органической жизни, возвращении в смерти к единому началу, но представление о сложных структурах, взаимодействии взаимосвязанных и соподчиненных частей единого организма, их иерархии, о равновесии и гармонии их дея-

<sup>106</sup> Фромм Э. Душа человека. М., 1998. С. 43–46.

тельности. Эти представления о системности переносятся с уровня отдельного живого организма на родовой коллектив, человеческое сообщество, природу и мир в целом

Еще один интересный аспект ментальности тюрков-кочевников раскрыл физик Д. Маджиджонин в великолепном (и во многом спорном, разумеется) этическом эссе «Логика Небесного Закона»: «Можно предположить, что развитию сложных понятий доверия у кочевников предшествовало развитие технологии приручения животных, которые включают значительные элементы доверия между человеком и зверем. Скотоводы разработали удивительно сложные симбиозы между людьми и другими видами... Во всех этих случаях степные кочевники вырабатывали приемы проявления доверия к другим биологическим видам, что требовало умения мыслить за этих сильно отличающихся «других». Конечно, другой человек – это не животное. Но сложные навыки приручения наверняка помогли скотоводам лучше понять и себя, и других людей, а главное – вообще осознать важность правильной системы доверия».

В нашей статье «Культура и образование в дегуманизирующемся мире» среди особенностей интеллекта, определяемых спецификой казахской традиционной культуры, указывалась «способность интуитивного познания иерархически выстроенных, находящихся в состоянии сложного равновесия систем», целенаправленное развитие которой в нашей системе образования могло бы стать эффективным орудием нации в мировой конкуренции. Характерные для казахской культуры особенности интеллекта, семиотической деятельности (о семиотической природе казахской культуры более подробно см. монографии А. Кажгали улы «Органон орнамента» и «Ою и ой» и мою диссертацию «Мифоритуальные основания казахской культуры») сохраняются в нашем сознании на генетическом уровне и зачастую проявляются бессознательно.

Если такие, на генетическом уровне определяемые возможности интеллекта, проявляющиеся бессознательно, исследовать специально и в процессе воспитания и образования ребенка развивать их целенаправленно, можно было бы достичь феноменальных результатов. Воспитанный таким образом человек мог бы не просто успешно реализовываться в информационном обществе, не утрачивая свои человеческие качества, но и достиг бы уникальных результатов в науке, в частности в исследованиях искусственного интеллекта.

Известно, что казахи – талантливые музыканты и не менее талантливые математики. А если осознанно развивать интеллект и интуицию ребенка, формировать личность, одинаково влюбленную в красоту казахского кюя и в красоту математики – как проявление единого вечного духа?..

## Глава 4

### «Где моя родина?» – диких гусей я спросил...

Отопление еще не включили. В доме холодно и сыро, а за окном пасмурная и ветреная аркинская осень, которую впервые в казахской поэзии описал Абай: «Сұр бұлт түсі суық каптайды аспан...» Серая марь летит над домами на восток, подгоняемая астанинским ветром. Высоко в небе пролетают то стаи голубей, то одинокая ворона, а всего пару недель назад в небе Астаны можно было увидеть клинья гусей. Наверное, они летели с гнездовий где-то в Кургальджино, над которым уже не жжет «солнце Азии». Из колонок звучит кюй Жунусбая Стамбаева «Қоңыр қаз» – «Дикий гусь»...

Такова казахская судьба в XX веке. Сначала в детском саду слушать сказку о гусях-лебедях, по приказу Бабы-яги преследующих девочку с ее братцем, затем в школьные годы вслед за лучниками Черного принца в историческом романе Артура Конан Дойля «Белый отряд» повторять: «Я пью за родину диких гусей!» Что-то магическое было в этих строках средневековой застольной песни английской солдатни для казахского домашнего ребенка, и в сердце звучали вновь и вновь слова «за родину диких гусей...»

Гораздо позже я узнала, что казахи этих самых диких гусей называют «қоңыр қаз» (а в слове «қоңыр» – целая философия) и считают своим тотемом, почти не разделяя в этом аспекте гусей и лебедей, иногда именуемых «белыми гусями». Образ этих птиц в казахской мифологии проанализирован подробно Серикболом Кондыбаем (см. его «Мифологию предказахов», Книгу четвертую – пятый и шестой разделы). Гуси-лебеди в различных генеалогических легендах о Калша Кадыре, о Баба Тукти Шашты Азизе, об Асане Кайгы и др. оказываются праматерями казахов, существуют также многочисленные легенды о рождении крылатых гончих псов Кумай (грифонов) от Ит Ала Қаз. Оказавшиеся в изгнании или в плену герои казахских легенд и эпосов к гусям обращаются с просьбой отнести восточку на родину (правда, не всегда удачно).

Пристальный интерес нашей традиционной культуры и музыки к водоплавающим птицам – гусям, лебедям, уткам – кажется, по меньшей мере, странным. Понятно отношение воинов-кочевников к волкам, к ловчим птицам, о культе которых, об отождествлении кочевого войска с которыми много писалось (например, Г. Симаков, А. Кажгали улы). Но гуси-лебеди в качестве тотема?

Культовый музыкальный инструмент кобыз, созданный легендарным покровителем шаманов и музыкантов Коркутом, воспроизводит очертания лебедя, и лебедю посвящен первый кобызовый күй Коркута. Этот күй настолько древен и архетипичен, что его исполнение Сматаям Умбетбаевым во время гастролей в Югославии в 1981 году заставило подняться с мест и двинуться к сцене, несмотря на сопротивление агентов КГБ, этнических турков – простых рабочих местного автозавода «Застава».

В казахской музыке существует множество инструментальных пьес, изображающих голоса, поведение, движения диких водоплавающих птиц и т. д. Считается, что звукоподражательная музыка характерна для первоначальных примитивных этапов развития музыки, но у казахов не просто сохраняются фольклорные звукоподражательные күйи, эта традиция остается актуальной, продолжает развиваться. Сходу можно назвать такие выдающиеся произведения этого жанра, созданные в XX веке, как «Қоңыр қаз» – «Дикий гусь» Ашимтая (в исполнении Магауи Хамзина) и одноименный күй Жунусбая Стамбаева, күй «Аққу» – «Лебедь» Нургисы Тлендиева.

Образ водоплавающей птицы в тюркской музыкальной традиции можно было бы объяснить ролью гуся (лебедя) как ездового животного шамана у сибирских тюрков. Шаман путешествует в трех мирах – нижнем, среднем и верхнем, а водоплавающая птица летает, плавает, ныряет под воду и передвигается по земле, поэтому ездовое животное шамана, которое изображает его музыкальный инструмент, превращается то в коня, то в гуся. Крылатый белый верблюд желмая, на котором ездят Коркут и Асан Кайгы, – это тот же видоизменившийся в степных условиях лебедь. К тому же лебедь с его длинной и гибкой шеей может заменять на символическом уровне змею.

Все это так, но интерес к водоплавающей птице у кочевников явно не исчерпывается шаманством и музыкальной традицией. Помимо тотемистических легенд можно вспомнить боевой клич степняков «қиқу», воспроизводящий крик гусей и лебедей, от которого даже произошел глагол «қиқулау» – «издавать боевой клич». Этот боевой клич не просто звукоподражание, слог «қу» здесь является частью слова «аққу» – «лебедь», да и взятый сам по себе он может означать «лебедь, птица вообще». С этим кликом, как говорят казахи, гуси в случае необходимости вступают в бой даже с соколом.

По мнению Т. Асемкулова, «гэкку» – это фонетический вариант клича «қиқу», а знаменитая песня Ибрая, использованная в фильме «Кыз-Жибек», – это печальная песня-прощание с былым воинским величием.

Боевой клич степняков запечатлен и в образах древнерусского «Слова о полку Игореве», где русский князь постоянно сравнивается с соколом, а «поганые» половцы – с распуганными

лебедями, и в словах многоопытной комендантши Василисы Егоровны в «Капитанской дочке» А. Пушкина: «Как завижу, бывало, рысьи шапки, да как заслышу их визг, веришь ли, отец мой, сердце так и замрет!»

Так почему гуси-лебеди? Объяснение, как мне кажется, нашлось в работе лауреата Нобелевской премии, одного из основателей этологии – науки о поведении животных Конрада Лоренца «Агрессия или так называемое зло»<sup>107</sup>.

Увлекательнейший текст, в котором биолог рассуждает о природных корнях и функции агрессивности у человека, для нас – потомков воинственных кочевников, возводивших свое происхождение к волку, гусям-лебедям, а также воронам (и даже галкам), – интересен еще и описанием поведения наших тотемов. Несколько страниц специально посвящены дикому серому гусю, тому самому, которого казахи называют «Қоңыр қаз», и его «триумфальному крику». Посвящены потому, что, во-первых, поведение серых гусей специально исследовала одна из учениц Лоренца, а во-вторых, серый гусь считается «самой агрессивной птицей»!

«Как мы знаем, существуют животные, которые полностью лишены внутривидовой агрессии и всю жизнь держатся в прочно связанных стаях. Можно было бы думать, что этим созданиям предначертано развитие постоянной дружбы и братского единения отдельных особей; но как раз у таких мирных стадных животных ничего подобного не бывает никогда, их объединение всегда совершенно анонимно.

Личные узы, персональную дружбу мы находим только у животных с высокоразвитой внутривидовой агрессией, причем эти узы тем прочнее, чем агрессивнее соответствующий вид. Едва ли есть... птицы агрессивнее гусей. Общеизвестно, что волк – самое агрессивное животное из всех млекопитающих; он же – самый верный из всех друзей» (К. Лоренц).

Только животные (и птицы) с сильной внутривидовой агрессией способны на длительные (фактически до конца жизни) персональные отношения – дружбу, любовь, верность, взаимопомощь и взаимоуважение. Иерархия в стае волков существует, но она настолько скрыта взаимной предупредительностью, что у ученых-наблюдателей возникает иллюзия полного равенства и демократии, установить иерархические отношения волков по ритуалу приветствия зачастую просто невозможно!

«Возникает особенно трогательный парадокс: как раз наиболее кровожадные звери – прежде всего волк, которого Данте назвал «непримиримым зверем» (*bestia senza pace*), – обладают самыми надежными тормозами против убийства, какие только есть на Земле...» (К. Лоренц). У волков существует абсолютный тормоз против агрессии, направленной на самок и детенышей, и собаками он унаследован от диких предков, а не привит человеческой цивилизацией!

Как тут не вспомнить казахский идеал мужественного воина, в мирной жизни обладающего «девичьим характером» («қыз мінезді»). Возникает соблазн воспринимать текст К. Лоренца как своеобразную апологию агрессивности! Ученый специально подчеркивает: «Анонимное стаеобразование и личная дружба исключают друг друга, потому что последняя – как это ни странно – всегда связана с агрессивным поведением. Мы не знаем ни одного живого существа, которое способно на личную дружбу и при этом лишено агрессивности».

Описывая коллективную и семейную жизнь гусей (идеальной нормой которой является поистине братская дружба объединенных по праву рождения триумфальным криком индивидов, любовь «с первого взгляда» двухлетних птиц, которая только и позволяет войти в коллектив особи со стороны, и моногамия в течение полувековой жизни), этолог пишет так: «Пожалуй, излишне указывать на аналогии между описанным выше социальным поведением некоторых животных – прежде всего диких гусей – и человека. Все прописные истины наших пословиц кажутся в той же мере подходящими и для этих птиц». Для сравнения: семейная пара

<sup>107</sup> <http://ezolib.ru/6387.html>.



аистов, во многих культурах символизирующая семейное счастье, не только не имеет привязанности друг к другу, но и вообще не узнает друг друга, их семейные узы определены привычкой к одному и тому же гнезду.

В этологии настолько утвердилось представление об абсолютной супружеской верности и моногамности диких гусей, что К. Лоренц возмутился, узнав от ученицы, что в реальной жизни эта моногамность нарушается (чаще всего в случае ранней гибели одного из партнеров). Защищая объект своего изучения, исследовательница выразилась просто замечательно: «В конце концов гуси – это тоже люди!»

Триумфальный крик, который связывает гусей не только в семье, но и в более широком сообществе, состоит из двух фаз: выражение агрессии в отношении реального или воображаемого врага и затем выражение привязанности к своим (при этом в сообщество триумфального крика по праву рождения включаются даже утята, волею экспериментаторов проклюнувшиеся в гусином гнезде, так что «гадкий утенок» Андерсена не мог быть изгнанным из птичника из-за своей непохожести).

Наиболее выразителен триумфальный крик тогда, когда гусь оказывается перед лицом заведомо превосходящего противника и вынужден принять бой. «Узы, связывающие гусака с супругой и детьми, удерживают его на месте и не позволяют бежать, даже если противник вызывает в нем сильное стремление к бегству, а не только агрессивность. В этом случае он попадает в такое же положение, как загнанная в угол крыса, и «геройская» – с виду – храбрость, с какой отец семейства сам бросается на превосходящего противника, – это мужество отчаяния, уже знакомая нам критическая реакция» (К. Лоренц). «Критическая реакция» или нет, но какое мужество требуется «гусю лапчатому», чтобы вступить в бой с соколом!

Кюи о водоплавающих птицах, как и другие произведения традиционной инструментальной музыки у казахов, обычно сопровождаются легендами – иногда общеизвестными, основанными на мифах, иногда личными. История создания кюя «Дикий гусь» Ж. Стамбаева такова. Осенью, готовясь к перелету, дикие гуси убивают ослабленных и больных сородичей. Жесткая необходимость, ведь ослабленный гусь не сможет поддерживать необходимую скорость полета, задержит перелет стаи, создавая для нее опасность (а ведь дикие гуси во время сезонных миграций перелетают через Гималаи). Как-то в камышах кюйши нашел гусыню со сломанным и неправильно сросшимся крылом. Кюйши пожалел птицу и принес ее домой. Вслед за ним прилетел и самец, все лето прятавший в камышах свою самку от расправы стаи. Кюйши уехал в аул привезти необходимые снадобья для лечения. В это время случайно зашедший в дом родственник обнаружил исхудалую больную птицу и из жалости зарезал ее. Ожидавший неподалеку самец, увидев окровавленный ком перьев, догадался о происшедшем и, вскрикнув, на месте умер от горя.

Позже, во время кочевки с джайлау на зимовку, кюйши исполнил своему внуку, как бы утешая ребенка, новый кюй «Дикий гусь», изображающий полет гуся, его движение на воде и гогот.

Признаться, подобные, до сих пор бытующие в устной форме рассказы в форме быличек – об утратившей верблюдонка и беснующейся от горя верблюдице, которую кобызовый кюй заставил успокоиться, заплакать и принять чужого осиротевшего верблюдонка, о сторожевых собаках, сутками во время бурана лаем зовущих заблудившихся в степи путниках, о змеиной орде, живущей под домом народной целительницы-емші и оберегающей ее семью и имущество от посторонних, о царице-змее, умирающей на могиле целительницы, о сурке-отце, с плачем провожающем дочь замуж, – казались отголосками древних тотемических мифов и шаманских легенд, которые, разумеется, возникли не на пустом месте, а на основе наблюдений охотников и скотоводов (следует признать, наблюдений точных, как доказывает работа К. Лоренца).

Тезис М. Элиаде «природа представляет собой нечто, обусловленное культурой» я понимала в том смысле, что наше отношение к природе, сформированное культурными стереоти-

пами, обуславливает ее восприятие, определяет интерпретацию реальной жизни. Несмотря на данные современной науки (присутствие наблюдателя влияет даже на ход физических процессов в микромире и пр.), мысли Т. Асемкулова о том, что свойственные традиционной казахской культуре отзывчивость и доброта влияли на окружающую их природу, что казахские домашние животные обладали особой чуткостью и милосердием, казались экзотическими идеями творческого человека (тем более, что мы – современные казахи – подспудно испытываем давление вегетарианского мировоззрения, для которого все мы – мясоеды – кровожадные хищники).

В традиционализме есть вычурная и сложная теория. Насколько я поняла, суть ее в том, что человек является субъектом данного мира (чаще всего, к сожалению, лишь потенциальным). Проще говоря, в нашем мире человек является разумным существом (существом, которое знает имена и суть всех вещей и существ). Но есть другие миры, в которых эта роль принадлежит определенным видам деревьев, животных или птиц. Деревья, животные и птицы нашего мира не обладают субъектным сознанием, но из других миров, где они обладают таковым, в наш мир на них падает отсвет, их души временами вступают в резонанс с вибрациями далеких миров... Обычному человеку не дано это почувствовать, но миры связаны друг с другом центрами, они, как бусины на нить, нанизаны на мировую ось (или нить сутратмы). Человек, реализованный духовно, отождествившийся с центром мира, через этот центр вступает в контакт с другими мирами.

Так может, именно это осуществляли тюркские шаманы, отправлявшиеся на гусе (или на своем музыкальном инструменте, имитирующем гуся-лебедя) в другие миры? И казахские традиционные музыканты, в обязательном порядке проходившие инициацию, не просто выражали в кюях наблюдения натуралиста, но и рассказывали о реальности, которой нам не дано знать? И казахские воины, избравшие своим боевым кличем крик гуся, а не клекот орла, например, душой были с той «родины диких гусей», которую воспел Жунусбай-кюйши?

Казахский домбрист Жунусбай Стамбаев. Человек, родителей и брата которого живьем сожгли белые, а красные смертельно ранили жену, когда он попытался вывезти семью за кордон. Человек, который сам – зная, что ЧК неминуемо арестует его, – привел трехлетнего сына в советский детдом, чтобы тот, скрываясь вместе с отцом от преследований, не одичал. Человек, от звонка до звонка отбывший двадцать три года в сталинских лагерях – на лесоповале и свинцовом руднике. Он тосковал по родине – играл ночью во сне на несуществующей домбре и напевал кюи днем, а вернулся уже в советский Казахстан, к взрослой замужней дочери, которую в последний раз видел еще трехмесячным ребенком. Человек, который упорно и терпеливо искал ученика и нашел его в своем пятом внуке от дочери, благодаря чему не умерла, выжила целая школа домбровой музыки. Человек, которому посвящены сразу два романа – «Көкбалак» Мухтара Магауина и «Талтүс» Таласбека Асемкулова.

Человек, который, пройдя через столько смертей и боли, через сорок лет каторжного труда, убогой нищеты и забвения, умел сострадать дикой гусыне и заботился о ней, который вернул ей радость жизни в своем кюе «Қоңыр қаз».

Р.С. Завершив статью, заглянула в Интернет и на татарском сайте (<http://www.rt-online.ru/articles/rubric-78/60169/>) случайно напоролась на фразу «“Где моя Родина?” – диких гусей я спросил...» о постановке пьесы Зульфата Хакима «Немая кукушка», посвященной судьбе татарского народа в XX веке...

## Глава 5

### Происхождение собаки, или Ошибка нашей идеологии

Фразы из замечательного советского мультфильма «Маугли»: «А мы пойдем на север!», «Акела промахнулся!» – наверное, уже ничего не скажут нынешним молодым. Но образы бла-

городного вожака волчьей стаи Акелы, кровожадного тигра Шерхана, его прихлебателя шакала Табаки прекрасно иллюстрируют основную идею этой статьи.

Тотемизм волка в традиционной культуре и идеологии наших предков давно стал общим местом не только историко-культурных исследований, но и разного рода размышленческих статей о казахах. Но правда в том, что волки – гордые, храбрые, неукротимые, умные, хитрые, изобретательные, сильные, дружные, терпеливые, непокорные – имеют слишком мало отношения к современному состоянию национального духа. Мы давно уже не те волки, которым покровительствует Тенгри. Мы вообще не волки, а скорее... собаки.

Волк и собака... Казахская пословица гласит: «У собаки есть хозяин, а у волка есть Тенгри». Это о непокорности и самодостаточности волка, которого практически невозможно приручить (в цирках можно увидеть представления со львами и тиграми, но не с волками), одомашнить, который «сколько его ни корми, все в лес смотрит». Этой теме непокорности, даже неблагодарности волка посвящен один из ранних рассказов М. Ауэзова «Серый лютый».

Ставшая поговоркой собачья преданность хозяину и принципиальная неприручаемость волка, то есть противоположность характеристик генетически близких животных всегда вызывала у меня удивление. Неужели все дело в тысячелетиях совместного существования? – думалось мне. Но ведь из рассказов Джека Лондона мы знаем, что собака с доброй половиной волчьей крови остается все-таки собакой...

Дилетантские мои сомнения развеяла книга Конрада Лоренца «Человек находит друга». Книга написана давно, чуть ли не полвека назад, да и информация, в ней содержащаяся, скорее всего, является открытием лишь для меня – гуманитария. Но поскольку и читатели мои, скорее всего, не зоологи, поделюсь своим «открытием».

Собака происходит не от волка, а от шакала!

Разумеется, ничего плохого в этом нет. Джеральд Даррелл так описывает шакалью стаю, что просто умиляешься. Вообще, человеческие оценки диких животных, связанный с ними символизм страдают, мягко говоря, односторонностью. Кто-то из этологов на эту тему высказался так. Есть животные, у которых стаю возглавляют самки, эти доминантные самки охотятся, но к добыче первыми получают доступ детеныши и недоминантные особи. И есть хищники, у которых охотятся самки, но первыми доступ к добыче получают доминантные самцы, затем охотницы, а слабые члены стаи довольствуются остатками (если таковые имеются). В первом случае речь идет о гиенах, символизирующих у людей подлость и предательство, во втором – о львах, символе благородства и царственности. В этом контексте точность тюрок в восприятии животного мира удивительна.

Вернемся к нашей теме. К. Лоренц реконструирует ситуацию одомашнивания собак. Первобытное племя привыкло к тому, что их ночную стоянку окружают шакалы, поедающие отходы. Сами по себе шакалы не опасны для взрослых людей, да и огня они боятся, а польза от них несомненна, так как чуткие звери реагируют на приближение крупных ночных хищников и невольно предупреждают людей об опасности. Эту пользу племя оценит лучше, оказавшись в незнакомой местности без сопровождения «своей» шакальной стаи. Мужчинам приходится по ночам по очереди бодрствовать, вслушиваясь и всматриваясь во враждебную тьму. И однажды умный вождь (или шаман), заметив позади приноживающуюся к человеческим следам шакальную стаю, несмотря на возражения голодных охотников, оставил на тропе кусок мяса, а потом еще один... Так постепенно шакалы привыкли к «своему» племени, по ночам они «стерегли» стоянку, а днем следовали за охотниками. Еще через несколько тысяч лет возглавляющая стаю опытная самка помогла охотникам вернуться на скраденный след...

Большинство европейских пород современных собак ведут свое происхождение от шакалов, и лишь некоторые имеют долю волчьей крови. Этот факт важен для нашей темы. Тут будет уместно привести довольно обширную цитату Конрада Лоренца:

«...Преданность собаки хозяину возникает из двух совершенно разных источников. Во многом она объясняется теми узами, которые связывают дикую собаку с матерью только в детском возрасте, а у домашней собаки сохраняется на всю жизнь и вместе с рядом других моментов способствует тому, что некоторые детские черты характера не исчезают и когда животное становится взрослым. Другой корень преданности заложен в той верности, которая связывает рядовую собаку с вожаком стаи или же возникает из привязанности, питаемой отдельными членами семьи друг к другу. У собак с волчьей кровью этот корень уходит гораздо глубже, чем у потомков шакала, и по очевидной причине: сохранение стаи играет гораздо большую роль в жизни волка, чем в жизни шакала.

Если взять в дом щенка неодомащенного представителя семейства собачьих и растить его как собаку, легко можно вообразить, будто потребность дикого детеныша в заботе и уходе равнозначна той пожизненной связи, которая существует между большинством наших домашних собак и их хозяевами. Пленный волчонок обычно бывает робким, предпочитает темные углы и явно боится пересекать открытые пространства. Он в высшей степени недоверчив к незнакомым людям... Он уже с рождения весьма склонен кусаться от страха, но к хозяину волчонок привязывается и полагается на него точно так же, как щенок. Если речь идет о самке, которая при нормальном ходе событий, вырастая, начинает воспринимать самца-вожака как «хозяина», опытным дрессировщикам иногда удается занять место такого вожака в тот период, когда детская зависимость самки сходит на нет, и таким образом обеспечить себе ее привязанность и в дальнейшем... Но того, кто воспитывает волка-самца, ждет неминуемое разочарование – как только волк становится взрослым, он внезапно перестает подчиняться хозяину и держится абсолютно независимо. В его поведении по отношению к бывшему хозяину не проявляется ни злобы, ни свирепости – он по-прежнему обходится с ним как с другом, но ему больше и в голову не придет слепо повиноваться хозяину, и, возможно, он даже попытается подчинить его себе и стать вожаком. Учитывая силу волчьих зубов, не приходится удивляться, что эта процедура иногда приобретает довольно кровавый характер.

Если шакал в основном ест падаль, то волк – настоящий хищник, и зимой нуждается в помощи своих собратьев, охотясь на крупных травоядных – его единственный корм в эту пору года.

...Результаты охоты зависят от взаимной поддержки в те минуты, когда ее членам удастся затравить дичь. Строгая организация стаи, беззаветная преданность вожаку и безоговорочная взаимная выручка – вот необходимые условия успешного выживания этого вида в тяжелой борьбе за существование.

Такие волчьи свойства полностью объясняют сущность весьма заметных различий в характере «шакальих» и «волчьих» собак – различий, очевидных для всех, кто по-настоящему понимает собак. Первые относятся к своим хозяевам как к собакам-родителям, вторые видят в них скорее вожаков стаи и ведут себя с ними соответственно» (К. Лоренц).

А теперь главный вывод, ради которого мы предприняли этот пространный экскурс в этологию. «Покорности инфантильной шакальей собаки (относящейся к хозяину как к родителю) у волчьей собаки соответствует гордая «мужская» лояльность, в которой подчинение играет весьма малую роль, а рабская покорность – никакой. Волчья собака в отличие от шакальей вовсе не видит в хозяине чего-то вроде помеси отца и бога. Для нее он скорее товарищ, хотя ее привязанность к нему гораздо прочнее и не переносится с легкостью на кого-нибудь другого. Это «однолюбие» развивается в молодых волчьих собаках весьма своеобразно – в определенный момент детская зависимость от родителей четко сменяется взрослой преданностью вожаку стаи, причем это происходит, даже когда щенок растет в изоляции от себе подобных, а «собака-родитель» и «вожак стаи» воплощены в одном человеке».

В соседней России тенденция сворачивания демократии в общественно-политической жизни страны сопровождается многочисленными рассуждениями о третьем пути, о потреб-

ности в «сильной руке», о патерналистских настроениях народа, о русской тоске по «царю-батюшке» и пр. У нас такие дискурсы не приняты по многим причинам, лишь время от времени осторожно забрасывается мысль об особом национальном варианте демократии. Но на практике государственная идеология реализует именно патерналистскую модель по принципу «спасибо партии родной за наше счастливое детство».

Интересно, кто-нибудь предварительно проводил исследования – насколько эта модель отвечает внутренним потребностям казахов? Если сравнивать, то в русском менталитете действительно важное место занимает образ отца, часто обожествляемого: «царь-батюшка», «бог и царь», «отец солдатам» (он же часто «полкан», то есть присутствует мотив собаки), в криминальной сфере – «пахан». Кстати, симптоматично то, что главным героем популярного фэнтези на русском материале, написанного профессиональным историком и этнографом М. Семеновой, является Серый Пес, противостоящий... Волку.

В тюркской культуре отец почитаем, но роль лидера часто отдается старшему родственнику – «аға». В традиционной жизни часть важных функций отца берет на себя «нағашы» – дядя по матери, старший зять (даже существует поговорка «жаман әкеден жаксы жезде артық» – «хороший муж старшей сестры предпочтительнее плохого отца»), сверстники отца («әкең өлсе де, әкеңнің көзін көрген өлмесін» – «если и умрет отец, пусть не умрет знавший его»), старший брат, называемый в таких случаях «көке».

Конечно, все это не означает умаления роли отца, однако часто братские отношения акцентируются в ущерб отцовско-сыновним, при этом с акцентом на происхождении от одного отца. Например, повторяющаяся в вариациях легенда гласит: после разгрома воин бежит, посадив на коня единственного сына, на дороге он видит оставшегося без коня брата. Со словами «Бөтен әкеден туған аттан түс» («Рожденный от другого отца, слезай с коня»), он ссаживает сына и спасает брата. Есть и другая формула этой архетипической легенды, ставящей кровнородственные отношения выше семейных уз, чувств мужа и отца: «Қатын жолда, бала белде» («Жена – на дороге, сын – в чреслах»). Идущая с древнетюркских времен казахская традиция престолонаследия предполагает передачу власти не от отца к сыну, а от старшего брата – к младшему, от младшего брата – к сыну старшего брата и т. д. в пределах родственного клана. В современной музыке песен о «жан-аға» едва ли не больше, чем об отце. Да и в сленге покровителя, главу клана и пр. называют не как-нибудь, а именно «ағашка».

Если мы – современные казахи – уже не волки, а собаки, то все-таки собаки со значительной долей недавней волчьей крови, а следовательно в стайной (общественной) жизни у нас есть потребность не в фигуре бога-отца, а в личности вожака – «первого среди равных», товарища, возглавляющего иерархию благодаря только лишь личным качествам. Нам внутренне близка не рабская покорность, а гордая лояльность. И когда устои общественной жизни позволяют сохранять личное пространство и независимость, само- и взаимоуважение, то наша привязанность к лидеру будет гораздо более прочной и действенной, взрослой и ответственной.

Стремление идеологов искусственно удерживать нацию в инфантильном состоянии ведет лишь к тому, что новое поколение обретет привычку вторить шакалу Табаки и радоваться промахам Акелы.

P.S. Эта статья построена не на простой метафоре и не на регрессии, уподобляющей общественную жизнь поведению животных. К.Г. Юнг сформулировал идею об архетипах коллективного бессознательного и предупреждал Европу об опасности Второй мировой войны, связанной с пробуждением архетипа шамана и воина Вотана в душах немецких бюргеров.

## **II. Инициатические мифы и ритуалы казахов**

### **Раздел 1**

### **Инициация и призвание человека в тенгрианстве**

#### **Глава 1**

#### **Понятие инициации**

Как указывает Р. Генон, этимологически слово «традиция» не обозначает ничего, кроме идеи передачи. В ходе долгого употребления в постоянно десакрализирующемся контексте современного мира идея традиции постоянно искажается, утрачивая первоначальный смысл. Изначально имелось в виду то, что было передано от предыдущего состояния человечества до наших дней. И поскольку в традиционном обществе не было профанных сфер жизни, все вещи всегда рассматривались в их непосредственной связи с основными принципами, то и все они имели традиционный характер, подлежали «передаче» в качестве одного из элементов сакрального знания, сакрального образа жизни.

При этом традиция не должна пониматься как нечто закостенелое. При определенных условиях традиция подвергается некоторым временным адаптациям, однако сущность ее, наиболее важные ее положения, фундаментальные метафизические принципы остаются вечными и неизменными. Изменения касаются лишь неких частных форм. При этом изменения эти не носят случайный (как может показаться) характер, но призваны оптимально отражать неизменные принципы в меняющемся мире. Именно существование этой связи с вечными принципами придает смысл идее передачи. Часто профанные концепции и вещи в силу отсутствия такой связи принадлежат лишь сфере временного, изменяющегося, нестабильного, поэтому их «передача» по сути своей не имеет смысла, становится лишь сохранением очередного «предрассудка» или «пережитка прошлого».

Обращаясь к пространственным сравнениям, Р.Генон отмечает существование «вертикальной» передачи, связывающей область сверхчеловеческого и собственно человеческого во вневременном плане, и «горизонтальной», передающей хронологическую последовательность, соединение различных последовательных состояний человечества. Если «горизонтальная» передача предполагает передачу знаний по цепи посвященных, от учителя к ученику, то «вертикальная» передача представляет непосредственную связь человека с высшими состояниями бытия как уникальный случай соприкосновения с эзотерическим знанием «одинокое», без учителя. Точнее сказать, без существующего физически учителя.

«То обстоятельство, что идея передачи настолько значима с точки зрения традиции, что даже дает ей название, только подтверждает необходимость регулярной передачи всего, что относится к области эзотерического и инициатического, которая является самой важной областью традиции в целом»<sup>108</sup>. То есть полнота и жизненность традиции определяются существованием упорядоченного, эффективно действующего института передачи традиции, института инициации (посвящения).

Инициация этимологически означает «вхождение внутрь», «приступание к чему-то»... «Инициация – это эффективное и действительное прикосновение к стихии священного знания, подлинность которого охраняется особой цепью посвященных, т. е. в свою очередь про-

---

<sup>108</sup> Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. С. 65.

шедших инициацию»<sup>109</sup>. «Обычно под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния»<sup>110</sup>. Если А. Дугин дает определение инициации с позиций метафизики, то М. Элиаде выступает в данном случае больше как этнограф, то есть они подчеркивают разные аспекты инициации, но суть ее, как справедливо отмечают оба исследователя, – радикальное изменение статуса посвященного. Иницируемый (посвящаемый) вступает в сферу сакрального знания, представляющего для традиционного общества единственную сферу подлинной реальности. Не прошедший инициацию человек для традиционного общества является не вполне человеком, неким полубессознательным объектом, суть которого исчерпывается его физическим существованием. Лишь прошедший инициацию вступает в сферу подлинного существования.

В общем плане ядро ритуала инициации, представляющего цепь испытаний посвящаемого и передачи сакральных знаний, составляют два основных этапа – смерть и новое рождение (воскресение). Для традиционного мышления вступление в новый мир, новое состояние невозможно без утраты старого, смерти старого мира, точнее, осознания мертвенности своего прежнего существования, утраты иллюзии ложного мира. Смерть в старом состоянии должна увенчаться рождением в новый мир, духовным рождением, рождением в качестве существа духовного, а значит, свободного, рождением свыше или воскресением.

Поскольку Традиция имеет сверхъестественное, трансцендентное происхождение, таковым является и источник ритуалов инициации. Инициация представляет не только реализацию сакрального знания, но и подражание человеком сверхъестественному образцу, деяниям, смерти и воскрешению некоего божественного субъекта. В качестве примера можно привести Элевсинские мистерии древней Эллады, основной миф и сценарий которых известны, сцены из которых зафиксированы в рисунках на керамической посуде и пр. В центре мистерии – миф о богине растительности Деметре и ее дочери Персефоне, ставшей богиней подземного мира, богиней мертвых. Когда Кора/Персефона (используются и другие имена) умирает-уходит на 6 месяцев под землю, Деметра в материнском горе останавливает рост растений. Когда Персефона возрождается к жизни – на полгода возвращается к своей матери, Деметра ликует, и природа оживает. Известно, что участники мистерии, в том числе и мужчины, должны были отождествиться с женской/материнской сутью, предпринять сходжение в подземный мир, к богу мертвых, а затем воскреснуть. Смысл Элевсинских мистерий, представлявших своего рода театрализованное представление, по-видимому, заключается в переживании бесконечности жизни в цепи предок-потомок, более точно, мать-дочь. Но для современных исследователей до сих пор остается непонятой суть мистерий, заставлявшая стремиться к участию в них буквально всех, так что тысячи мудрецов и поэтов оставили восторженные отклики о них: «Смерть не коснется того, кто участвовал в Элевсинских мистериях». Как знание о цепи преемственности это, действительно, банально, обыденно, но для участников это были не слова, а экзистенциальный опыт. «Чудо заставляет людей говорить о нем везде и всюду. О мистерии же молчат. Не в простоте ли секрет всякой истинной и великой мистерии? Не по этой ли самой причине мистерия любит тайну («мистерия» означает «тайна». – З.Н.)? Провозглашенная, она становится лишь словом, замалчиваемая – она остается бытием»<sup>111</sup>.

Можно отметить следующие элементы Элевсинских мистерий как ритуала инициации: во-первых, ритуал представляет собой подражание мифу, жизни и деятельности сверхъесте-

<sup>109</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 66.

<sup>110</sup> Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. С.12.

<sup>111</sup> Кереньи К. Кора // В кн.: Юнг К.Г. Душа и миф. С. 208.

ственных существ; во-вторых, участник ритуала переживает символическую смерть и новое рождение.

Во избежание путаницы еще раз хочется подчеркнуть существующее в подходах этнографии и традиционализма (имеется в виду школа Р. Генона) различие в понимании не сути феномена посвящения, а в классификации ритуалов посвящения. Этнография в целом выделяет два типа, два уровня ритуалов инициации:

1. Возрастные ритуалы, связанные с достижением половой зрелости. Через эти ритуалы, по идее, проходят все достигшие определенного возраста члены традиционного общества. Лишь прохождение этих ритуалов позволяет юноше (девушке) считаться нормальным, взрослым членом общества, имеющим право создать семью, полноценно участвовать в жизни традиционного коллектива.

2. Более высокий уровень – индивидуальные посвящения, связанные с вступлением в тайные общества, братства, посвящением в шаманы и пр.

В концепции Р. Генона Традиция, то есть совокупность сакрального знания в последние периоды нашего цикла, Кали-юги, насчитывающей уже несколько тысячелетий, обязательно разделяется на две части – эзотеризм и экзотеризм. «Экзотеризм представляет собой социально-психологический, упорядочивающий аспект Традиции, т. е. лик Традиции, обращенный исключительно вовне, к людям, и доступный для всех членов традиционного общества без исключения. Эзотеризм, со своей стороны, это сфера чисто духовная. На этом своем уровне Традиция апеллирует к «элите», «избранным», призванным углубиться внутрь сакральных догм и доктрин. Эзотеризм является внутренней стороной Традиции, экзотеризм – внешней»<sup>112</sup>. В соответствии с этим обряды посвящения, вступления в Традицию делятся на две категории:

1. Сугубо экзотерические обряды приема в экзотерические организации, доступные всем членам общества.

2. Обряды приема в эзотерические организации для «избранных».

Именно эти эзотерические обряды представляют, собственно, инициацию для традиционализма. При экзотерическом посвящении основные экзистенциальные и онтологические параметры человека не меняются, но в своих действиях он начинает руководствоваться некими внешними этическими и социальными нормами, внешними по отношению к нему, накладываемыми извне законами. При эзотерическом посвящении радикально меняется сам статус посвященного, он выводится из-под гнета отчужденной фатальности обусловленности, пробуждается к духовному существованию.

Если сравнить эти две классификации, то станет ясно, что для традиционализма обряды взросления не являются инициатическими в строгом смысле слова, а представляют вариант экзотерического обращения. С другой стороны, отмечены случаи, когда члены какого-либо общества в большинстве принадлежат к какой-либо эзотерической организации. Так, например, в северной Африке и Чечне население поголовно с рождения принадлежит к тому или иному суфийскому ордену. По некоторым мнениям, подобная ситуация была характерна и для казахов. Разделение знания на экзотерическое и эзотерическое в достаточной мере условно, связано с ситуацией пребывания мира в нижней части космического цикла. На самом деле истинное знание едино и единственно, варьируется его реализация. Изучаемые этнографами «примитивные» общества пусть на рудиментарном уровне могут нести отголоски отдаленных времен, других периодов космического цикла, когда не существовало разделения эзотерического и экзотерического знания, а следовательно, не существовало разделения ритуалов.

Один и тот же ритуал в разных ситуациях может иметь разный характер. Так, первоначальное христианство представляло сугубо эзотерическую организацию, и обряд крещения,

<sup>112</sup> Дугин А. Конец света. С. 40.



даваемого взрослому сознательному человеку, имел инициационный смысл. После превращения христианства в экзотерическую религию обряд крещения, производимый в большинстве случаев над младенцами, стал чисто экзотерическим обрядом обращения. То есть при исследовании каждого отдельного случая необходимо конкретно рассматривать мифологию и идеологию ритуала, комплекс связанных с ним эзотерических и символических доктрин, по возможности учитывать конкретные духовные влияния, проявляющиеся в ритуале.

Традиционно выделяются два уровня инициации. Первым уровнем инициации является инициатическая смерть в центре плотного мира и переход в мир тонких форм. Этот уровень принято называть «малыми мистериями», «вторым рождением», «психическим возрождением». Второй уровень – это смерть в центре мира тонких форм и выход за его верхний предел, выход за пределы формального космоса, жизни как таковой, переход на высший сверхформальный, сверхиндивидуальный уровень, в мир вечности, небесных архетипов. Это «третье рождение», «рождение в духе», реализация «великих мистерий», ангелического измерения существа.

Это теоретическое вступление, представляющее краткое изложение мыслей вышеуказанных авторов, является не просто введением для читателя в суть малоизвестных у нас понятий. Вступление это было необходимо, чтобы подвести читателя к мысли о том, что никакие разговоры о казахской традиции, духовной культуре наших предков невозможны без исследования данной проблемы применительно к нашей культуре. Эта мысль закономерно завершается вопросом: «Что известно науке об инициации в традиционной казахской культуре?»

Поставленный таким образом вопрос заставляет признать тот факт, что в литературе (по крайней мере, известной нам), посвященной казахской традиционной культуре, эта проблема не ставилась вообще. Лишь этнограф, доктор философских наук Н. Шаханова в монографии «Мир традиционной культуры казахов» в главе «Загадка возрастных классов» приводит ряд сведений об обрядах, маркирующих смену возрастных ступеней. В связи с этим она отсылает к работе 1951 года К.Л. Задыхиной о пережитках возрастных классов в Средней Азии, где обряд первого сажания на лошадь (современное название обряда «ұл тойы» – «праздник сына») относится к пережиточным формам инициации. Приводятся также данные Э.С. Намазова по реконструкции половозрастной стратификации у средневековых огузов: «... В период детства огузы выделяли подпериод, непосредственно предшествующий инициации, в котором проводилась непосредственная подготовка индивида к несению обязанностей воина»<sup>113</sup>. Сама Н. Шаханова выдвигает гипотезу о том, что «Возможно, основными обрядами, маркирующими возрастную ступень отрочества, можно считать обряд «тырнақ алды» («первые ногти» или «начало ногтей»), отмечающий что-то, происходящее в первый раз: первую военную или охотничью добычу, и «тоқым қағар» («встряхивание потника») – в честь первого выезда в дальний путь и т. п.»<sup>114</sup>.

Таким образом, в этнографической литературе речь идет лишь о предположительно инициационном характере тех или иных возрастных обрядов. В этой ситуации сама постановка вопроса о связанных с такими обрядами духовных знаниях неуместна<sup>115</sup>. Конечно, учитывая значимое место шаманства в традиционной культуре наших предков, можно использовать многочисленные исследования феномена шаманства, в первую очередь у М. Элиаде, чтобы продемонстрировать инициационный характер бытовавших в традиционной среде легенд. Кроме того, учитывая генетическую связь традиционной музыки с шаманством, можно попытаться

<sup>113</sup> Цит. по: Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов. С. 144.

<sup>114</sup> Там же. С. 145. Смысл названия обряда «тырнақ алды», возможно, проясняет употреблявшееся еще в античном мире выражение: «По кончикам ногтей узнаю льва».

<sup>115</sup> Изданный в 2004 году, после написания данного текста четырехтомник С.Кондыбая «Арғықазақ мифологиясы» («Мифология предказахов») содержит не только анализ следов инициационных ритуалов в фольклоре, но и убедительную реконструкцию древнетюркских терминов инициации «жет» – «жетпек» – «жетекші» – «жетім» («жетпекші»).

анализировать в том же плане легенды о традиционных музыкантах. Основания для такого анализа заложены в статьях С. Кондыбая «Аруақ хақында» («Рух-Мирас», 2004, № 1) и «Абырой заңы» («Рух-Мирас», 2004, № 2).

В главе «Коркут и духовная реализация» было показано, что в системе тенгрианства Коркут представляет собой аналог «умирающего (или убиенного) божества», сына (ипостаси) небесного бога-творца. Смерть убиенного или погибшего в результате несчастного случая сверхъестественного существа «порождает ритуалы инициации, благодаря которым существование людей получает некоторый высший смысл»<sup>116</sup>. Это божество – первое умершее существо, и оно же приносит смерть людям. На эзотерическом уровне одной из ипостасей Коркута является могила. Смерть представляет собой дар Коркута людям. На фольклорном уровне Коркут бежит от смерти, борется с ней и становится владыкой царства мертвых. М. Элиаде проводит параллель мифа об «убиенном божестве» с мифами о смерти, ниспослании в ад и воскрешении божеств (Осирис, Таммуз, Аттис, Адонис), ставшими позднее ядром мистерийных религий. Если мифы о Коркуте могут быть интерпретированы как в онтологическом, так и в инициатическом ключе (что, как указывает Р. Генон, вполне естественно, так как инициация представляет реализацию в личном духовном опыте метафизического и онтологического знания), то логично возникает вопрос о существовании ритуалов инициации, воспроизводящих миф о Коркуте. Но на этот вопрос по существу ответить мы не можем, по крайней мере, сейчас.

Чтобы объяснить почти полное отсутствие информации об инициации в традиционной казахской культуре, можно сослаться на несколько факторов. Во-первых, это резкое катастрофическое прерывание цепи духовной преемственности казахской культуры в 10–40-х гг. XX в. Речь идет о человеческих потерях во время восстания 1916 года, гражданской войны, массового голода 1920–22 и 1929–33 гг., сталинских репрессий, в годы Второй мировой войны, имевших следствием гибель поколений творцов и носителей традиционной культуры, представителей духовенства. Во-вторых, по своей природе инициационное знание имело эзотерический, закрытый характер, поэтому было бы наивно предполагать, что подобная информация могла быть раскрыта наблюдателю со стороны, этнографу. С другой стороны, устная кочевая культура, природа тенгрианства, выражавшаяся не через вербализованные доктрины, а через неуловимые сторонним наблюдателем знаки – атмосферу присутствия, жест, тембр музыкального инструмента, узор орнамента, также фактически недоступна фиксации.

Даже если какие-то внешние аспекты, символы оказываются зафиксированными, их понимание вне контекста живой традиции является гадательным. Достаточно напомнить о современных реконструкциях Элевсинских мистерий.

## Глава 2

### Инициатический ритуал «Жылан қайыс»

Для реконструкции ритуалов инициации в казахской культуре решающее значение имеет информация Таласбека Асемкулова, опубликованная им в статье «Реконструкция мифологического сюжета: Обряд «Жылан қайыс» («змеиная кожа»)»<sup>117</sup>. Ценность этой информации связана не только с тем, что статья представляет четкое описание однозначно инициационного ритуала, изложенное его участником, но и с тем, что Т. Асемкулов указывает мифологический эквивалент ритуала, то есть воспроизводит символическое содержание ритуала. Кроме того, такой уникальный для казахской традиционной культуры случай сосуществования мифа и ритуала позволяет, как будет показано ниже, реконструировать с достаточной степенью досто-

<sup>116</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. С. 101.

<sup>117</sup> На казахском языке – в сборнике научных трудов НИИКИ в 1998 году и в журнале «Жұлдыз», № 1, 2000 г., на русском языке – в «Вестнике КазАТиСО, № 1, 2002.

верности еще один ритуал, точнее, воспроизведение «Жылан қайыс» на более высоком уровне. Поскольку на русском языке статья была опубликована в малодоступном издании, то мы сочли необходимым для удобства читателей привести пространные цитаты из этой статьи.

«Обряд «Жылан қайыс» («змеиная кожа») некогда был повсеместно распространен в казахской степи. Этот ритуал, представляющий неотъемлемый элемент древней военной демократии казахского народа, с течением времени был или полностью забыт, или же в некоторых регионах сохранился в качестве мифологического рудимента, утратив свое прежнее значение.

Обряд совершался по достижении мальчиком 4-х лет или, как говорят, в возрасте «қоян мүшел» («заячий мушель»). Отец ребенка и аульный кузнец обговаривали день совершения обряда. По обыкновению, это был беспокойный, ветреный осенний день. В назначенный день, ближе к обеду, родители вместе с ребенком приходили в кузницу. Усадив гостей на почетное место, кузнец по обычаю раздувал горн и с грохотом ковал железо. После этого у стены клали воинские доспехи и оружие – по возможности настоящие, в случае отсутствия – бутафорские. Кузнец надевал на себя серый вязанный из шерсти чапан, напоминающий змеиную кожу. После этого приступали непосредственно к совершению обряда. Кузнец становился лицом к мальчику и спиной к доспехам и оружию, расставив ноги. После этого мальчик дважды (туда и сюда) проползал между ног кузнеца. После первого раза на мальчика надевали воинские доспехи, а после второго – воинское оружие. Затем кузнец, подержав ладони над огнем, проводил ими по лицу мальчика. Этим ритуал завершался. Лишь иногда в конце ритуала ребенку давалось новое имя.

В казахской традиционной культуре, как и в культурах многих других народов, кузнечное ремесло и сам кузнец имели особый сакральный статус. Кузнец часто совмещал магические, шаманские функции. Как известно, проползание между ног (варианты: перешагивание через лежащего, проведение младенца между ног) имеет во многих культурах четко определенное значение усыновления и, шире, нового рождения, рождения в новом качестве. Возможно, к таковым можно отнести и казахские обычаи перешагивания женщиной из рода торе тяжело раненных, чтобы они выздоровели, «пропускания ребенка» из семьи, где дети часто умирают, между ног нескольких старух и т. д.

В рассматриваемом нами «кузнечном» ритуале ребенок, по-видимому, символически рождается заново от носителя сакральности. Новое имя подтверждает новый статус и новую сущность мальчика. Ритуал носит, на наш взгляд, четко выраженный инициационный характер. Обряд «Жылан қайыс» представляет собой редкий пример сосуществования обряда и мифа.

В народе бытует следующая легенда о возникновении этого обряда. Очень давно жил на свете единственный сын бедняка. Однажды в степи мальчик услышал слова: «Эй, человек, спаси меня!» Обернувшись на голос, мальчик увидел змею, прижатую камнем. Он освободил ее. И благодарная змея сказала ему:

– Я дочь царя подземного мира Бапы-хана. Ты спас меня от смерти. Я твоя должница. Завтра приходи в это же время на это же самое место.

На следующий день мальчик пришел в назначенное время на оговоренное место, где его уже ждала спасенная им змея. Она повела мальчика в подземный мир. Подземный мир, как говорят, оказался похожим на наш, земной. Там тоже были леса, реки, озера и города. Показав все это своему спутнику, змея привела его в золотой дворец своего отца. Дворец был полон змей, и мальчик испугался их. Змея сказала ему:

– Ты не бойся, они ничего тебе не сделают. Без разрешения Бапы-хана они никого не тронут.

Она подвела мальчика к трону своего отца. Бапы-хан произнес:

– Ты сделал добро моей дочери. Я отблагодарю тебя. Чего ты желаешь?

Мальчик ответил:

– Я буду доволен всем, что бы вы ни дали.

Бапы-хан сказал:

– Если так, закрой глаза.

Мальчик закрыл глаза. Бапы-хан проглотил его и вырыгнул обратно. После этого мальчик оказался полностью одет в железные воинские доспехи. Бапы-хан сказал:

– Еще раз закрой глаза.

Мальчик опять зажмурился. Бапы-хан второй раз проглотил и вырыгнул его. Теперь мальчик оказался полностью вооруженным. Бапы-хан сказал ему:

– Дитя мое, будь доволен этим и возвращайся домой.

Мальчик спросил:

– Почему вы не проглотили меня в третий раз?

Бапы-хан сказал:

– Если я проглочу тебя в третий раз, твое тело и твоя душа превратятся в железо. Ты человек (твоя природа – сущность человеческая), им и оставайся.

Бапы-хан – герой этого мифа – упоминается как хан подземного мира и в мифологической сказке «Ер-Тостик». В казахской мифологии он также является наставником и покровителем кузнечного ремесла и металлургии вообще, ему поклонялись казахские кузнецы. Описанная выше легенда традиционно называется «Жылан қабықты жігіт» – «Джигит, одетый в змеиную шкуру». Имеется в виду, что железное воинское снаряжение – это «шкура», подаренная человеку змеиным ханом. Описанное в мифе проглатывание и вырыгивание – действия, полностью аналогичные ритуальному перешагиванию – проползанию между ногами. Они символизируют усыновление, а в более широком смысле – смерть и новое рождение, пересотворение. Любопытно, что в казахских мифологических сказках героя проглатывает-усыновляет, делая его многократно сильнее, также и Мыстан-кемпир, персонаж, по мнению этнографа Е. Кокеева, связанный с металлургией. В сказке «Ер-Тостик» героя в благодарность за убийство змеи и спасение своих птенцов проглатывает гигантская птица Самрук».

Т. Асемкулов проводит аналогию между образом царя подземного мира Бапы-хана и образами ветхозаветного Змея, подтолкнувшего Адама и Еву отведать плод Древа познания, и дарующей мудрость, знание языков и подземных богатств царицы змей Малике-Маран из «Тысячи и одной ночи». Серикбол Кондыбай в исследовании мифологического символизма змеи у наших предков показывает тотемную природу «Жылан-баба», «Жылан-Бабахана», «Бапы-хана» в мифологии протоказахов. В главе «Орел и Змей» мы показали символизм Змеи как эманации Божественной энергии, создающей мир форм. Как указывает Р. Генон, змея является одним из стабильных символов «Anima Mundi» – «Мировой Души». «Мир «душевного» является областью действия тех космических сил, которые проявляют себя также и в телесном мире, но сами принадлежат области «тонкого» проявления»<sup>118</sup>.

Поскольку в процессе инициации микрокосм духовно становится макрокосмом, его центром, иницируемый расширяет масштаб своей личности до масштабов бытия в целом, инициатические ритуалы всегда воспроизводят космогонические мифы. То есть в мифе «Жылан қабықты жігіт» наличествует по меньшей мере два слоя смысла. Интерпретация мифа в инициационном аспекте дана в статье Т. Асемкулова. Посвящаемый юноша дважды проглатывается и изрыгается Бапы-ханом, то есть дважды умирает и воскресает. Кроме того, это действие, как было сказано, имеет символизм усыновления. В результате юноша становится обладателем сакральных знаний и искусств. Он научается видеть под землей клады и руды, овладевает искусством металлургии и кузнечным искусством. Он также становится обладателем «змеиной шкуры» – металлических доспехов и оружия. По благословию Бапы-хана он становится воином.

---

<sup>118</sup> Генон Р. Очерки священной науки. С. 252.

В этом инициационном символизме мифа можно вычленить два пласта. Во-первых, это общечеловеческий культ Змеи как учителя, дарующего человечеству мудрость, искусства, науки и ремесла. Культ этот был характерен для большинства народов и закончился, по мнению этнографов, 6–7 тысяч лет назад (для традиционализма это знаковая цифра. Если Библия эту дату считает датой сотворения мира, то в индуизме, например, это начало Кали-юги, «железного века»). Поклонение Змею было заменено змееборческими мотивами в разной форме. Во-вторых, в отличие от большинства народов, кочевники Центральной Азии сохранили культ Змея, и с развитием металлургии культ этот дополнился новым смыслом. Змей, точнее, царь змей Бапы-хан становится тем, кто дарует человечеству искусство металлургии, а также доспехи и оружие, а вместе с ними – миссию воина.

Космогонический аспект мифа был рассмотрен в главе «Орел и Змей». Змея символизирует энергию тонкого мира, порождающего плотный мир, то есть в совокупности она выступает как Божественная энергия, творящая мир тонких и плотных форм, душевный и телесный мир. Хотя в самом мифе Бапы-хан дарит две свои «кожи» – оружие и доспехи, настаивая на том, чтобы человек сохранил свою человеческую душу и тело, знакомство с законами символизма позволяет достаточно уверенно утверждать, что изначально две змеиные кожи символизировали именно душу и тело. Практически у всех народов змея считается бессмертной, потому что умеет снимать старую кожу. Это ее умение становится символом бессмертия духа, покидающего старое тело и обретающего новое. В гностицизме существовало представление о том, что душа (дух), следуя из небесной обители на землю, проходит через семь планетных сфер, надевает семь соответствующих металлов, семь оболочек – костную, мускульную и т. д. У тюркских народов также существовало представление о семи душах – душе-кости, душе-крови и пр. В гностическом «Гимне жемчужине» присутствует символизм духа, спускающегося в материальный мир, мир змея, и надевающего «грязные, мерзкие одежды» мира змея. Символизм «металлической» души, формы, оболочки духа закономерно перерастает в символизм этой формы как доспеха. В иранском эзотеризме школы Сохраварди, близость символизма которого с тенгрианством местами поразительна, «кольчуга элементов» символизирует низшие психическое и физическое тело (форму), в которые, воплощаясь, облачается вечная душа (дух). Таким образом, на онтологическом или космогоническом уровне миф «Жылан қабықты жігіт» содержит информацию о порождении человека, точнее, о том, как вечный дух обретает душу и тело, необходимые для существования в мире форм.

В посвященном проблеме инициации письме к автору от 28 ноября 2003 года С. Кондыбай впервые излагает реконструированную им древнетюркскую систему инициационной терминологии также в связи с символизмом схождения шумерской богини Инанны в подземный мир, в ходе которого у семи ворот она оставляет семь своих одежд, представляющих семь ее сущностей («Ме»). Он указывает сходство этого мифологического мотива с казахским обрядом «ит кәйлек», проводимом в связи с достижением новорожденным ребенком сорокадневного возраста, и обрядом «кебін кигізу», проводимом во время сорокадневных поминок по умершему. Он отождествляет «ит кәйлек» с «кеп». Поскольку собака в данном случае представляет потустороннее олицетворение души, снятие и надевание «собачьей рубахи» символизируют переход из потустороннего мира в человеческий и обратно. «Похоже, оборотничество в сказках и мифах представляет собой такое надевание или снятие, изменение одежд. Мотив одежды необходимо рассмотреть на самом высоком онтологическом уровне».

Необходимо уточнить следующую деталь. В мифе Бапы-хан называется царем подземного мира. Но было бы ошибкой считать, что речь идет о нижнем из трех миров. Как это ни парадоксально, вслед за дочерью Бапы-хана джигит попадает в средний мир, мир тонких форм, точнее – в его центр. К такому толкованию нас склоняет не только символизм змея как «Мировой души», мира «душевного», тонких форм. Дело в том, что пещера в горе (так в казахском оригинале), через которую джигит попадает в подземный мир, и сам этот подземный мир пред-

ставляют собой распространенный во многих традициях символ места инициации. Инициатическая пещера является образом мира, который имеет собственное небо и освещен изнутри, недаром в мифе подчеркивается, что подземный мир оказался точно таким же, как и наш, наземный, – там есть горы и леса, солнце и луна, степь, леса, поселения. В то же время скрытая внутри горы пещера представляет собой символ скрытого центра мира, символ сердца мира.

Изначально гора, ее вершина, представляется символом духовного центра мира. Так было в первоначальном периоде космического цикла, когда духовное знание было открыто для всего человечества (подобно тому, как гора открыта внешним взорам). Но по мере деградации мира, с разделением мира на экзотерическое и эзотерическое, «та же самая истина стала доступной лишь для более или менее ограниченной «элиты» (что совпадает с началом инициации, понимаемой в самом строгом смысле) и скрыта от большинства людей, пещера делалась символом, более подходящим для духовного центра и, следовательно, для инициатических святилищ. Вследствие такого изменения центр, можно сказать, не покинул гору, но лишь ушел с ее вершины в глубину; с другой стороны, это же изменение есть своего рода «инверсия», в силу которой «небесный мир» стал, в некотором роде, «подземным миром»<sup>119</sup>. Как отмечает академик А. Маргулан, тюркам издревле был свойственен культ пещер, в пещерах они поклонялись образам предков. В фольклоре разных тюркских народов присутствует мотив рождения в пещере или в могиле героя, великана и пр.<sup>120</sup> Это рождение, по существу, символизирует инициацию, но об этом позже.

Таким образом, подземный мир Бапы-хана – это образ скрытого от внешнего мира духовного центра, каким предстает всякое место инициации. Двойной символизм пещеры как образа мира и как его сердца может показаться противоречивым. Объяснить это видимое противоречие поможет символизм Мирового Яйца. «В самом деле, «Мировое Яйцо» центрально по отношению к космосу и в то же время заключает в зародыше все, что последний будет заключать в полностью проявленном состоянии; все, стало быть, обретается в «Мировом Яйце», но в состоянии «потанности», которое также олицетворяется самим положением пещеры, ее характером как места сокровенного и закрытого»<sup>121</sup>. Золотой дворец Бапы-хана дополняет этот символизм «Мирового Яйца», центра мира, изначального рая. Царь подземного мира Бапы-хан в данном контексте может быть сравнен с индуистскими Агни, Атманом и т. д.

Инициатическая пещера – место «малых мистерий», «второго рождения», «космического рождения». Джигит попадает в центр мира, в его сердце, и Бапы-хан дважды умерщвляет и порождает его, то есть он перевоссоздает его душу и тело. Тем самым иницируемый в ритуале «Жылан кайыс» возвращается в земной рай (воссоздает его). Он утверждается как центр мира плотных и тонких форм, как его субъект и хранитель подлинности самой инициации. Посвященный возвращается в мир для выполнения своей миссии человека. Суть этой миссии для кочевников Центральной Азии выражена в благословении Бапы-хана: «Ты – человек. Им и оставайся. Будь воином, но не палачом».

### Глава 3

#### Роль кузнеца в мифоритуальном комплексе «Жылан кайыс»

В ритуале «Жылан кайыс» кузнец исполняет роль мастера инициации, он замещает Бапы-хана. В этнографической литературе сакральная роль кузнеца в тюркской культуре рассмотрена достаточно широко<sup>122</sup>. Вплоть до XX века сохранилось сакральное отношение к кузнецу,

<sup>119</sup> Генон Р. Символы священной науки. С. 245.

<sup>120</sup> Маргулан Э. Ажалмен алысқан алып адам // Сөзстан. 4-б.

<sup>121</sup> Генон Р. Символы... С. 252.

<sup>122</sup> См., например: Тохтабаева Ш. Символические ориентации казахов, связанные с кузнечным и ювелирным ремеслом //

его орудиям труда, его кузне, которым придавались, помимо прочего, исцеляющие и оберегающие от дурного воздействия свойства. Кузнец и шаман рассматривались как во многом близкие фигуры. Если в «Жылан қабықты жігіт» искусство металлообработки получено от Бапыхана, то в фольклоре тюркских народов Сибири ипостась Тенгри – Меркит (образ, параллельный Коркуту) является то Предком, то Учителем шаманов и кузнецов. Шаманов и кузнецов объединяет «владычество над огнем» (см. символизм огня в главе «Семь ипостасей Коркута»). У бурят кузнецом может быть лишь тот, кто является потомком небесного кузнеца Бошин-тоя, посланным на землю добрыми тенгри, чтобы помочь людям. «У всех сибирских народов кузнец занимает достаточно высокое социальное положение, он работает не ради выгоды: речь идет о призвании или о передаче по наследству, включающей, соответственно, инициационные тайны. В девятом поколении кузнец получает сверхъестественное могущество: он больше не боится духов и поэтому осмеливается выковать железные предметы, украшающие одежду шамана»<sup>123</sup>. Именно в этих железных предметах заключены сила и сверхъестественные способности шамана. Звон железа, т. е. звук работы кузнеца, распугивает злых духов. В фольклоре подчеркивается необходимость соблюдения физической и духовной чистоты кузнеца. На Памире кузница почитается как культовое место, и там, где нет специального дома для молитвенных собраний, собираются именно в кузнице (ритуал «Жылан қайыс» также проводится в кузнице).

Сакрализация кузнечного искусства в Центральной Азии не является исключением. Скорее, это общечеловеческая тенденция. Уже в древнем Египте металлургические операции тесно переплетались с жреческой практикой. В Элладу кузнечное искусство приходит из Малой Азии вместе с культом матери-богини Кибелы и соответствующими мистериями. Металл имеет либо небесное (метеоритное), либо подземное (извлекается из земной утробы) происхождение, в любом случае он поступает из «иного» мира. «Как в метеоритном происхождении металла повсеместно видят его магические или божественные свойства, так и открытие металла в недрах земли связывают с определенным «прозрением», дарованным человеку высшими существами, или с «откровением», ниспосланным Господом (богами) через святых (чародеев)»<sup>124</sup>.

В зависимости от того, как оценивается источник кузнечного искусства, существует амбивалентное отношение к металлам и кузнецам. В Африке у некоторых племен кузнецы одновременно являются жрецами и врачами, им приписывается царское происхождение, а у других племен кузнецы являются париями. Символизм металлов всегда имеет двойной характер. Развитие металлургии связано с утратой райского состояния, деградацией человечества. Недаром низшую эпоху космического цикла принято называть «железным веком». Кроме того, преобразуя условия существования человека, металл изменяет и его собственную природу. Как уже было сказано, металл приходит из «иного» мира, поэтому «Само присутствие металла в человеческой жизни приносит в нее множество неведомых магических сил, принадлежащих иным космическим уровням, и игра этих темных сил (священных или демонических) открывает человеческому духу другие горизонты»<sup>125</sup>. «Символика металлов в традиционных учениях указывает не только на «подземный» огонь, но и на «спрятанные сокровища»... Все, выражаясь современным языком, «легенды», сообщающие о «сокровищах», предупреждают, что их «хранители, то есть психические «сущности» (иными словами, те самые тонкие влияния, о которых у нас и идет речь) представляют собой для человека значительную опасность и

Культура кочевников на рубеже веков. Материалы международной конференции. 1995. С.169–175.

<sup>123</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 185.

<sup>124</sup> Там же. С. 107.

<sup>125</sup> Там же. С. 108.

приближаться к ним, не имея требующейся «квалификации» и не принимая соответствующих мер предосторожности, не следует»<sup>126</sup>.

Если подвести итоги, чисто экзотерическое использование металлов профанами (или людьми, сознательно прибегающими к темным силам) может привести к катастрофе, стать проводником влияния inferнальных сил на человеческий мир. Сакральная металлургия предполагает алхимическое преобразование металлов. «...Используемые в разного рода ритуалах «благоприятные» влияния металлов могут быть основаны только на «трансмутации» и «сублимации» их важнейших «свойств, которые в таком случае могут служить эффективной «опорой» для перехода всего, что существует на низшем уровне проявления, к высшим духовным состояниям»<sup>127</sup>. В связи с этим хочется обратить внимание на требования физической и духовной чистоты кузнецов в тюркской культуре, а также на то, что источник их искусства однозначно рассматривается как положительный – небесный (в случае Меркита, Бошинтоя и пр.), или полученный как благодарность за добро, благословение (в случае Бапы-хана).

В статье Т. Асемкулова подчеркивается, что если в казахском мифе кузнечное искусство рассматривается как благодарность за доброе деяние и благословение на защиту родины, помощь слабым, то в арабской сказке «Малике-Маран» знание подземных кладов получено в результате черной магии и предательства. Полученные Т. Асемкуловым в детстве от кузнеца Ахметжана обрывки сведений о традиционной технологии и терминологии позволяют предполагать наличие у казахов своего рода алхимического искусства<sup>128</sup>. Так, например, используемое в обиходе и в промышленности даже самое высококачественное железо Ахметжан считал непригодным для изготовления настоящей сабли, заказанной ему Семипалатинским краеведческим музеем. Он использовал припрятанный еще его учителями слиток особо чистого железа – сероватый, мягкий и пластичный, как золото. Такое железо называлось «умершим» или «убитым». Для его получения железо закапывалось (погребалось) в болоте с особым составом на многие годы. После того как железо полностью сгнивало, превращалось в ржавчину, его переплавляли. Полученные слитки зашивали в кошму, сверху еще в слой кожи, смазывали кожу маслом и хранили в тайных пещерах. Из «убитого» железа выковывалось только самое ценное оружие – именное или родовое. Изделие из этого железа десятилетиями могло лежать в воде и не ржаветь. Жители аула были свидетелями того, как кузнец Ахметжан голыми руками вытягивал проволоку из раскаленного докрасна железа. Изготовленная им сабля перерубала куски железа, как дерево, при этом на лезвии не оставалось даже зазубрины. В этом эпизоде можно видеть типично алхимический мифологический комплекс представлений о смерти (погребении) в могиле, необходимой для нового рождения. О символизме пещеры выше уже говорилось. Работая голыми руками с раскаленным металлом, Ахметжан, по существу, проявляет свою «власть над огнем».

Такая экстраординарная способность, демонстрировавшаяся также шаманами во время камлания, означает, по мнению М. Элиаде, что обладающий ею человек находится в особом экстатическом состоянии, что он уподобился духам (они не боятся огня), что он реактуализировал райское состояние<sup>129</sup>. Ахметжан также был костоправ: собирал раздробленные кости, производил операции гангренозным больным, больные для лечения использовали воду, в которую опускали кусочек металла, выкованного им.

Кузнец выковывает не только металлические подвески для шаманского наряда, представляющего своего рода панцирь и многократно увеличивающего силу шамана. Он также выковывает доспехи и оружие для воинов. «Речь идет не только о реальном изготовлении, но и

<sup>126</sup> Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. С. 261–262.

<sup>127</sup> Там же. С. 259.

<sup>128</sup> См. Асемкулов Т. Талтүс. // Жұлдыз, 2003, № 10–11.

<sup>129</sup> Элиаде М. Шаманизм. С. 351–353.



вложенной в них магии. Именно таинственное искусство кузнеца превращает их в магические орудия»<sup>130</sup>. Более того, это оружие не просто является проводником неземных влияний, но символизирует миссию, данную воину свыше. В «Мифоритуальных основаниях казахской культуры» доказывалось, что оружие эпического батыра есть его атрибут, есть воплощение его души-жизни, его двойник, тождественный ему.

Кочевники-саки поклонялись богу войны в образе огромного меча, что нашло отражение в нартовском осетинском эпосе, где бог войны Батразд (ср. казахское «батыр») изображается как раскаленный докрасна меч. В казахском эпосе часто встречается метафора батыра как огненного кинжала («берен»). В мифологии метафора – это не литературный прием, а отождествление вещей или явлений по их символическому смыслу. В казахских сказках душа-жизнь батыра часто находится не в его теле, а в его кинжале или ноже, точнее сказать, сам этот кинжал представляет душу батыра, так что когда он лишается этого кинжала вследствие предательства, то впадает в сон, подобный смерти.

При столь высоком символическом статусе оружия понятен и высокий статус кузнеца у воинов. В фольклоре разных народов кузнец не только выковывает оружие, но и дает советы воинам, выступает как их наставник и учитель. Название кузнеца в казахском языке «ұста» является созвучным с «ұстаз» – учитель. Другое название «дархан» имеет также значение «щедрый», а в других тюркских языках – «герой», «вольный всадник» (свободный)<sup>131</sup>.

Духовный смысл сакральной металлургии, являющейся проводником высших сил, не только обеспечивает ей уважение. «Многие могущественные инициатические организации были основаны на том же ремесле; в качестве примера можно указать на мистерии кабиров»<sup>132</sup>. «В древней Греции некоторые группы мифологических персонажей – тельхины, кабирь, куреты, дактили – образуют тайные братства, связанные с мистериями и являющиеся одновременно гильдиями металлургов... Итак, перечисленные группы мифологических металлургов связаны с магией (дактили, тельхины и т. д.), с танцем (корибанты, куреты) и с инициацией юношей (куреты). Здесь перед нами мифологические следы некой древней традиции, когда кузнечные братства играли особую роль в мистериях и инициациях. А. Жанмер удачно подчеркнул «наставническую» функцию куретов в инициационных церемониях, связанных с возрастными классами. На последующей и неизмеримо более сложной культурной стадии инициационная функция кузнеца – особенно кузнеца, подковывающего лошадь, – сохраняется достаточно четко. Последний пользуется почетом, адресованным кузнецу и одновременно связанным с символикой, относящейся к коню. Речь идет не об упряжных лошадях, используемых для боевых колесниц, но о верховых лошадях – открытии всадников-кочевников Центральной Азии. Конь и всадник заняли значимое место в идеологии и ритуалах «мужских союзов»; тут-то мы и встретим кузнеца. В некоторых регионах Германии и Скандинавии кузнец до недавнего времени участвовал в инициационных сценариях типа *Mannerbund* («мужской союз»)<sup>133</sup>.

Хотя мифология боевого коня чрезвычайно развита у тюрко-монголов, мы не имеем на руках данных об аспектах этой мифологии и ритуальных сценариях, связанных с подковыванием боевого коня, как в Германии и Скандинавии. Ритуал «Жылан қайыс» делает акцент на получении боевого оружия и успехов от кузнеца. Возможно, это связано с акцентированием символизма оружия как проявленной миссии воина и идеологии тюрко-монгольских кочевников как оружия Божьего. Тем не менее ясно, что роль кузнеца как Мастера инициации в «Жылан қайыс» не является уникальной. «Мужские военные союзы как в Европе, так и в Цен-

<sup>130</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 187.

<sup>131</sup> Там же. С. 187.

<sup>132</sup> Генон Р. Очерки... С. 258.

<sup>133</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 198–199.

тральной Азии и на Дальнем Востоке включали инициационные ритуалы, в которых у кузнецов было свое особое место»<sup>134</sup>.

М. Элиаде отмечает еще один аспект, сближающий кузнецов и воинов. Если кузнец работает с огнем, повелевает огнем, то «воин «разогревается» во время своего инициационного поединка, он производит «жар», который может напомнить «магический жар», производимый шаманами и йогами. Бог-воин своим «furog» магически производит огонь в собственном теле»<sup>135</sup>. Термин «furog» означает «гнев» и «высший жар», вызванный чрезмерным поглощением сакральной силы. Германо-скандинавский бог-воин, бог-шаман, Мастер инициации Вотан был хозяином этого «furog». В казахских эпосах батыр достаточно часто сравнивается с огненным языком дракона. В эпосе «Сорок крымских батыров» аруах (дух) батыра часто предстает в образе огненного дракона. С. Кондыбай отмечает, что в сказке «Три сына бедняка» и других душа-жизнь батыра находится в его ноже (в других случаях – в кинжале, сабле) и батыр погибает, если нож этот бросить в воду, и воскресает, если нож вынуть из воды. То есть в сказке сохраняется мотив огненной природы оружия<sup>136</sup>. Напомним также, что скифы поклонялись богу войны в образе огромного меча, воткнутого в землю на вершине холма, где был разожжен огромный костер. Бог войны Батразд в осетинском нартовском эпосе тоже предстает в образе раскаленного оружия. Он погибнет, если его бросить в море. Вплоть до XVIII в. у казахов сохранялся древний обычай, когда провинившийся воин должен был на коне проскакать через огромный костер. Если ему это удавалось, считалось, что Тенгри простил его, и он мог начать жизнь заново. «Инициационная символика огня и кузницы, смерти и воскрешения с помощью огня,ковки на наковальне и т. д. отчетливо засвидетельствована в мифах и шаманских ритуалах»<sup>137</sup>.

В известном генеалогическом мифе небесных тюрков об Ергенеконе, переданном Рашид ад-Дином, присутствуют мотивы замкнутого пространства в горах, по форме напоминающего шлем воина («дулыга»), и кузнеца Борте-Чино (в переводе с монгольского «серый волк»), который указывает размножившемуся племени дорогу из Ергенекона во внешний мир, прожигая отверстие в горе, где находится железный рудник. Кроме явного генеалогического смысла миф имеет еще ряд пластов, в частности, С. Кондыбай интерпретирует миф как космогонический, описывающий выход из протокосмоса, «огненного пространства». Как уже отмечалось, в основе инициационных сценариев обычно лежат космогонические мифы, так что и миф об Ергенеконе помимо генеалогической и космогонической интерпретации предполагает и инициационную: из замкнутого пространства, «образа мира», внутреннего мира, сравнимого с пещерой инициации, народ – воинское братство – выводит кузнец, расплавляющий металлическое тело горы.

Нет сомнения, что во времена расцвета конно-кочевой цивилизации Центральной Азии ритуал «Жылан кайыс» проводился в гораздо более торжественной обстановке. Конечный результат ритуала инициации – это отождествление посвящаемого с посвящающим. То есть уже прошедшие ритуал воины в какой-то мере отождествлялись с Бапы-ханом. Поэтому, если кузнец замещает в ритуале Бапы-хана, то упоминаемые в мифе многочисленные змеи, заполнившие подземный дворец, в ритуале представляли, скорее всего, как посвященные воины, участники воинского союза или братства. Затем, надо полагать, этот ритуал представлял кульминацию более насыщенного ритуального сценария. Так, когда возникала необходимость сменить имя ребенка, совершался ритуал, в котором опять же кузнец, замещающий Бапы-хана, символически отрубал голову мальчика саблей, после чего ему давалось новое имя. Можно

<sup>134</sup> Там же. С. 200.

<sup>135</sup> Там же. С. 201.

<sup>136</sup> См. Кондыбаев С. Қазақ мифологиясына кіріспе. С. 31.

<sup>137</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 202.

провести параллели с посвящением в рыцари в средневековой Европе, где посвящающий прикладывает обнаженный меч к плечу преклонившего одно колено к земле посвящаемого воина. По всей видимости, это реплика символического отрубания головы. Как известно, у кочевников мужчины-воины здоровались с ханом, преклоняя одно колено к земле и прикладывая правую руку к сердцу.

«Жылан қайыс» проводился в возрасте четырех лет. Точно так же североамериканские индейцы еще не имеющего собственного имени малыша – ути – забирали у матерей и уводили в лагерь для обучения молодых воинов – «молодых волков» (кроме богатого символизма волка в культуре тюрко-монголов, напомним, что и в мифе об Ергенеконе кузнеца зовут «серый (небесный) волк», выход ему указывает волчица, а после выхода во внешний мир он поднимает знамя с изображением волчьей головы). Ритуал «Жылан қайыс» представляет виртуальное посвящение, которое затем реализуется путем личных усилий посвящаемого.

Упомянутые в этнографической литературе возрастные ритуалы отмечали этапы на пути реализации данного воинского посвящения. Мотив «Тырнақ алды» – первой военной или охотничьей добычи особенно четко прослеживается в огузском эпосе «Книга моего деда Коркута». Практически все песни эпоса рассказывают о первом деянии того или иного молодого воина, в результате которого беки (уже посвященные воины) призывают Коркута, чтобы он благословил юного героя и дал ему имя. Как поясняется в эпосе: «В те времена имя давалось мальчику только после того, как он отрезал голову врагу, пускал кровь» (то же самое и у североамериканских индейцев). Так, победившему мощного быка юноше Коркут дает имя «Букаш» («бычок»). Возможно, здесь присутствует и мотив убийства-жертвоприношения тотема. В любом случае присвоение имени в связи с первой победой сохранилось и у казахов. В XVIII веке батыр Кабанбай получил это свое имя после того, как в 15–16 лет с одним ножом вышел на дикого вепря (кабана) и победил его. Эти имена «Букаш» и «Кабанбай» связаны с представлением о том, что иницируемый отождествляется с иницирующим, в данном случае – с достойным противником. Казахская сказка «Ұшардың үңгірі» рассказывает о превращении воина-победителя дракона – в дракона же. Позднейший пласт смысла имеет психолого-моральный аспект: в борьбе со злом борющийся рискует уподобиться этому злу. Но, безусловно, изначальный смысл мифа связан с онтологическим представлением о единстве и взаимопереходе противоположных начал и, далее, на инициатическом уровне, об уподоблении иницируемого иницирующему.

В то же время в эпосе «Книга моего деда Коркута» сохранились следы очень древних мифологических воззрений и связанных с ними мифологических сценариев. Так, в песне «Рассказ о том, как нападению подвергся дом Салора Казана» содержится эпизод (анализируемый в статье «Изначальный ислам – тенгрианство – в наследии жырау...»), в котором сын прославленного Салора Казана юный Ораз попадает в плен вместе с матерью и ее свитой. Среди многочисленных женщин враги хотят вычислить жену Салора Казана, чтобы унижить ее и ее мужа. Для этого они хотят повесить на дереве Ораза, затем изжарить его мясо и предложить это кушанье женщинам. Та из них, кто не сможет есть мясо мальчика, и будет матерью Ораза, женой Салора Казана. Ораз требует от матери, чтобы она ела его мясо с аппетитом и не выдавала себя врагам. Он обращается к дереву, на котором его хотят повесить, со словами, напоминающими толгау жырау XIX века Кашагана, в котором тот излагает концепцию Мирового Дерева. За сюжетным ходом эпического произведения слишком явственно просвечивает древняя мифологическая основа. Мотив повешения на дереве как жертвоприношения Дереву, отождествления с ним – Мировой Осью, мировым субъектом, анализировала еще О. Фрейденберг. Наиболее известный в мировой мифологии пример – это самоповешение Вотана – бога-шамана, бога-воина, мастера инициации – на ясене Иггдрасиль для достижения мудрости. Р. Генон ана-

лизирует символизм «прохождения через петлю» как перехода от одного состояния к другому, как «освобождения» от уз проявленного существования в результате инициации <sup>138</sup>.

В рассматриваемом случае мотив повешения на Мировом Дереве сочетается с также достаточно распространенным в мифологии мотивом пожирающей матери. Этот мотив проявился и в видении индийского мистика XIX века Рамакришны богини Кали. В эпосе «Алпамыс» главный герой вешает на дереве Мыстан-кемпир, представляющую теневой аспект его матери. В легенде «Мунлык-Зарлык», излагающей одну из версий создания домбры, Мыстан-кемпир вешает на дереве двух новорожденных детей ханской дочери. Единство порождающего и убивающего аспектов матери и дерева призвано символизировать единство рождения и смерти: рождение предполагает смерть, без смерти в старом состоянии невозможно рождение в новом.

С достаточной степенью уверенности можно предполагать, что в древности у тюркских народов существовал ритуальный сценарий, включавший символическое повешение и пожирание матерью (точнее, ее негативным аспектом – Мыстан-кемпир) юного воина. Подобный ритуал повешения, как можно предполагать, существовал и в некоторых европейских инициатических организациях. Мужской галстук (скользящая петля) – атрибут современного делового костюма – некогда обозначал прохождение его владельцем подобного ритуала инициации. В Англии до сих пор существует понятие «одногалстучники» – выпускники элитарного колледжа или школы, узнающие друг друга по этому символу и помогающие друг другу в карьере. «Одногалстучники» – рудимент закрытых (тайных) мужских союзов, члены которых проходили ритуал инициации.

В своем письме автору от 8 июля 2003 года Серикбол Кондыбай приводит многочисленные примеры мотива проглатывания Мыстан-кемпир пришедших к ней людей. Эти мысли он развил в соответствующем разделе Книги третьей «Мифологии предказахов».

## Глава 4

### «Ер-Тостик»: реконструкция ритуала «третьего рождения»

Статья Т. Асемкулова о мифоритуальном сценарии «Жылан қайыс» имеет неоценимое значение также и потому, что позволяет на основе казахского фольклора реконструировать ритуал «великих мистерий». В этом плане наибольшие возможности представляет мифологическая сказка «Ер-Тостик». Возможности интерпретации этой сказки поистине беспредельны. Так, мифолог Е. Кокеев многие фрагменты этой сказки интерпретировал как зашифрованную информацию о реалиях, которыми занимается сейчас квантовая физика, а сказку в целом – как космогонический миф. Историк Ю. Зуев обращает внимание на смыслы, связанные с этносоциальной организацией кочевых народов. Т. Асемкулов раскрывает некоторые эпизоды, как связанные с сексуальным символизмом в инициации (на этом аспекте символизма посвящения мы более подробно остановимся в следующем разделе работы). Поэт и публицист М. Акдаулет рассматривает сказку «Ер-Тостик» как притчу о национальной ментальности и судьбе нации. С. Кондыбай вскрывает в сказке пласты, связанные с шумерской мифологией и с ритуалами бронзового века <sup>139</sup>. В данной главе мы хотели бы обратить внимание на инициатический символизм этого мифа, ведь как указывает Р. Генон: «...В силу конститутивной аналогии между Макрокосмом и Микрокосмом, инициатический процесс строго воспроизводит космогонический процесс. Вообще, особенностью всякой подлинной инициатической интерпретации все-

<sup>138</sup> Генон Р. Символы священной науки. С. 367–370.

<sup>139</sup> Кондыбай С. Гиперборея: родословие эпохи сновидений. 2011. С. 524–528.

гда является ее не-исключительность. Напротив, она синтетически включает в себя остальные возможные интерпретации»<sup>140</sup>.

Итак, у старика Ер-Назара было восемь сыновей, которые, чтобы спасти скот во время джута, откочевали и не вернулись к отцу. Умирающие от голода старик и старуха вдруг увидели, что на кульдыреуше (распорке) шанырака висит позабытый кусок вяленой конины – «тос» («грудинка»). Обрадовавшись, они сварили и съели ее, после чего у них родился необыкновенный сын, которого в честь неожиданной находки назвали «Ер-Тостик». Ер-Тостик растет не по дням, а по часам, и в конце концов узнает о своих исчезнувших старших братьях, находит и возвращает их к отцу. Для отца один Ер-Тостик значит столько же, сколько старшие сыновья, вместе взятые.

Имя отца «Назар» означает «внимание», «концентрация» и представляет, в частности, технический термин суфизма. Чтобы ученик продвигался по Пути, учитель должен уделять ему духовное внимание – назар. О символизме шанырака как высшей точке формального мира, как центре-сердце космоса, «глазе Солнца», «Солнечной двери», точке перехода в небесный мир бесформенных идей мы расскажем в главе «Изначальный ислам – тенгрианство – в наследии жырау...». Именно на шаныраке обнаруживается «тос» – грудинка. Если шанырак имеет символизм «сердца мира», то в этом же ключе можно говорить и о грудине, ведь непосредственно за грудной костью скрывается сердце.

«В макрокосме Эдемский сад одновременно центр и вершина земного состояния. Аналогично, Сердце, соответствующее в микрокосме Саду, есть и центр, и вершина человеческой индивидуальности. Еще точнее, Сердце пребывает в середине Сада, там, где растет Древо жизни и изливается Источник жизни. На самом деле, Сердце и есть именно этот Источник. Их тождество подразумевается арабским словом «айн», означающим одновременно «око» и «водный ключ»... ибо Око, которое видит, это и есть Сердце», – пишет исследователь суфизма М. Линкс<sup>141</sup>. В казахском языке, как и в арабском, Око и Источник называются одинаково – «көз». До сих пор в казахском языке Солнце называют «күннің көзі» – «глаз дня». Также существует выражение «көкіректің көзі» – «глаз груди», при этом имеется в виду «глаз сердца», духовное зрение. Слово «көкірек» – «грудь» связано с морфемой «көк» – «небо», то есть на уровне идиом прослеживается представление об единстве Макрокосма и Микрокосма. В традиции аркинского шертпе-кюя есть традиционный жанр «Көкейкесті» (дословно: «разрезающий грудь», «выходящий из груди»). Кюйши, находящийся на пороге смерти, выражает в этом кюе свои самые заветные чувства и мысли, прощается с жизнью. А в прощальном обращении акына Кемпирбая к акыну Асету (XIX век) присутствует символизм души-жизни-таланта – данного Богом залога – в виде птицы, улетающей с груди умирающего человека.

Таким образом, уже сам зачин сказки, детали, связанные с рождением главного героя и его наречением, отсылают к эзотерическому символизму сердца. Кроме того, Ер-Тостик – девятый сын. Идеал человека в тенгрианстве выражен в поговорке «Сегіз қырлы, бір сырлы», то есть человек должен иметь восемь граней (способностей, искусств) и одну суть (тайну, сердцевины). Сакральное число «9» у сибирских тюрков имеет символизм «толық кісі» – полный, заверченный человек. Можно было бы предположить влияние буддизма на тюркский символизм восьмерки. Но как показывают исследования, число «8» имеет символизм инициационного пути в самых разных традициях. С учетом значения слова «қыр» как ребра, грани геометрической фигуры, поговорку можно раскодировать как образ четырехгранной или восьмигранной пирамиды с единственной вершиной – образ Мировой Горы, а также инициатической, духовной иерархии. А. Дугин указывает, что в шумерском языке восьмиконечный крест или звезда имели значение «Бог». В других традициях восьмиконечник имел сходное значение

<sup>140</sup> Генон Р. Символы священной науки. С. 107.

<sup>141</sup> Таң-Шолпан. 2002, № 1.

– Божество, Древо жизни, Мировое Древо, а в христианстве означал вечность, онтологическую устойчивость, выход за пределы дольного мира в неподвижную реальность мира горного, в ангелическую реальность. С. Кондыбай сакральность чисел семь и девять рассматривает в связи с «шоқым танба» – знаком шести- или восьмиконечной звезды, где «семь» и «девять» означают принцип, центр, из которого исходят лучи. Грудинка с прикрепленными к ней ребрами отдаленно напоминает звезду.

В древнеуйгурском языке слово «төс» было фонетическим вариантом древнетюркского «төр» – Мировое Древо, Млечный Путь, Закон, Государство, то есть опять же мы возвращаемся к рассматриваемому М. Линксом символизму Древа жизни в центре рая – Мировому Древу. Иногда это Древо жизни, Белое дерево – Береза в тюркском фольклоре, изображается, как кормилица, питающая своим соком – молоком оставленного в лесу младенца. Мотив Древа Жизни – Белого Потока – Млечного Пути у древних тюрков подробно рассмотрен Ю. Зуевым<sup>142</sup>. В сказке Ер-Тостик совершает Путь к корням Мирового Древа и по Древу вверх.

Кроме того, у казахов грудинка ритуально подается зятю, то есть здесь содержится намек на положение Ер-Тостика как зятя. И действительно, в приданое жены он получает тулпара Шалкуйрука, верблюдицу Куба и доспехи Аксырмалы. Шалкуйрук является «кутом» (силой, благодатью, душой) лошадей тестя Ер-Тостика, верблюдица Куба – главой его верблюдов, а доспехи – родовыми. Символизм лошади как верхнего мира, как высшего (небесного) огня, верблюда как единства трех миров и временного цикла – известен. О символизме оружия и доспехов говорилось выше. Кроме того, в некоторых версиях сказки Шалкуйрук изображается как имеющий 8 ног, что не только отсылает к вышеуказанному символизму числа «8», но и заставляет вспомнить восьминогую скакуна Вотана-Одина.

Убегая от Мыстан-кемпира, Ер-Тостик вместе со своим тулпаром проваливается под землю, попадает в царство Бапы-хана. Обычно принято толковать этот эпизод как падение в нижний мир. Но анализируя «Жылан қайыс», мы уже показывали, что подземное царство Бапы-хана является не нижним миром триальной структуры (верхний, средний, нижний), а прообразом мира, его зародышем, его сакральным центром, внутренним, если так можно выразиться, миром, инициатической пещерой. Если определять положение царства Бапы-хана по отношению к человеческому миру, то, как это ни парадоксально, «подземный мир» оказывается ближе к небесному, верхнему миру, чем человеческий. Это мир тонких форм и энергий, мир души, представляющий центр / субъект плотного мира. Проваливаясь под землю и достигая дворца Бапы-хана, Ер-Тостик достигает центра мира, земного рая. Любую деталь этой сказки необходимо рассматривать как символ, и если смысл этого символа нам неясен, то только потому, что мы утратили символический язык казахской традиции.

Когда Ер-Тостик входит во дворец Бапы-хана, две змеи (дочь и сын змеиногo царя) вползают в его рукава и выползают из-за пазухи, вползают за пазуху и выползают из голенищ. Обвитый двумя змеями в центре мира Ер-Тостик становится подобием кадуцея – жезла Меркурия, изначально представлявшего деревянный пастушеский посох гиперборейского Аполлона, обвитый двумя смотрящими друг на друга змеями (греческое название «кадуцей» – «керюкей» созвучно казахскому «курук» – деревянный шест конного пастуха). Кадуцей – один из символов мировой оси. Как и двойная спираль, он отражает двойственный характер космических сил, соответствующий промежуточному характеру мира «тонких» проявлений, который является местом встречи небесных и земных влияний. В Древнем Риме в инициационных мистериях II в. н. э. патроном мистерий становится Сабазий – древний бог фракийцев. Современной науке почти неизвестна исконная религия фракийцев. Историк Е. Кокеев в свое время доказывал, что фракиец Спартак является тюрком, кочевником (если учесть замещение «ф»/«т» и то, что гласные на письме часто опускались, то «Фракия» могло звучать несколько по-другому).

<sup>142</sup> Зуев Ю. Ранние тюрки. Очерки истории и идеологии. С. 73–76.

Кульминационным моментом римских мистерий в честь Сабазия, по описанию христианского автора Климента Александрийского, было испытание змеей: ее вводили неофиту через грудь, и она выползала снизу<sup>143</sup>.

Чтобы выполнить поручение Бапы-хана, Ер-Тостик отправляется в путь, где к нему присоединяются поджидающие его «великаны и мастера подземного мира», обладающие разного рода сверхъестественными качествами. В индуизме есть представление о «сиддхах» – экстраординарных способностях, приобретаемых в ходе духовного роста – телепатии, левитации и т. п. В народном сознании сиддхи часто персонифицируются как духи и демоны. Человек не должен привязываться к сиддхам, иначе его духовный рост остановится. После того, как Ер-Тостик выполнил поручение, его друзья оставляют его.

О символизме трех арканов, натянутых поперек пути победившего в байге Шалкуйрука, во втором параграфе первой главы исследования «Мифоритуальные основания казахской культуры» было высказано предположение, проводящее параллель между этими арканами и нитью судьбы, а также тремя душами Шалкуйрука. Если учесть представления о том, что каждый из миров дарит живому существу одну из его душ, и о том, что душа и тело существа связаны между собой невидимой нитью, возможно, что арканы эти имеют отношение к символизму сутратмы – нити, связующей миры в индуизме<sup>144</sup>. Тогда три аркана можно было бы соотнести с тремя мирами. Шалкуйрук говорит Ер-Тостику: «Если я, разгорячившись в беге, порву все три аркана, то не смогу остановиться, и ты меня больше не увидишь. Если ни один из арканов не порвется, то я упаду на землю и умру. Если трехслойный аркан порвется частично, я смогу остановиться и даже если упаду на землю, душа опять вернется ко мне, не теряй надежду». То есть тулпар, который в некотором смысле представляет ипостась героя, его дух, обязательно должен порвать трехслойный аркан, но частично. Если символизм этого аркана действительно имеет отношение к нити, связующей миры, то слова Шалкуйрука можно толковать так. Поскольку речь идет об инициационных испытаниях, то герой (его ипостась – тулпар) должен преодолеть ограниченность, привязанность к плотному миру (и, возможно, миру форм вообще, ведь необходимо порвать один или два аркана). Если он не сможет порвать ни одного из арканов, то его ждет смерть (неудача в инициации символически означает привязку к миру плотных форм – миру смерти, гробнице). Если он порвет все три аркана, то в своем преодолении он уйдет за пределы трех проявленных миров, в трансцендентность, станет полностью недоступен.

В речи Шалкуйрука употреблено идиоматическое выражение «күдер үзбе», означающее «не теряй надежду». Но дословно оно означает «не рви кудер». По-казахски «күдер» – это замша. В толгау жырау XVIII века Ақтамберды «Күлдір-күлдір кісінетіп», в котором выражается идеал жизни воина-кочевника, есть фраза: «Прицепив замшевый шнур, наденем ли мы камкап?!», где қамқап – драгоценный материал из шерсти. За XIX и XX века казахи настолько утратили воинские традиции, что многие фразы из устной литературы прежних времен, связанные с воинским одеянием, воинскими чинами и наградами, оказываются непонятными даже этнографам. Загадочный «замшевый шнур», о котором упоминает Ақтамберды-жырау, – это еще один забытый символ. Кстати, у некоторых североамериканских племен во время посвящения в воины юношам делали параллельные надрезы кожи на груди, через эти надрезы протягивали кожаные шнуры, которые привязывались к тотемному столбу (образу Мировой оси). В боевом танце посвящаемый должен был рывком отпрыгнуть от столба, чтобы привязанные шнурами к столбу полосы его кожи порвались. Не сумевший сделать это юноша считался не прошедшим инициацию и был обречен умереть у столба от голода и кровопотери. Рваные

<sup>143</sup> Элиаде М. Словарь религий. С. 263.

<sup>144</sup> Генон Р. Символы священной науки. С. 367. О подобном символизме в казахской культуре мы будем говорить, анализируя «Хвалебную песнь» Казтугана в главе «Изначальный ислам – тенгрианство – в наследии жырау...».

шрамы на груди прошедшего инициацию были напоминанием об испытании, символом статуса взрослого воина, полноценного члена племени. В североамериканском инициационном ритуале речь явно идет о общечеловеческом символизме нити, связующей миры, и о преодолении привязки к миру (или одному из миров). Конечно, нет никаких оснований проводить прямые параллели казахских символов трехслойного аркана и замшевого шнура с североамериканским индейским ритуалом, но иногда поражает детальное сходство тюркских и североамериканских обычаев, тем более что генетическое родство тюрков и некоторых североамериканских племен доказано наукой. И если в «Жылан қайыс» речь идет о змеиной коже – материальном теле, то и «замша» – это кожа, и в индейском ритуале кожаные веревки должны порвать полосы кожи посвящаемого. То есть речь идет не о схожести ритуалов, а о некоем едином или схожем комплексе символических идей и концепций, лежащих в основе этих ритуалов.

Добывание Шалкуйруком со дна бездонного озера огромного (в 40 обхватов) драгоценного казана отдаленно напоминает добывание богами и асурами чаши с напитком бессмертия со дна океана, а также добывание Гильгамешем растения бессмертия со дна океана и жемчужины в гностическом «Гимне жемчужины», то есть речь идет об извлечении бессмертной сущности со дна океана – из глубин плотного мира. Казан, возможно, представляет собой аналог жертвенной чаши, сердца и т. п.

Попытка сжечь Ер-Тостика и его друзей в запертом железном дворце может быть проанализирована в космогоническом аспекте<sup>145</sup>, а также может быть сравнена с распространенным мотивом героя (Божественного ребенка, Христа с тремя отроками) в огненной печи. То есть эпизод можно параллельно интерпретировать в космогоническом и инициационном аспекте. Испытания Ер-Тостика и его спутникам устраивает Темир-хан, чье имя означает «железо» и в более широком смысле – «металл». Здесь содержится намек на мотивы огня и кузницы, инициационные испытания, связанные с кузнечным искусством, о которых говорилось в предыдущей главе.

В благодарность за выполненное поручение Бапы-хан отдает Ер-Тостика свою дочь, так Ер-Тостик становится еще и зятем Бапы-хана. Кстати, и в «Жылан қабықты жігіт» юношу к Бапы-хану приводит его дочь. С благословения Бапы-хана Ер-Тостик отправляется к двери, ведущей в надземный мир. Дорога к этой двери длиной в 6 месяцев так тяжела, что в дороге умирают дочь Бапы-хана и спутники, данные царем подземного мира. Выживают только Ер-Тостик, Шалкуйрук и одна невольница. Напомним, что в «Жылан қабықты жігіт» возвращение джигита в свой мир происходит так просто, что и не описывается: одарив джигита, Бапы-хан просто предлагает ему вернуться к людям. Затем возникает вопрос: почему, провалившись под землю, Ер-Тостик с Шалкуйруком не попытались выбраться в свой мир там же, через дыру, в которую они провалились, а отправились к Бапы-хану, затем по его поручению проделали долгий путь к Темир-хану и обратно, а уж потом начали страшный путь к двери, ведущей на поверхность мира, тем более что эта дверь на деле представляет дыру в небосводе, не более доступную, чем дыра, в которую они провалились? Логично было бы сделать вывод, что дверь, к которой стремится Ер-Тостик, это некая другая дверь, а не та дыра, в которую он провалился, и не тот лаз, через который к Бапы-хану попал джигит в мифе «Жылан қабықты жігіт», и что путь к этой двери не просто тяжел, а закономерно пролегает через ставку Бапы-хана.

Устав от долгого пути, Ер-Тостик с выжившими спутниками засыпает у родника, рядом с которым растет Байтерек. Он просыпается от какого-то шума и видит, как вверх по дереву к гнезду с птенцами ползет дракон. Выстрелом из лука Ер-Тостик убивает дракона. Вдруг поднимается буря, начинается дождь с градом, слышится свистящий голос, и на вершину дерева

<sup>145</sup> См. главу «Мифологические пространства» в книге С. Кондыбая «Введение в казахскую мифологию», в которой он анализирует символические образы изначального «огненного пространства» в тюркской и казахской мифологии.



садится Алып Қара Күс (Огромная черная птица) – Самрук. Самрук настолько огромна, что длина ее одного крыла представляет путь длиной в месяц. У Самрук две головы – птичья и человеческая. Она хватает Ер-Тостика и пытается проглотить его. Но птенцы не дают ей сделать это, заставляют вырыгнуть Ер-Тостика, объясняя, что он – их спаситель. Самрук падает в ноги Ер-Тостика и становится его другом. Оказывается, Самрук откладывает яйца один раз в год. Когда она улетает далеко от гнезда в поисках пищи, дракон нападает на ее птенцов. Самрук летела к гнезду, ожидая, что и в этот раз ее птенцы погибли, заранее оплакивая их. Буран – это ветер от ее крыльев, дождь с градом – ее слезы. Благодарная Самрук посадила Ер-Тостика на крыло и вынесла его на поверхность земли через «тесную дырку».

Байтерек, у корней которого изливается родник и обитает дракон, а на вершине расположено гнездо Самрук, – это типичное описание Мирового Дерева. Можно сказать, что Ер-Тостик предпринял свой долгий путь, чтобы прийти к Мировому Дереву и получить помощь Самрук. (Кстати, в инициационном тексте иранской суфийской школы Сохраварди человек совершает Путь во Мраке, познав все ужасы и печали, чтобы смочить свою кольчугу водой из родника, бьющего у корней Мирового Дерева. Кольчуга, как уже указывалось, представляет метафору физического тела. Смачивая ее водой, человек в результате духовного пути уже при жизни начинает отделять себя от своего материального тела, так что меняется его отношение к смерти).

Дверь в надземный мир, к которой так долго стремился Ер-Тостик и к которой его доставляет Самрук, как можно предположить, находится где-то вверху, там, где ветви Мирового Дерева поднимаются к небу, там, где в ветвях Мирового Дерева висит круглый плод – диск Солнца.

Р. Генон указывает, что если вхождение в пещеру представляет собой символ «малых мистерий», «второго рождения», то «третье рождение», «великие мистерии» – это выход за пределы мира форм, космоса в целом, они символизируются конечным выходом из пещеры. Пещера «...заклучает в себе лишь те возможности, которые присущи «космосу», их-то посвящаемый и должен превзойти в этой новой фазе своего существования, «второе рождение» которого в действительности было всего лишь исходной точкой. Здесь, естественно, некоторые отношения оказываются модифицированными: пещера снова становится «гробницей», не только в силу своего «подземного» положения, но потому, что весь «космос» – это в некотором роде «гробница», из которой человеку теперь надлежит выйти; «третье рождение» обязательно предваряется «второй смертью», т. е. смертью для космоса»<sup>146</sup>. Для находящегося в профанном мире, вне пещеры, то есть для непосвященного, пещера предстает как центр мира, как единственное освещенное место, притом освещенное именно изнутри. Но для того, кто проник в пещеру, прошел через «второе рождение» и находится на пути ко «второй смерти», смерти для космоса, с учетом «внекосмических», «надкосмических» возможностей, пещера становится относительно темной. Относительно не внешнего, профанного мира, но относительно того, что находится над пещерой, над ее сводом во «внекосмической» области. «И тогда, согласно этой новой точке зрения, внутреннее освещение оказывается лишь отражением света, идущего извне, сквозь «крышу мира», через «солнечную дверь», т. е. «око» космического свода или верхнее отверстие пещеры»<sup>147</sup>.

Итак, если посвящаемый в «малые мистерии» попадает в пещеру, символизирующую космос, через внешний вход, то посвящаемый в «великие мистерии» покидает «инициатическую пещеру», выходя из мира форм через отверстие, расположенное в своде пещеры, через «око» космического свода, через солнце. Об этом символизме «выхода из космоса» мы также пишем в главе «Изначальный ислам – тенгрианство – в наследии жырау...», анализи-

<sup>146</sup> Генон Р. Символы священной науки. С. 253.

<sup>147</sup> Там же. С. 254.

руя «Хвалебную песнь» Казтугана-жырау. «Прохождение через петлю» курука, выход из юрты через шанырак, пробивание стрелой (копьем) золотой мишени или прохождение стрелы через кольцо – все это символы «прохождения сквозь солнце», выхода из мира форм через солнечную дверь. Казтуган-жырау в анализируемом жyre предстает не просто осуществившим этот выход, но и мастером инициации. Кстати, юрта представляет собой идеальную модель «инициатической пещеры»: дверь юрты – вход в пещеру из профанного мира, сама юрта – сакрализованная модель космоса, шанырак – солнечный диск, «Око мира». Шанырак аналогичен «камню свода», «ключевому камню» каменного свода.

Солнце и есть та дверь, через которую Ер-Тостик покидает подземный мир Бапы-хана. Если миф «Жылан қабықты жігіт» представляет сценарий «малых мистерий», то в «Ер-Тостике» герой не только достигает центра мира, но и совершает движение вверх по Мировому Дереву, он выбирается из подземного мира через дверь в его своде, своде пещеры. Ер-Тостик из профанного мира попадает в инициатическую пещеру, а через дверь в ее своде выходит за пределы мира форм, за пределы проявленного космоса.

Путь Ер-Тостика от ставки Бапы-хана до корней Мирового Древа занял шесть месяцев. В общем-то дворец Бапы-хана находится в центре тонкого мира, то есть он должен быть расположен непосредственно рядом с Деревом. Но само это указание на шестимесячный путь очень важно. Как уже отмечалось, в «Жылан қабықты жігіт» и в «Ер-Тостике» путь от входа в подземный мир до ставки Бапы-хана особо не описывается, их можно считать расположенными совсем рядом. Тогда шестимесячное расстояние пролегает между входом в подземный мир из профанного и выходом в надкосмический мир. В традициях многих народов «малые мистерии» называются «вратами людей», «путем людей», а «великие мистерии» – «вратами богов», «путем богов». Они соотносятся с летним и зимним солнцестоянием соответственно. Как известно, временной промежуток между этими солнцестояниями составляет шесть месяцев<sup>148</sup>.

Итак, как это ни парадоксально, но, проваливаясь из земного мира в подземный, Ер-Тостик попадает в мир тонких форм, а выбираясь на поверхность земли, он не возвращается в обычный человеческий мир, мир плотных форм, а выходит за пределы космоса, мира форм, в небесный мир наиндивидуальных состояний, в мир вечных архетипов, мир духа. Такой символизм является достаточно распространенным. Например, в иудейском гнозисе состояние инициатического погружения в тонкий мир передается через характерные выражения «погрузиться в Меркабу», «утонуть в Меркабе». Речь идет о скрытности, невидимости тонкого мира, который расположен за завесой материального и плотного. Изображение тонкого мира как расположенного внизу, под землей, также указывает на его «внутренность», субъектность, центральность по отношению к плотному миру, на его расположение в глубинах материально проявленных существ, внутри их сердец. «Поэтому спуститься под землю инициатически означает погрузиться во внутренние сферы, вглубь души... С этим сюжетом связаны также многочисленные предания о подземных городах, где живут бессмертные»<sup>149</sup>.

Если учесть, что в абсолютном смысле тонкий мир находится между небесным (духовным) и плотным (телесным) мирами, то, поднимаясь вверх, к двери в своде тонкого мира, Ер-Тостик логично достигает верхнего мира. Во многих традициях небесный духовный мир отделен от мира форм (тонких и плотных) «небесной твердью», «каменным небосводом» и пр. В этом небосводе есть отверстия, через которые в мир форм льется свет небесного мира. Эти отверстия – светила и звезды. В тюркском фольклоре конкретно Полярная звезда представляет собой отверстие, через которое можно покинуть мир форм. Солнце также представляет «глаз Света» – «көз» – источник, через который пробивается высший свет. Когда Самрук через «тес-

<sup>148</sup> Там же. С. 260–265.

<sup>149</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 90.

ную дыру» выносит Ер-Тостика на «поверхность земли» («жер үсті», «жер беті»), то имеется в виду, что Ер-Тостик выбрался на «небесную твердь», оказался снаружи-сверху мира форм. Выход за пределы тонкого мира Ер-Тостик осуществляет в два этапа: достигает центра тонкого мира и затем поднимается вверх.

То, что Ер-Тостик не вернулся в обычный мир, а поднялся в небесный мир вечных архетипов, подтверждает и следующая деталь. В фольклоре достаточно регулярно присутствует мотив, когда герой, по каким-то причинам попав в другой мир (мир тонких форм) и проведя там некоторое время, возвращается к себе и обнаруживает, что в человеческом (плотном) мире прошло не три дня и не три года, а тридцать лет или века. Семья его умерла, от дома остались развалины. Часто герой сохраняет молодость и возможность вернуться в тонкий мир, покуда он сидит верхом и не коснулся ногой земли. Если, забывшись, он прикасается к земле обычного мира, он опять становится ее обитателем, подчиняющимся его законам <sup>150</sup>. Мгновенно он превращается в дряхлого старика. Этот фольклорный мотив передает тот факт, что время движется по-разному в плотном и тонком мире. В «Ер-Тостике» герой в тонком мире совершает трудные многомесячные переходы, гибнут его спутники, сам он на много лет оказывается заключенным в зиндане, так что он возвращается к своей невесте глубоким стариком. Но при встрече с Кенжекей они оба молодеют, то есть можно говорить о возвращении в мир вечных архетипов или в мир циклического времени.

Когда Ер-Тостик отправился в путь, Кенжекей загадала, что ее многократно обвернутый вокруг талии платок-пояс размотается и упадет к ногам, а верблюдица Куба принесет верблюжонка в тот день, когда Ер-Тостик умрет или от него будет получена весть. Если верблюдица символизирует мир в единстве его пространственно-временных характеристик, то рождение верблюжонка (вынашиваемого ровно один цикл – 12 месяцев) – рождение нового мира, нового цикла. Разматывание пояса-платка может иметь значение завершения цикла, выход из циклического времени, с одной стороны, и выход за пределы человеческого «Я» – с другой. Нареченная, возлюбленная в казахском эпосе имеет семантику изначальной, высшей цели человека <sup>151</sup>.

Конечно, не все детали сказки с первого прочтения укладываются в общую схему. Так, например, совершенно темным остается для нас эпизод попадания Ер-Тостика в плен к сыну Мыстан-Кемпир Шоин-Кулаку, его пребывание в зиндане, спасение оттуда благодаря помощи Самрук и т. д. В «Алпамысе» батыр выбирается из зиндана, когда у его тулпара хвост отращает так, что он достигает дна колодца. В «Ер-Тостике» присутствует эпизод, когда во время испытаний в подземном мире хвост Шалкуйрука отрастает так, чтобы он мог вытащить огромный казан со дна бездонного озера. Но из зиндана Ер-Тостик выбирается по-другому, и, несомненно, это имеет свое значение. Можно также отметить следующую закономерность: Ер-Тостик попадает в подземный мир, убегая от Мыстан-кемпир (морфема «мыс» – медь), попадает в плен к ее сыну Шоин-Кулаку («чугунное ухо»). Возможно, это имеет отношение к символизму металлов (четыре века, семь планетных сфер и т. д.). В эллинизме порядок этих сфер в восходящей последовательности таков: Луна – серебро, Меркурий – ртуть, Венера – медь, Солнце – золото, Марс – железо и т. д. <sup>152</sup> Выстраивается схема: бегство от Мыстан (медь),

<sup>150</sup> В традиционных культурах многих народов присутствует идея, что царь или святой, т. е. человек, обладающий особым духовным статусом, не должен касаться ногой земли. (См., например, статью Ю.А. Мотова «Героизация и обожествление вождей ранних кочевников Алтая (по материалам могильника Пазырык) // Военное искусство кочевников Центральной Азии. С. 28–48). Поэтому он всегда передвигается верхом, в паланкине, сидит на троне, изображается как бы приподнятым над землей, в крайнем случае – ступает не по голой земле, а по ковру. В казахском ритуале избрания хана этот мотив проявляется в поднимании хана на белой кошке. В этнографии отмечается, что кочевники как несчастье и позор воспринимали необходимость передвигаться пешком. Даже в соседний дом они старались проехать верхом. Корень этого обычая нужно искать именно в идее принадлежности воина-кочевника, прошедшего инициацию «Жылан қайыс», к тонкому (среднему) миру. Вообще, кшатрии как каста относятся к космологическому уровню, уровню тонкого мира.

<sup>151</sup> Асемкулов Т. Единая тюркская мифологическая система // «Рух-Мирас», 2004, № 2.

<sup>152</sup> Кэмпбелл Д. Маски бога. С. 112–117.

прохождение «сквозь Солнце» (золото), попадание в плен и борьба с Шоин-Кулаком (железо). Душа Шоин-Кулака существует в виде восьми птенцов в сундуке в животе черной козы... Выше уже говорилось о символике числа «восемь», связанного с высшим, небесным миром. В книге Ж. Каракузовой и М. Хасанова «Космос казахской культуры» выдвигается гипотеза о символизме козы как понятия «ничто». Возможно, в этом эпизоде речь идет о еще более высоких ступенях инициации.

## Глава 5

### Спасение птенцов Самрук и утраченный инициационный ритуал кочевников

Самрук в «Ер-Тостике» имеет две головы – человеческую и птичью. Это символ ее двойственной природы – божественной и человеческой, вечной и временной. В разных традициях сверхъестественные существа – покровители (мастера) инициации – изображаются как обладатели двойственной природы. Существа, в которых происходит встреча вертикали и горизонтали, вечного и временного, небесного и земного. Таков, например, двуликий Янус с золотым и серебряным ключами, таков Иисус в христианстве. Встреча-узнавание такого двойственного существа означает и для человека преодоление двойственности, противоположностей, выход за пределы мира, построенного на противоположностях (в том числе жизни и смерти, материального и духовного), обретение единой, целостной природы. «...Видение Симурга на вершине горы Каф является заключительным этапом духовной реализации посвящаемого... В момент прямого созерцания взгляда Симурга герой ставит на одну точку реальность своего «Я» и реальность высшего принципа, но обе эти реальности не могут сосуществовать параллельно друг другу, т. к. в самой тайной глубине они нераздельны... В качестве дополнительного пояснения этой двойственности, на самом деле являющейся тайным единством, выступает образ стрелы с двумя наконечниками и намек на два крыла Симурга... Речь во всех случаях идет о соотношении между «Я» посвященного и Божественным «принципом»<sup>153</sup>.

Если в комментируемом инициатическом тексте Сохраварди герой чувствует себя ослепленным и падает с коня при встрече с Симургом, то в «Ер-Тостике» Самрук падает к ногам Ер-Тостика, братается с ним. В других казахских сказках Самрук пытается проглотить спасителя птенцов или глотает и изрыгает его, то есть совершает действие, символизирующее усыновление, смерть и новое рождение, пересотворение. В некоторых сказках птенцы, впившиеся в горло матери, не дают ей возможность до конца проглотить батыра. Выплывая его, Самрук говорит детям: «Если бы я проглотила его и выплюнула, он обрел бы силу тысячи человек. А теперь он обладает силой ста человек». Таким образом подчеркивается изменение природы человека в результате этого действия. Кроме того, известная казахская пословица связывает способность победить тысячу человек – с знанием, то есть здесь может идти речь об обретении знания, духовного знания. Напомним, что инициация представляет собой познание, посвящение в сакральное знание.

Сравнение мифа «Жылан кабыкты жігіт» и распространенного в казахском фольклоре мотива спасения человеком птенцов Самрук («Ер-Тостик», ряд других сказок, например: «Справедливое наказание», «Куйым-батыр», легенды, кюи и легенды к ним «Шынырау») позволяет установить целый ряд параллелей:

– Джигит спасает дочь царя подземного мира Бапы-хана / Джигит спасает птенцов Самрук – владыки небесного мира.

<sup>153</sup> Комментарий к «Багряному ангелу» Сохраварди // Конец света. С. 81.

– Дочь Бапы-хана приводит джигита к своему отцу / в некоторых сказках из контекста ясно, что джигит находится в гнезде со спасенными птенцами, птенцы прячут его от матери, а потом показывают его ей.

– В благодарность Бапы-хан дважды глотает и изрыгивает джигита, одаряет и возвращает его / в благодарность Самрук глотает и изрыгивает джигита, помогает ему достичь цели, иногда дарит ему свое перо, с помощью которого джигит может позвать ее на помощь.

С большой долей уверенности можно предположить, что некогда существовал ритуал, подобный (симметричный) «Жылан қайыс», ритуал, представлявший уровень «великих мистерий», где иницируемый один раз проползал между ногами представителя / заместителя Самрук. Возможно, мастером инициации в таком ритуале выступал баксы. (У шаманов некогда существовал ритуальный костюм из птичьих шкур). Возможно, его осуществляли воины, уже прошедшие этот обряд, или даже женщина, ведь Самрук (Алып Кара Кус) у сибирских тюрков предстает как Мать Хищная Птица, вообще речь идет о Самке. Возможно, казахский обычай, когда женщина из рода торе-чингизидов (ср. «тор» – Мировое Дерево, Млечный Путь) перешагивала через умирающего от ран воина, и если она была добродетельна, то он выживал – «воскресал», генетически связан с ритуалом инициации. (Изначально, по-видимому, речь шла о воинском ритуале инициации, приуроченном к предсмертному состоянию воина, а затем он стал рассматриваться как обряд лечения).

По аналогии с «Жылан қайыс» (металлические доспехи и оружие представляются подарком Бапы-хана, «змеиной кожей»), возможно, этот ритуал назывался «Самруқтың қауырсыны», ведь в сказках Самрук часто дарит джигиту свое перо, посредством которого он может связаться с ней. Ясно, что этот более высокого уровня ритуал осуществлялся гораздо реже, чем ритуал «Жылан қайыс». По информации, полученной Т. Асемкуловым от своего деда Ж. Стамбаева, во время визита сал-серэ (закрытый воинский союз) в аул, один из серэ, одетый в костюм лебедя, делал на лошади несколько кругов вокруг стойбища, издавая лебединый крик. Вплоть до XVIII века казахские воины, вступая в бой, подражали лебединому крику «қиқу» («қиқулау»). Тотемизм лебедя наряду с тотемизмом змеи у тюрков, культ птицы вообще подтверждают возможность подобного ритуала.

Герой, спасая птенцов Самрук, выстрелом из лука или ударом сабли убивает дракона / змея, ползущего к вершине Мирового Древа. Но именно от змея Бапы-хана герой получил в подарок свое оружие. Змей, обвивающий Мировое Дерево, и царь подземного мира Бапы-хан – один и тот же персонаж или образ, символизирующий одно и то же. До этого джигит спасает и дочь Бапы-хана. Нет ли здесь противоречия? Точнее, в чем смысл этой парадоксальной ситуации?

В главе «Орел и Змей» отмечалось, что «Бапы-хан и Самрук, Змея и Орел символизируют здесь нисходящее и восходящее движение между Всевышним и миром... тенгрианство, как и многие другие традиции, осознает единство, взаимосвязь и взаимопереход противоположностей...». И если змей наделяет человека оружием, а затем человек убивает его, в этом нет противоречия. Можно сказать, что, завершив нисходящее движение, обретя плоть, человек должен начать возвратное движение. И змей, ползя вверх по дереву, обращает взгляд человека вверх, к гнезду Самрук. На первом этапе змей выступает как движущая сила, втягивающая человека в материальное существование, он дарит человеку смертное тело («Жылан қабықты жігіт»), крадет бессмертие («Гильгамеш»), приводит к изгнанию из рая («Ветхий завет»), похищает жемчужину («Гимн жемчужине»). Но затем змей провоцирует обратное движение, движение вверх, к вершине Мирового Древа, за пределы мира форм. И именно в этом пункте раскрывается тайна человеческого существования, тайна человеческой миссии так, как ее понимали наши предки.

В гностическом «Гимне жемчужине», в иранском эзотерическом тексте «Багряный ангел» облачение человеческого духа в одежды (кольчугу) плоти рассматривается как падение,

забвение человеком своей истинной природы, своей сути, своей миссии. В «Жылан қабықты жігіт» Бапы-хан, одаряя человека душой и телом (оружием и доспехами), необходимыми для жизни в материальном мире, в то же время напоминает ему о его высокой человеческой сути, о его призвании: «Ты существо человеческой природы. Им и оставайся. Будь воином, но не палачом». В мире форм, в мире, подверженном власти времени, человек обречен на частичность (неполноту) знания, на болезни и страдания, на смерть, на отчужденность от своей небесной родины. Но лишь оказавшись в мире форм и в мире времени, обретя тело – оружие, человек получает возможность действовать. Тело – это оружие. Оружие – атрибут воина, делателя, символ его миссии. В небесном мире вечных архетипов, где нет времени, все существует одновременно, в вечном настоящем, действие и изменения невозможны. Могущественная Самрук знает, что ее птенцы погибнут в пасти змея, но она не может изменить предначертанное. Она лишь заранее оплакивает участь своих птенцов. Спасти их должен человек, существо временное. В этом его миссия, в этом смысл его существования, его пути в мире форм. Змей наделил его телом-оружием, чтобы он убил Змея и спас птенцов.

Человек надевает смертное тело (оружие), чтобы пройти через мир становления, мир проявления. Это необходимый этап пути бессмертного Духа, который он не должен избегать («Бхагават-Гита» – священная книга, рассказывающая о духовном пути кшатрия, посвящена этой теме. Бессмертное «Я» – Кришна, Мастер Инициации объясняет смертному человеку, воину царю Арджуне, его долг сражаться). Человек надевает смертное тело (оружие), чтобы спасти птенцов Самрук. Эти птенцы символизируют нематериальное состояние, свойственное изначальному высшему «Я» существ, предшествующее их материальному рождению. Это не душа в обычном понимании как средоточие жизненных энергий тонкого среднего мира, а трансцендентное «Я», принадлежащее к высшему, небесному миру, миру Духа. Такое «Я» не просто предшествует во времени материальному рождению, оно вечно по своей природе, совпадает с самим небесным архетипом. В результате великих мистерий человек реализует это свое бессмертное «Я», отождествляясь с Самрук.

В завершение своего пути человек возвращается в гнездо Самрук. Туда, где она пестовала его бессмертный дух в облике птенца до того, как он спустился в мир форм, облекся в «кольчугу элементов». Поднимаясь к Самрук, человек возвращается к самому себе, он встречает самого себя, осознает свою тождественность с Самрук. В ритуале проглатывания-изрыгивания Самрук пересотворяет человека, реактуализирует его высшую (вечную) природу. Одновременно человек познает и истинную природу Змея, Бапы-хана, то, что Самрук и Бапы-хан есть лишь разные ипостаси Единого, того, кого индейцы называли Кецалкоатль – Пернатый Змей. В одноименной казахской сказке «Жылан қабықты жігіт» главный герой Шахимарден (чье имя и происхождение прямо отсылают к символизму змея) превращается в ласточку, надевая свою «змеиную кожу», что подтверждает взаимодополнительность, взаимозаменяемость символизма Змеи и Птицы.

Но человек не только отождествляется с Самрук, реализует свое внутреннее (духовное) измерение, он спасает птенцов Самрук – находящиеся в небесном мире, вне времени души (духи) нерожденных детей, спасает ангелов... Многочисленные казахские легенды, сказки, кюи, содержащие эпизод спасения человеком птенцов Самрук, на символическом уровне имеют именно этот смысл: человек – этот проецированный в материальный мир дух, облачен в смертное тело и проходит свой страшный Путь для того, чтобы спасти ангелов. Позволяющая совершить эту миссию «змеиная кожа» рассматривается как дар, а сама миссия – как реализация благословения Бапы-хана остаться «существом человеческой природы», помнить о своей природе и отзываться на просьбу о помощи: «Адамзат, көмектес маған!»

Если пытаться провести параллель такого понимания миссии человека в мире, то нельзя не вспомнить, что в индуизме духовно реализованный человек – йог – становится более могущественным, чем боги. Просветление Будды Сакьямуни указывает путь к освобождению

нию не только людям и другим существам материального мира, но и богам (эти «боги» сравнимы с ангелами семитических религий). В христианстве «ангелы спасаются и обожаются через людей»<sup>154</sup>. «Во всех случаях иерархически нижайшая во всей вселенной плоть имеет... какой-то особый, чрезвычайно важный и весьма неочевидный смысл, особое глубинное значение...»<sup>155</sup>. В исламе сотворенные из огня ангелы поклоняются сотворенному из праха человеку.

Слова «үй» и «ұя» не просто напоминают об изначальной родине человека, его высшего «Я» – гнезде Самрук<sup>156</sup>. Казахская пословица «Ұяда не көрсен, ұшқанда соны ілесің» («Что птенец видит в гнезде (добычу), то он и ловит в полете») на обыденном уровне толкуется как обусловленность поведения человека его семейным окружением и воспитанием. Но на эзотерическом уровне смысл этой пословицы сравним с теорией познания-воспоминания Платона: в этом мире человек узнает-вспоминает то, что душа его видела в небесном мире архетипов до своего материального воплощения. По-другому, человек реализует в этом мире то, что его душа (дух) познала до рождения, в небесном мире, находясь в образе птенца в гнезде Самрук.

При анализе онтологического уровня тенгрианства в главе «Семь ипостасей Коркута» неоднократно отмечалось переплетение представлений о происхождении и существовании мира с представлениями о гармоничном и справедливом существовании человека, о его статусе в этом мире. Современные традиционалисты считают уровень морали-нравственности одним из наиболее низких в мировой иерархии, связанным с психическим (средним) миром, с чисто социальными условиями существования. Традиция, которая выше всего ставит нравственность, является, на их взгляд, усеченной или вырожденной, утратившей онтологический и метафизический пласты знания, не способной выйти за пределы экзотерической проблематики двойственности добра и зла. Тем не менее, у кочевников нравственные понятия не просто переплетаются с онтологическими, они возводятся в Принцип. Как нам кажется, это связано со спецификой воинской традиции, которая не особенно интересуется игрой абстрактными метафизическими понятиями, но в качестве принципа жизни и действия, ориентира Пути, определяет понятия Чести, Верности, Совести. Эти понятия не ограничиваются рамками «человеческого, слишком человеческого» (Ф. Ницше), а отсылают к высшим уровням бытия.

Помнить об «ұят» (совесть, стыд) означает быть честным, преданным «Ұя» – небесной родине, небесному дому («үй»), гнезду Самрук на вершине Мирового Дерева («ұя»). «Ар» (честь) имеет значение «границы», «предела», «чистоты» и отсылает к запредельному, трансцендентному. «Ару» – чистая, «аруана» – чистая мать («белая одnogорбая верблюдница»), «арылу» – возрождение. В статье «Реальность духа» я объясняла, что «аруак» (дух предка) у казахов имеет значение «духовно реализованный». Идея одухотворения, снисхождения Духа содержится в распространенных выражениях «Аруак қонды», а также «арлану», «намыстану». «Намыс» (честь, совесть) содержит морфему «мыс», означающую не только «медь», но и некую духовную силу, авторитет, влияние (например, в выражениях «мысы құрыды», «мысы басты»). Эта же морфема присутствует в именах «Алпамыс», «Мыстан». Наши предки, сохранившие изначальную, некогда общую для всего человечества тенгрианскую традицию, были теми, кого Коран называет ханифами, а также теми, кого он называет «Преданными, верными Богу». Кочевники Центральной Азии – это воины, верные Богу, их аристократизм – в преданном служении Тенгри, служении своим оружием, своей жизнью в материальном мире.

<sup>154</sup> Дугин А. Абсолютная родина. С. 309.

<sup>155</sup> Там же. С. 234.

<sup>156</sup> Кстати, С. Кондыбай этимологию слова Самрук связывает с представлением о «счастливой небесной стране», о «небесном семени» (потомстве). См. его книгу «Қазақ мифологиясына кіріспе» (с. 258).

## Глава 6

### Миф о циклопе Тобегозе как инициационный сценарий

М. Элиаде отмечает, что в Японии в инициационных мифах кузнец очень часто предстает как одноглазый и одноногий. Одноногость, так же как и хромота, отсылает к символизму змеи/дракона. Если же говорить об одноглазости, то нельзя не вспомнить Тобегоза – одноглазого циклопа тюркского фольклора. С. Кондыбай доказывает солнечную, то есть огненную природу Тобегоза, а также близость этого образа образам богов царства мертвых, нижнего мира, таких как Ерлик в мифологии сибирских тюрков, Йима – первочеловек в иранской мифологии, Яма – бог смерти в индийской мифологии. Он прослеживает эволюцию этого образа от символизма космического зародыша, плавающего в воде, и до негативного персонажа фольклора <sup>157</sup>. Нас интересуют этапы эволюции, где Тобегоз представляет солнце, солнечное божество, находящееся в замкнутом пространстве пещеры, то есть закатившееся, умершее солнце, которому приносятся человеческие жертвоприношения. С. Кондыбай сравнивает этот образ Тобегоза с иранским солнечным божеством Митрой, родившимся из камня или из пещеры. Затем образ одноглазого божества эволюционирует в образ Первочеловека, солнечного героя, а затем в образ владыки мертвых, а еще позже – в фольклорный образ одноглазого великана, живущего в пещере, пожирающего людей и убиваемого героем. Образ пребывающего в пещере чудовища, убивающего и поедающего людей, затем убиваемого героем, вполне укладывается в выявленный М. Элиаде тип «убиенного божества». Это божество/чудовище приходит неизвестно откуда, и вместе с ним приходит смерть. Оно убивает/пожирает людей с целью их посвящения, и те, не понимая смысла этой акции, в конце концов расправляются с ним. «Миф о приходе, действиях и смерти этого сверхъестественного существа становится сценарием тайных обрядов инициации. Сверхъестественное существо присутствует в этих церемониях в сакрализованном образе или предмете, представляющем его тело или его голос» <sup>158</sup>.

Если рассмотреть в этом аспекте образ Тобегоза, например, в «Книге моего деда Коркута», нельзя не отметить следующие детали. Тобегоз рождается от матери-пери в образе лебедицы. Отцом его, насильно овладевшим пери, эпос называет некоего пастуха. Но в эпосе присутствует бек по имени Аруз, который находит и усыновляет Тобегоза. Если учесть, что будущий победитель Тобегоза Бисат – сын Аруза, достаточно логично было бы увидеть здесь схему рождения дуальных начал от единого праначала. Тем более, что и Бисат рождается необыкновенным образом. Точнее, по эпосу рождается-то он нормально, но маленьким ребенком он был потерян во время спешной кочевки, его нашла, вскормила и воспитала львица. Затем, как и Тобегоза, его обнаружили люди, Аруз узнал своего утраченного сына, Бисата поймали, и достаточно долго он проявлял свой дикий нрав. Лев, как известно, солнечный символ. Таким образом, Тобегоз и Бисат, оба рождены (или вскормлены) сверхъестественным образом, оба имеют солярную символику, и отцом (настоящим или названным) обоих является Аруз. То есть прежде всего здесь присутствует дуальный миф.

Тобегоз рождается в огромном кожаном мешке или последе. А. Маргулан такое рождение считает параллельным рождению в пещере или могиле сверхъестественного могущественного существа. В этом плане он сравнивает Тобегоза с Коркутом, Короглу, Кортегином <sup>159</sup>. Короглу – герой распространенного тюркского эпоса, его имя означает «рожденный в могиле». С. Кондыбай связывает этимологию этого имени со значением «көру» – «видеть» и также считает этот образ рудиментом солярной мифологии. Это устойчивый для тюркского фольклора

<sup>157</sup> Кондыбаев С. Қазақ мифологиясына кіріспе. 100–102-б.

<sup>158</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. С. 101.

<sup>159</sup> Марғұлан Ә. Ажалмен алысқан алып адам // Сөзстан. 5-б.



образ рождающегося в могиле (пещере) солнца (солярного героя). Как уже было показано, структура мифа о Тобегозе в основном соответствует выделенному М. Элиаде типу мифа об «убиенном божестве». Если, опираясь на эту типологическую близость, попытаться проанализировать миф как инициатический, то, в первую очередь, необходимо отметить, что Тобегоз убивает множество прославленных беков. Можно сказать, что такая массовая смерть опытных воинов характерна только для этой части эпоса «Книга моего деда Коркута». В других частях речь, в основном, идет о первом подвиге юного воина, получающего в конце концов имя от Коркута, то есть о первой ступени инициации, опытные воины эту первую ступень инициации преодолели давным-давно, и если их смерть рассматривать как инициационную, то речь явно должна идти о более высокой ступени воинского посвящения.

Если же анализировать мотив протыкания единственного глаза Тобегоза, то понятно, что этот глаз символизирует Солнце, то есть речь идет о протыкании Солнца. Причем событие это происходит в пещере, глаз циклопа должен быть проткнут, чтобы выйти из плена пещеры. О символизме пещеры и выхода из нее было сказано достаточно в главе, посвященной анализу сказки «Ер-Тостик». Герои тюркских эпосов, рожденные в могиле и выходящие из нее, имеют непосредственное отношение к символизму «третьего рождения», «выходу из пещеры» – «гробницы космоса». Победитель Тобегоза протыкает Солнце-глаз. Напомним, что казахи до сих пор называют Солнце «глазом дня». Прохождение сквозь Солнце символизируется и прохождением стрелы или копья через мишень. Как показывает Р. Генон, упоминаемое в «Евангелии» прохождение через «игольное ушко» имеет тот же символизм. Казахи, кстати, игольное ушко называют «глазом иглы», так что сама эта игла представляет собой символ мировой оси, а ее ушко – солнца <sup>160</sup>.

Благодаря кольцу, подаренному Тобегозу матерью-пери, Тобегоз неуязвим для оружия. Лишь одна точка во всем его огромном теле – единственный глаз – уязвима, может быть поражена (буквально: «көзінен басқа жерде егі жоқ» – «кроме глаза, больше нигде нет мяса (т. е. живого)»). Выбраться из пещеры можно, только лишь поразив циклопа в этот глаз. В контексте вышесказанного это означает, что мир форм сложен настолько прочно, что выйти из него можно лишь одним способом – через Солнце, через глаз Тобегоза. Здесь происходит удвоение метафоры – не только пещера, но и сам Тобегоз предстает символом космоса (космогонический пласт этого мифа, видимо, включал представление о сотворении мира из тела первочеловека, а в инициатическом ритуале пещера символизировала тело Тобегоза).

Таким образом, с достаточной степенью уверенности можно предполагать, что сюжет о победе воина над одноглазым циклопом представляет собой рудимент инициационного мифа о «Третьем рождении», выходе за пределы проявленного космоса. При этом речь идет о воинском инициационном архетипе, ведь выход за пределы мира форм здесь предстает как героический поступок – прокалывание Солнца – глаза неуязвимого страшного чудовища в его пещере. В главе «Коркут и духовная реализация» отмечалось, что если в европейской алхимии овладение Философским камнем предстает как длительный медитативный процесс, то в казахском фольклоре необходимы мужество и решимость, чтобы завоевать Шамшырак. Точно так же и в разбираемом мифоритуальном сценарии реализация «великих мистерий» предполагает наличие высоких воинских качеств.

Е. Турсунов доказывает исконность образа одноглазого великана – циклопа и сюжета победы человека, выкалывающего этот глаз, именно для тюркского фольклора. Этот сюжет, известный в связи с соответствующим эпизодом «Одиссеи», встречается в мировом фольклоре 84 раза. Из них 4 – в монгольском фольклоре, 10 – в кавказском, 10 – у разных народов (включая древнегреческую «Одиссею») и 60 – в тюркском фольклоре. Таким образом, абсолютное

<sup>160</sup> Т. Асемкулов этимологию оронима Кокшетау («көк» – синевя, небо) связывает с выражением «көктеп өту» – «проткнуть насквозь». Т. е. гора проходит через слои мира и неба, как игла – через слои ткани.

большинство фольклорных вариантов встречается в фольклоре тюркских и соседних с ними народов <sup>161</sup>. То есть речь идет, скорее всего, именно о тюркском ритуальном сценарии «великих мистерий».

Конечно, конкретные детали такого древнего сценария восстановить очень сложно. Возможно, на него намекают некоторые детали эпоса «Книга моего деда Коркута»: лишив циклопа глаза, Бисат (как и Одиссей) надевает на себя шкуру барана-производителя и проходит на четвереньках между ног циклопа (как и Одиссей). Затем циклоп отдает ему свое кольцо, делавшее его неуязвимым, свою казну и саблю, которая, будучи подвешенной без ножен, непрерывно раскачивается и разрубает все подряд. Бисат овладевает саблей, стрелой разрубив драгоценную цепь, на которой она подвешена, и отрубает ею голову Тобегоза. Возможно, эта непрерывно раскачивающаяся сабля является символом, подобным индуистскому колесу сансары. Кольцо, делающее неуязвимым Тобегоза, мир форм – прочным, можно сравнить с покрывалом Майи. Бисат проползает между ног Тобегоза так же, как это делает мальчик в «Жылан қайыс». Может возникнуть вопрос: почему «прошедший через Солнце» Бисат затем выбирается из пещеры, проползая между ног циклопа? Возможно, это связано с отмеченной Р. Геноном трудностью в конкретном ритуале буквально воспроизвести инициатический смысл. Возможно также существование представления о том, что «через Солнце» посвящаемый проникает в духе, а физически (и частично психически) он остается в этом мире. При этом баранья шкура символизирует новое «солнечное» тело посвященного (сравните со «змеиной кожей»). Характерно, что Бисат протыкает глаз Тобегоза своим кинжалом, а оружие воина, как говорилось выше, представляет его сущность, его жизнь или его духовную миссию. В казахском эпосе наиболее часто встречается метафора батыра как его кинжала (берена), именно кинжал чаще всего является атрибутом, двойником батыра. Случайна ли в эпосе следующая деталь: прячущийся Бисат накрывается бараньей шкурой, а Тобегоз, пытаясь поймать противника, хватает шкуру за рога, встряхивает и ударяет ее о землю?

Это более поздняя художественная вставка или деталь мифоритуального сценария? В «Одиссее» хитроумный Одиссей называет себя «Никто» и этим именем зовет его беснующийся ослепленный циклоп. Возможно, в этой детали не просто хитрость Одиссея, но и отражение того факта, что «прошедший через Солнце», покинувший мир форм, утрачивает и свое Эго. Отвечая побежденному Тобегозу, Бисат говорит, что его отцом является «толстое дерево», а мать – «рычащий лев». Возможно, это совершенно неожиданное «толстое дерево», никак не обоснованное текстом эпоса, представляет рудимент представлений о Мировом Дереве, ведь инициация, представляющая становление иницируемого субъектом мира, по-другому может символизироваться отождествлением с этим деревом и движением по нему вверх. Бисат – сын львицы (солярный символ) побеждает Тобегоза (солярный герой), проходит «сквозь Солнце». Истинная инициация завершается отождествлением Посвящающего и Посвящаемого, они становятся Одним.

Рассматривая мотив сверхъестественного рождения героя в могиле, пещере или кожаном мешке, А. Маргулан пишет: «Это поверье было настолько сильно в казахской степи, что в XVIII веке Абылай-хан, чтобы сделать своих молодых батыров мужественными и бесстрашными, проверить их, оставлял их в одиночестве ночевать на старых одиноких могилах в безлюдной степи. До прихода молодого воина в могиле уже прятался прославленный батыр, одетый в саван. Когда ночью на могилу приходил молодой воин, одетый в саван батыр с ревом выскакивал из могилы. Если молодой воин оказывался бесстрашным, он начинал биться с вышедшим из могилы духом» <sup>162</sup>. Записанный А. Маргуланом во второй половине XX века странный обычай на самом деле явно представляет полузабытое за два века воспоминание народа о древнем

<sup>161</sup> Турсунов Е. Генезис казахской бытовой сказки. С. 156–167.

<sup>162</sup> Марғұлан Ә. Ажалмен алысқан алып адам // Сөзстан. 5-б.

инициационном ритуале, сохранявшемся до тех пор, пока казахи – наследники конно-кочевой цивилизации – сохраняли государственность и непрерывную традицию воинских союзов.

Юный воин приходит ночью один на старую могилу, чтобы переночевать там, и сражается с вышедшим из могилы «духом». До нашего времени у казахов сохранился обычай ночевать на могилах святых или людей, обладавших «аруахом» – «духом», для исцеления или получения особого дара, например, музыкального, для получения благословения и пр. В Ветхом Завете есть эпизод, когда Иаков ночью в пустыне борется с ангелом (духом) и получает новое имя «Израиль». С другой стороны, уже прославленный батыр, то есть давно уже реализовавший инициацию «Жылан кайыс» (А. Маргулан подчеркивает, что это именно опытный прославленный воин), одевается в саван и ложится спать в одинокую старую могилу, чтобы восстать из нее в качестве «духа». Для него это не «костюмированный спектакль», но элемент собственного ритуала инициации, более высокого по уровню. Батыр «умирает» в могиле и «рождается» в ней в качестве «духа», «сына могилы» – Короглы, Кортегина. Символически он покидает гробницу проявленного космоса, становится духом, рождается в духе, и белый саван символизирует это его новое состояние. Если юный воин в этом обряде проходит этап «малых мистерий», то для опытного воина – это этап «великих мистерий». И только батыр, прошедший через «великие мистерии», по всей видимости, мог считаться «аруакты» – «имеющим аруаха», и после смерти почитался как «аруак» – «дух» в наиболее узком и точном смысле, как при жизни преодолевший границу бытия<sup>163</sup>.

## Глава 7

### Дверь, которую открывает Сим-сим

Помните, как в старой сказке ошалевший от вида несметных сокровищ брат Али-Бабы Касым забыл слова, открывающие дверь пещеры, и кричал: «Ячмень, открой дверь!», «Пшеница, открой дверь!», «Просо, открой дверь!» Так он перебрал названия всех злаков, но не смог вспомнить нужное – «Сим-сим, открой твою дверь» (или, в соответствии с распространенным в Европе французским вариантом перевода: «Сезам, открой дверь!»). И потому Касым был зарублен вернувшимися в пещеру разбойниками.

Такая малость решила судьбу брата Али-Бабы. Малость – в буквальном смысле слова, ведь «сим-сим» – арабское название кунжута, тех самых крохотных семян, которыми посыпают булочки. Как объясняет сказка, «непослушные джинны, создавшие это место, заколдовали его». Оно охранялось «великими талисманами», и «слова «Сим-сим, открой твою дверь!» были тайным средством снять запрет и открыть дверь». Странная прихоть джиннов, сделавших крохотное семя хозяином пещеры с сокровищами, заставляет вспомнить духовную логику мистических традиций, согласно которой «малое оказывается больше большого». Если отвлечься от мистики, то фольклористика эту логику объясняет древним представлением о том, что на том свете, в мире мертвых, все не так, как в нашем мире, мире живых, а наоборот. Правое на том свете оказывается левым, мертвый – живым, сильный – слабым, батыр Алпамыс – плешивец Тазшой. А потому древние люди разбивали посуду, прежде чем положить ее в могилу к покойному, ибо только таким способом можно было обеспечить ее целостность и полезность на том свете. Если учесть, что пещера вполне может символизировать мир мертвых, лежащий в основе сказки архетип может быть объяснен в рамках научной фольклористики. И все-таки...

Предпочтение крохотного душистого семени более полезным, питательным злакам напоминает строки из Евангелия: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в

<sup>163</sup> См. более подробно в статье «Реальность духа» на моем сайте <http://otuken.kz>

ветвях его». А еще задолго до Христа к этому образу обращалась древнеиндийская философия. В «Чхандогья-Упанишад» говорится: «Этот Атман в моем сердце меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса; этот Атман в моем сердце больше, чем земля, больше, чем воздушное пространство, больше, чем небо, больше, чем все эти миры вместе». Как поясняет Р. Генон, Атман в действительности представляет «Сверх-Я», трансцендентный и перманентный принцип, пронизывающий все явления проявленного мира.

Конечно, кунжут и горчица – не одно и то же, но во всех случаях речь идет о крошечном душистом семени, меньшем, чем зерно питающего тело злака. В предыдущих главах, посвященных инициации, приводилось мнение Р. Генона о том, что пещера символизирует скрытое от взгляда профанного большинства место инициации, тонкий мир, внутренний мир, сердце человека, а также и зародыш, прообраз мира. Обращение «Сим-сим, открой твою дверь!» позволяет предполагать, что Сим-сим этот является хозяином пещеры, тем, кто незримо пребывает в пещере, то есть Атманом. В другом аспекте эти заветные слова могут толковаться так, что Сим-сим и есть сама пещера, то есть в терминологии христианства – Царство Небесное.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.