



3. Ж. Наурзбаева

**Кандидат философских наук,
модератор сайта о казахской мифологии и культуры
Казахстан, Астана**

Иерогамия как модель семейного союза: современные социальные тенденции и национальные культуры. Священный брак в казахской мифологии

В статье говорится об иерогамии («священном браке») сквозь призму казахской мифологии, национальных культур и современных социальных тенденций.

Ключевые слова: иерогамия, священный брак, культура, мифология, семья, человек, религия.

Определяя главные смыслы бытия человека, не сложно признать, что ведущим из них является бытие в будущем [9, с. 8-31]. Проблема заключается в избрании пути к этой большой цели – необходимо предпочесть один из многих принципиально различающихся вариантов, предлагаемых мыслителями, цивилизациями и культурами. Сегодня человек и общество стоят перед необходимостью очередного обновления взглядов на принципы развития гармоничных отношений человека и Мира [10;11]. В беспредельном и постоянно меняющемся Мире, отношении к религии, образ будущего, суть любви – вечные темы в процессе познания человеком законов бытия. Между тем, при множестве различающихся, как в частностях, так и в принципиальных моментах, взглядов философов, культурологов, психологов и др. специалистов в области гуманитарных наук, на мировоззренческом уровне отчетливо просматривается принципиальное различие двух масштабных, весьма влиятельных современных культур и цивилизаций. Суть их отличий заключается в решении вопроса о выборе приоритетов и ценностей жизни – коротких или долгих смыслов бытия.

В течение последних столетий нового и новейшего времени, европейская (в широком смысле западная) философская наука развивалась как индивидуалистическая парадигма понимания человека и смыслов его существования. Эти взгляды, прежде всего, отражены в концепциях экзистенциализма, постмодернизма и трансгуманизма [12; 13; 14]. Взгляды русских религиозных философов, представлявших основное направление развития российской мысли нового времени, были сформулированные в начале XX века. Они основаны на базовых идеях национальной культуры – принципах солидаризма, соборности, правды и справед-

ливости. Эти позиции во многом противоположны социальным идеям Запада [15; 16; 18 с. 13-233].

В ту эпоху многие русские философы видели перспективу обновления религии, церкви и общества в новом понимании женского начала в бытии, в раскрытии ранее недостаточно понятой роли Софии, Премудрости Божией; такое мировоззренческое направление получило название «софиологии». Не случайно Д. Мережковский и его супруга З. Гиппиус, представители сферы высокого искусства того времени, в возникшем вокруг их семьи религиозно-философском собрании, много говорили о роли женского начала в Боге. Они были готовы отождествлять Дух Святой именно с женским началом. Ими предлагалось считать, что вслед за ветхозаветной эпохой Бога Отца и новозаветной – Бога Сына, может наступить эпоха Любви и Свободы – эпоха Духа Святого [19]. Отклики этих идей некоторое время звучали в литературных и богемных кругах, но не были поддержаны церковью и обществом. В реальной жизни перемены произошли в области расширения прав женщин; в литературном творчестве появился новый образ положительной героини – широко образованной, с активной социальной позицией, но по-прежнему, как и во все века, женственной и нравственной. Говоря о состоянии современной цивилизации начала третьего тысячелетия, в целом принято характеризовать его как кризисное [20].

В XX веке н. э. мировоззренческое противостояние западной и российской цивилизаций вылилось в системную борьбу двух ведущих идеологий столетия. Многие государства мира участвовали в глобальной конкуренции двух социальных систем. Важно отметить, что развитие указанных процессов ни в коей мере не может быть отнесено к категории стихийных событий. В социальной

науке еще в прошлом веке было отмечено, что подобно тому, как капитализм возник из протестантской этики [21], так социализм в России - возник не столько из марксистского учения, сколько из этических традиций православной культуры [16]. Среди главных, часто незамечаемых достижений социализма, следует отметить создание на короткое время в России, в шестидесятые годы XX столетия, самой высокой нравственности граждан в истории человечества. Но в начале нового тысячелетия односторонний принцип «наивного социализма» – идея принудительно насаждаемой социальной справедливости, пройдя проверку временем и общественной практикой, окончательно и закономерно «остыла». В ходе начатых реформ произошли резкие и вполне предопределенные изменения принципов жизни постсоветских государств, трансформация всех основных уровней социальных отношений, включая гендерные.

Реализованная впервые в истории новая социалистическая идеология, на некоторое время отдала лидерство старым, простым, порой вовсе примитивным, смыслам жизни свойственным псевдолиберальной цивилизации, достаточно давно отвергшей принципы духовности, имевшие свои корни в национальной религии и древней мифологии. Новаторская, недостаточно зрелая и еще не вполне гармоничная концепция социалистического развития общества уступила свое прежнее влияние незамысловатым идеям материального благополучия и эгоистической свободы поведения индивида, к тому же неограниченного моральными нормами. Более того, в «либеральном» обществе давно признаются малозначимыми или вовсе эфемерными среднесрочные (социальные) и долгосрочные (духовные) смыслы бытия.

Известно, что практически все русские религиозные философы, еще в дореволюционное время, отмечали невозможность строительства общества социальной справедливости (близкое по своей сути основным христианским принципам) если оно основывается на системном использовании антихристианского принципа насилия. История также показала правоту религиозной философии и социальной науки, утверждающих, что духовность культур («долгие и сверхдолгие смыслы бытия») всегда основываются на религиозных взглядах этносов; отрицать это столь же бессмысленно, что и пытаться наивным самообманом эгоистического антропоцентризма и атеизма противостоять превосходящей силе объективных, долгосрочных и вечных, высших законов бытия. Моральные и нравственные правила жизни, модели социально-экономических формаций и идеологические системы (живущие не долго, в пределах десятилетий)

также проистекают из принципов религий и древних мифопоэтических систем, свойственных этносу.

Советской модели, отдававшей приоритет смыслам второго, социального уровня бытия, и отрицавшей роль религии в культуре, за исключением традиционных религиозно-нравственных принципов (моральный кодекс строителя коммунизма повторял христианские заповеди, не афишируя этого), также не хватало понимания сути долгих, духовных смыслов бытия. Вместе с тем, несмотря на все декларации о приверженности принципам материализма, советская модель, не придавала достаточного значения не только долгим, метафизическим, но и коротким, материальным смыслам бытия рядового человека, о чем свидетельствовали разнообразные дефициты ресурсов, необходимых для повседневной жизни. В условиях недооценки смыслов первого и третьего уровней бытия, отчетливо проявилась дисгармония советской социальной модели. В момент острого общественного кризиса конца XX столетия, людей готовых отстаивать и совершенствовать идеологию социализма оказалось слишком мало.

С другой стороны, социально-экономическая концепция, предложенная странам постсоветского пространства, уже давно одряхлевшей цивилизацией Запада [22], оказалась неорганичной их солидаристским культурам, как православным, так и исламским. Принятая модель социальных реформ сегодня ощущается как тесная и ветхая одежда, насильно одетая на могучие плечи молодых и здоровых культур, претендующих на то, что именно им принадлежит будущее. В полной мере этот вывод относится и к принципам построения семьи, ее роли в обществе, пониманию гендерных отношений. Не сложно понять, что подобное состояние является сугубо временным. Общество живет ожиданием очередных перемен, обещающих гармоничное сочетание идей «неуравнительной социальной справедливости» и «ответственной перед обществом личной свободы» [18 с. 577-624].

В настоящее время обществом достаточно отчетливо осознается тот факт, что роль религиозно-мифологического мышления, в формировании идеалов и идей социального бытия, является определяющей. Указанные влияния и процессы были детально описаны А.Ф. Лосевым, одним из последних крупных религиозных философов России XX столетия [23]. Этой проблематике уделялось серьезное внимание и в европейской науке. В понимании личностных свойств человека и его влечений, К.Г. Юнг, создавший учение о коллективном бессознательном, считал крайне важным психологическое толкование возникающих у людей архетипических образов, тесно связанных с мифо-

логической стороной культуры народов [24; 25]. Для исследователей масштабных социальных процессов значение такого подхода трудно переоценить, учитывая его универсальность, - мифы всех народов и эпох имеют общие архетипические корни в коллективном бессознательном всего человечества. Миф является начальным, простейшим образом восприятия сложного Мира. По Юнгу это то, «во что верится всегда, везде, всеми». Человек, который думает, что он сможет прожить без мифа или вне мифа, является исключением. Он напоминает существо, лишенное корней, не имеющее подлинной связи ни с прошлым, ни с жизнью предков, которая продолжается внутри нас, ни с современным человеческим обществом.

Оценивая соотношение влияния древних, традиционных и новых социальных норм на стиль поведения человека К.Г. Юнг отмечал, что «онтогенез так соотносится с процессом развития личности, как филогенез с процессом развития рода и вида». Исходя из этого, по сути, на основании принципа подобия законов развития для мира и человека, Юнг приходит к выводу о сходстве между свойствами мифологического восприятия мира первобытными племенами и древними обществами, мышлением детей и логикой сновидений современного человека (особенностями неосознанного восприятия текущих и прошлых событий). Все это имеет прямое отношение к понятию архетипов – первичных, чрезвычайно сильных и стойких образов восприятия мира, оригиналов, символов бытия, которые были постепенно выработаны социумом и положены в основу мифов, фольклора, самой культуры в целом. Это стереотипы, переходящие из поколения в поколение, определяют восприятие себя, событий, окружающей среды, находясь в бессознательной сфере и сознании человека.

Антропоморфный принцип формирования представлений о Боге (богах) присутствует во всех культурах. Наиболее ярко это проявляется именно в мифологических представлениях людей. Юнг утверждал, что «...психическая энергия человека создает Бого-образ, используя архетипические паттерны, кроме того, человек поклоняется психической силе, действующей внутри него самого, как чему-то божественному. Качество влечения к другому человеку таково, что оно наделяет свой объект влечения моральными и эстетическими качествами добра и красоты, влияя тем самым на наши отношения с людьми и окружающим нас миром. Природа прекрасна только благодаря стремлению к любви; добро есть все, что чувства индивида оценивают как добро. Ценности, главным образом, создаются качеством субъективных реакций». **Юнг полагал, что первоисточник «богообраза» является архетипическим и врожденным, а**

опыт детства человека важен как способ воплощения «богообраза» в качестве модели, идеала собственных действий. В результате происходит «возрождение» (renovatio), обновление личности, которое происходит благодаря совершенствованию ее отдельных функций.

Новая междисциплинарная теория оптимума социального развития (ТОР) также подчеркивает, что в системе всевозможных образцов и эталонов, высшим идеалом для человека является представление, в том числе неосознанное, о едином начале Мира, об Абсолюте [18 с. 388-420]. В истории христианской культуры известно стремление человека к «теозису» (обожению), которое определяется как возможность соединения человека с Богом, как приобщение тварного человека к нетварной божественной жизни через действие божественной благодати. По мере обожения, преображения его природы, человеку даются плоды Святого Духа. «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22-24). Известна классическая формула Афанасия Великого (IV в.): «Бог воочеловечился, чтобы человек обожился». Для каждого человека она означает потенциальную возможность и историческую необходимость обрести нечеловеческое могущество в обладании самим собой и природным миром вокруг себя в органическом единстве с Богом.

Иерогамия («священный брак») представляет собой исторически ранний, языческий ритуал, символизировавший брачный союз мужского и женского божеств. Суть ролевых статусов мужчин и женщин не были вполне одинаковы в различных культурах. В греческой мифологии классическим примером иерогамии является церемония брака верховного бога Зевса и охранительницы, покровительницы брака, Геры. В тантрическом буддизме Индии, Бутана, Непала и Тибета существует ритуал Яб-Юм, символизирующий союз мужского и женского божеств, где мужская фигура обычно связывается со смыслами «сострадания» и «опыта», а женская - с «прозрением»; в этой культуре так выглядит первобытный союз мудрости и сострадания. В языческой мифологии славян была известна богиня Лада (Ладо, Ладушка, Рожаница, Мать-Родиха) - богиня любви, красоты и согласия, которая почиталась как покровительница семейных уз, их крепости и согласия супругов, защитница детей. Лада еще и Небесная Мать, что породила богов, Богородица, Мать Небесная, Вселенская Мать. Она супруга Небесного Отца – Сварога [26]. Сегодня эта фигура вновь стала популярна в славянском неоязычестве.

Идеальный аристократический брак представляет собой своеобразную проекцию и реду-

цию иерогамии до уровня властителей и лучших людей общества. В русской культуре сохранено предание о жизни княжеской четы – Петра и Февронии Муромских – одна из многих историй вечной любви, верности и жертвенности. Легенда говорит о том, что после смерти, которая по их желанию наступила в одно время, несмотря на то, что их поместили в разные гробы, они чудесным образом оказались в одной домовине. В муромском монастыре, в таком же единении, их мощи можно видеть и сегодня. При царе Иване Грозном супруги были причислены к лику святых за благочестивость и образцовое соблюдение супружеских обетов. В XX столетии стал известен пример еще одной гармоничной и религиозной семьи аристократов – русский император Николай II и его жена Александра Федоровна, которые вместе с детьми, были прославлены в лике святых Русской православной церковью как страстотерпцы. Следующим уровнем проекции божественной гармонии на жизнь обычных людей – являются счастливые и долгие браки, не столь частые в современном обществе. Они также являются реальным образцом для подражания, но не часто исследуются современной наукой [9 с. 71-87].

В рассмотрении поставленной темы, представляется важным рассмотреть влияние традиций национальной культуры на динамику представлений о норме гендерных отношений на примере Казахстана, одной из самых крупных стран на постсоветском пространстве.

В свое время казахстанский культуролог Е.Д. Турсунов выделил сал-серэ как тип носителей казахской устнопоэтической традиции и доказал, что сал-серэ – это далекие наследники мужских братств первобытного общества и элитных воинских союзов более позднего периода. Сал-серэ были не только избранными воинами и прекрасными музыкантами, они должны были хорошо знать музыкальную и поэтическую традицию, обладать приятной внешностью и манерами, благородным происхождением, быть состоятельными и щедрыми.

У современных казахов «серілік» понимается очень узко и профанизировано как донжуанство, любовные похождения. Причиной такого понимания является постоянство любовной тематики в творчестве сал-серэ, определенная свобода отношений салов с девушками и молодыми женщинами. В тоже время в фольклоре о салах, в творчестве которых эротическая функция выражена гораздо сильнее, нежели у серэ, говорится: «Сал, ойыныңды көрсет, алдыңнан қыз таянды, артыңнан жау таянды» («Сал, покажи свое искусство (букв., игру), спереди к тебе дева приближается, сзади враг надвигается») [1].

Женщина и война, желание и враждебность, Любовь и Смерть... Единство противостоящих начал осознавалось и в древних культурах, и позднее в европейском психоанализе как Эрос и Танатос. Как выразился Ошо: «Кто не умеет сильно гневаться, тот не умеет и любить». «В некотором смысле, ненависть тождественна любви, которая также есть напоминание о великой первокаатастрофе и действие, направленное на ее преодоление. Этим родством объясняется также и сама практика сексуальных отношений, в которых элементы борьбы и ярости неразделимы с элементами слияния и блаженства» (Басов Н.). Эта диалектика выражена в игре «кызкуу» (погоня за девушкой), настолько архетипической, что у североамериканских индейцев, ушедших из Евразии более десяти тысяч лет назад, эта игра возрождается в деталях, как только бледнолицые привозят на континент лошадей [2].

Единство двух начал получило оформление в традиционном ритуале. «Россбах распознал в римском браке похоронную обрядность: свадьба – типичное изображение на саркофагах; брачные боги – боги смерти; похоронная процессия и свадебная процессия одинаковы; невесту приводят ночью при факелах, брачная постель уподоблена смертному ложу, и шествие вокруг алтаря аналогично погребальным обрядам. Центральный момент исчезновения-появления света-солнца борьба остается основой и в браке; производительный акт семантизируется как поединок. Вот почему греческая богиня любви делается женой бога битвы и носит эпитет «приносящей победу», а в одном из древнейших святилищ она изображена вооруженной, как, впрочем, и сам Эрот, персонифицированная любовь, имеет атрибутами лук, стрелы и факел (огонь). Не менее интересно, что у древних германцев молодая получала в день брака, среди других подарков, военное оружие; «это их брачные боги» поясняет Тацит. На почве этой семантизации впоследствии создается богатейшая военно-эротическая метафористика. Разумеется, оформления образа подвергаются со временем изменениям» [3].

Казахская традиционная свадьба – это также агон, поединок-состязание двух брачующихся родов в музыкальном и поэтическом искусстве, спорте, щедрости и острословии. Здесь ярко проявляется сущность традиционной воинской культуры как ритуализации и переориентации агрессии, принимающей игровую форму.

Любовь как один из архетипов воинского Пути предопределяет совершенно особый статус женщины в воинской культуре. «Любовь и семейное счастье сами по себе считаются ценностями в раджпутской семье, что отличает ее от многих ос-

нованных на традиционных взглядах индийских семей, где романтическое представление о семейной жизни нечасто разрешается даже формулировать, не то что выполнять» [4 с. 207].

Женщина в воинской культуре – это не просто объект любви, она обладает духовной силой, придающей силе воина центростремительное направление. Интересно, что в средневековой индийской воинской идеологии раджпут являет собой силу и страсть (раджас) в чистом виде (свое нравственность и своеволие культивируются воспитанием в раджпутском мальчике), а его жена призвана молитвами и ритуалами обеспечить должную направленность этой силы. «Служение мужу» понимается широко..., но прежде всего как религиозное служение: жена может быть предстоятельницей за мужа перед богами, может отомолить его, может защитить его своими обрядами, может способствовать его процветанию, если сама не будет нарушать нравственный закон. Как человек, который может драматическим повлиять на судьбу мужа, она старается, чтобы это влияние было только положительным, только благоприятным» [4, с. 211].

«В раджпутском воинском сообществе выработалось удивительно серьезное и уважительное отношение к предназначению женщины, основанное на представлении о мистическом характере женской природы. Раджпутские жены со всей страстью и умом сильных натур выполняли свой долг женщины и матери героя, воина, и их подвижничество признается повсеместно в Индии как эталон женского служения долгу» [4 с. 223].

В казахском эпосе главная героиня – невеста, жена батыра – являет олицетворенную мудрость, чистоту, верность. Она также часто обладает даром предвидения и магическими способностями. Более того, в традиционной культуре она символизирует Цель жизненного Пути воина [5].

Анализ казахского фольклора позволяет реконструировать архетип женщины как медиатора между мирами. Главная героиня казахского эпоса или генеалогической легенды обычно имеет ипостась волчицы, лебедицы, змеи и т.д., она обладает сверхъестественными способностями. Невеста или жена главного героя явилась к нему из мира иного, как посланница высшего мира к избраннику, принадлежащему к миру земному [6].

Этот архетип тюркской мифологии можно объяснить, обратившись к концепции индуизма о внутренней и внешней женщинах. Схематически мужчина как субъект, отражение полюса может быть представлен как «окружность, ограничивающая «конус» плотного мира бхур в одном из возможных горизонтальных планов... Женщина со своей стороны, представляет в пределах человече-

ства отражение объектных модальностей «человеческого мира», символически соотносится с пространством и внутри окружности, и вне ее одновременно. Именно эта двойственность символизма женского начала определяет подчас противоречивое отношение к ней в традиционных обществах: то она рассматривается как существо низшее по отношению к мужчине, то, напротив, утверждается, как высший принцип... Можно сказать, что внутренняя женщина отождествляется с центростремительной силой (шакти), т.е. с силой притяжения к полюсу. Внешняя женщина, напротив, соответствует центробежной силе, силе отталкивания от полюса. В данной ситуации мужчина находится между двух женских стихий, причем его духовная реализация, инициация в королевский статус... есть путь сквозь внутреннюю женщину, часто представляемый как священный брак... На чисто человеческом уровне обычная женщина несет в себе лишь архетипические начатки этих двух сил, их суммарную парадигму» [7].

Схема может быть перенесена на разные уровни бытия, выражена в социальном и семейном плане. «В инициатическом ключе следует понимать и мистиерию брака на социальном уровне. Момент брака соответствовал переходу мужчины от матери (внешней женщины) к жене (внутренней женщине). Мать символизирует то, что объемлет человеческую окружность» [7, с.122], она – материя, мать-земля, мать-природа.

Перенос метафизики внутренней и внешней женщин на человеческий план выражен в казахской пословице «Умная жена влечет мужа с порога на тор, а дурная – с тора на порог». Положение на почетном месте «төр» или на пороге отражает не просто диаметрально противоположный социальный статус, «төр» имеет значение центра, осиполюса (в древнетюркском языке это слово означало также Мировое древо и Млечный путь), а порог – периферии, границы миров. Таким образом, речь идет именно о центростремительной и центробежной силе, которую жена придает мужу. В эпосе «Кобланды» четко прослеживается метафора жены батыра как золотой коновязи, т.е. земной оси, которую даже во тьме находит запаленный в многодневной скачке конь батыра, и к которой после долгих странствий и череды ошибок возвращается сам герой. Его возвращение домой, к жене есть по сути возвращение к собственному «Я», утраченному в порывах ложной гордости и страсти к завоеваниям.

Символизм полов сохраняется на более высоких уровнях бытия. Например, выход мужчины, реализовавшегося как субъект плотного мира (т.е. прошедшего через малые мистерии), на более высокий уровень, его движение к полюсу тонкого

мира является движением через «женский мир тонких вибраций – просветленных психических сил...» [7]. Этот акт символизируется священным браком с «женщиной тонкого мира», которую казахи называют «періқыз» – «девушка-пери», в иранской традиции это «фраварти», а в скандинавских сагах – «валькирия».

«...У каждого телеутского шамана есть небесная супруга, живущая на седьмом Небе... Он называет ее «моя дорогая супруга», а земная жена «недостойна поливать водой ее руки». Шаману помогает в работе не только его небесная супруга, но и другие женщины-духи [8].

Валькирия, как и небесная супруга шамана или как девушка-пери, имеет устрашающий аспект, потому что «состоянием, или подлинной субстанцией, нормальной человеческой души является благочестие, или вера, и она содержит в себе элемент страха, так же, как и элемент любви; совершенство – это равновесие между двумя этими полюсами,... любовь к Богу, и как ее отражение – любовь к супругу или супруге, предполагает элемент благоговейного трепета или уважения» [9].

Валькирия, летая над полем боя, отбирает тех, кому суждена смерть, и уносит души храбрых воинов в Вальгаллу. Для нас этот образ интересен потому, что С. Кондыбай доказал его происхождение от тюркского образа девушки-пери. Описание валькирии в деталях совпадает с образом девушки-пери, при этом образ пери со множеством деталей многократно воспроизводится, дублируется в казахском фольклоре, сохранявшемся изустно вплоть до середины XX века. Этот образ подробно анализировался С. Кондыбаем в книге «Казахская степь и германские боги», а также в Книге третьей «Мифологии предказахов» Здесь мы упомянем лишь два момента в сравнительном анализе тюркского и скандинавского образов.

Во-первых, валькирии, как и девушки-пери, могут принимать облик лебедя. Они купаются в уединенных местах, скинув птичье одеяние. В эпосе о Нибелунгах бургунды, едущие к хуннам, делают остановку на берегу Дуная, на границе с хуннами. Герой по имени Хаген отправляется искать переправу и встречает девушек-лебедей, которые предсказывают ему его будущее. Интересно место действия: Сванфельд находится на границе с хуннами.

Тот, кто сумеет овладеть лебединым оперением, получает власть над девушкой, может жениться на ней. Значительная часть казахских генеалогических легенд, а также легенд об охотниках, сказок и быличек о пери включает этот сюжет. Лебедь соглашается выйти замуж за героя, но ставит ему ряд условий, указывающих на ее сверхъестественную природу. В конце концов, герой наруша-

ет одно из условий, и девушка, превратившись в лебедя, улетает, оставляя мужу зачатого от него сына.

Во-вторых. С. Кондыбай доказывает, что мотив остановки небесного аула девушек-пери на земле и их встречи с охотником связан с астральной мифологией, моментом, когда созвездие Плеяды исчезает с весеннего неба. Казахское название Плеяд – «Үркер», народная этимология объясняет его через слово «үркү» – «пугаться, бежать в испуге», что напоминает о «гневливости» валькирий, а также об уже упоминавшемся ужасе «үрей». Но еще более интересно то, что в турецком и ряде других тюркских языков название Плеяд имеет форму «Улькер». В языках, для которых характерен губной протез (подстановка звука «в» перед гласными в начале слова, например, в чувашском языке), это слово принимает форму «вульткер» (ср. др.-сканд. Valkyrya).

С. Кондыбай показывает возможность объяснения через тюркский язык принятой в науке этимологии слова «валькирия» (отбирающая мертвых), отмечает и другие общие для тюркской и скандинавской мифологии аспекты образа, приводит казахские астральные мифы, очень похожие на скандинавские легенды об эйнхериях и пр. Он также этимологизировал иранское «фраваша», а также инд. «Урваши» через тюрк. «үрғашы» («үрықәже»). В контексте темы нам не столь важно доказать тюркский приоритет, сколько показать, что тема священного брака с женской сущностью тонкого мира характерна и для тюркской традиции. Как мы уже говорили, в тюркской мифологии присутствует архетип женщины-медиатора между мирами. В другой терминологии это и есть женские существа тонкого мира, и героини-первопредки тюрков вступают в брак с ними, имеют от них потомство. В легендах и былинах говорится об опасности, которая может исходить от девушек-пери для человека. Человек может вступить в союз с пери или даже повелевать ими в случае, если: во-первых, человек убил извечного врага пери – жезтырнак (женщину с медными когтями), и они благодарны ему, во-вторых, человек знает заговоры против пери, в-третьих, человек первым заметил пери, и они не видят его. Таким образом, речь идет о героическом поступке или духовном знании, духовном зрении, т.е. о качествах человека на Пути реализации – воинской или жреческой, человека, совершающего инициативский брак.

Все познается в сравнении. Сравнивая богатырскую культуру взаимодействия двух дополняющих, исходно космических, комплементарных начал в любви и семейных отношениях, отраженную в традициях многих народов, и то, что пред-

лагают обществу современный «либерализм» и «мультикультурализм», у ответственного и мыслящего человека наряду с непростыми раздумьями, невольно рождаются и яркие эмоции недоумения, сочувствия и иронии. Бог отвергнут. Светские иерархи Европы - лидеры Германии, Франции, Англии – бездетны и нетрадиционны в социальном поведении. Лидер США состоит в третьем браке, ранее - много лет проводил масштабные «конкурсы красоты», необремененные жесткими принципами традиционной морали, он равнодушен к соблюдению нравственных принципов даже на уровне международных отношений... Разумно ли, подражать таким примерам? Считать их образцом, тем более идеалом? Как выяснить в современном «либеральном» обществе, отвергающем гендерные различия людей, где родителей считают и различают по номерам, - кто из родителей ребенка «первое» - «родитель один» или «родитель два»? Подобные и многие другие проявления бездуховности и безнравственности в общественной жизни, О. Шпенглер считал признаками заката очередной, сегодня - западной цивилизации, утратившей высокие смыслы жизни и духовные идеалы. Материальный прогресс будет неизбежно реакционен, если человек рушится душевно и духовно. Сегодня необходима новая идеология, сочетающая в единстве, непротиворечиво, идею реализации коротких, средне и долгосрочных смыслов бытия человека [18, с.577-624]. Наша задача видится в том, чтобы двигаясь в направлении будущего, гармонично обновляясь вместе с обществом, свято хранить его основу – культурную традицию.

Библиографический список:

1. Турсунов Е. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана, 1999. С.185
2. СатОк «Земля соленых скал». М. 1964.
3. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л.. 1936. С. 78-79.
4. Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000. С. 207.
5. Асемкулов Т. Казахский эпос: человеческий дух в поисках изначального смысла.
6. Наурызбаева З. Архетип женщины-медиатора между мирами в казахской традиционной культуре // Зира Наурызбаева. Вечное небо казахов. Алматы, 2013.
7. Дугин А. Абсолютная родина. М, 1999. С.118-121.
8. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 70.
9. Шелкопляс Е.В. Введение в теорию оптимума развития: принципы, анализ социальных процессов, образ будущего: монография: в 2 кн. // Кн. 1: Общие принципы теории оптимума развития. / Е. В. Шелкопляс – Иваново, 2018. – 188 с.

10. Рассел Б. История западной философии. – Академический Проект, М., 2009.
11. Осипов Ю.М. Белые скрижали. Сумма иного знания. – М.: ТЕИС, 2016.
12. Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение / В кн.: Экзистенциальная психология. Экзистенция / Пер. с англ. М. Занадворова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 113.
13. Дианова В.М. Постмодернизм как феномен культуры // Введение в культурологию. Курс лекций / Под ред. Ю.Н. Солониной, Е.Г. Соколова. – СПб.: СПбГУ, 2003. – С. 125-130
14. Аргонов В.Ю. Искусственное программирование потребностей человека: путь к деградации или новый стимул развития?//Вопросы философии, 2008г, № 12. с.22–38.
15. Булгаков С.Н. Философия хозяйства,
16. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. –207с.
17. Бычков В.В. «Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма», История философии. № 4., М.: ИФ РАН, 1999. С. 3-43
18. Шелкопляс Е.В. Введение в теорию оптимума развития: принципы, анализ социальных процессов, образ будущего: монография: в 2 кн. // Кн. 2: Образ будущего в культурно-исторической динамике: духовный, социальный, нравственный и личностный аспекты. / Е.В. Шелкопляс – Иваново, 2018. – 652 с.
19. Зобнин Ю.В. Дмитрий Мережковский: жизнь и деяния. Москва. – Молодая гвардия. 2008. Жизнь замечательных людей.
20. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Герменевтика новой науки (к наброску культурно-исторического переоткрытия реальности в проективной возможности Кирилло-Мефодиевской цивилизации) // Рождение культурологии в России (сборник научных трудов).–Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ФГБОУ ВПО «ШГПУ», 2011. – С. 11-29.
21. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2006.
22. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1998.
23. Лосев А.Ф. Диалектика мифа /под общ. ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 2001 – 558 с.
24. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – Киев, 1996. – 384 с.
25. Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб., 1994. – 415 с.
26. Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». – М.: Индрик, 2005. – С. 229.

©Наурызбаева З.Ж., 2020