

УДК 1: 128 (575.2) (04)

**КАТЕГОРИЯ СМЕРТИ В НОМАДИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ  
МИФА И МИФОЭПОСА**

*А.Ш. Кожобекова<sup>1</sup>*

---

The correlation of myth and myth-epic comprehension of death as the most important category of human existence is considered in the article. The main attention is focused on the defining of death content in the Kyrgyz myth-epic consciousness.

Ключевые слова: миф, мифоэпический образ, мифологическое сознание, сакральное, человеческое бытие, человеческая судьба, история, вечность, время, смерть, эстетизация смерти, обрядовые процедуры, номадические практики, социокультурное пространство, преходящее.

Смерть является фундаментальной категорией человеческого бытия, которая структурирует ощущения, интуитивные догадки, превращается в четкую систему мифологических и мифоэпических образов и представлений. В собственно мифическом сознании смерть функционирует в качестве универсального закона бытия, осуществляющегося в модусах «прошлое-настоящее-будущее». В этом смысле смерть становится точкой конца и нового отсчета в космологическом масштабе и не имеет трагического смыслового контекста. Смерть ни с чем не соотносится, но все в мире вынуждено соотноситься со смертью. В этом смысле смерть становится подлинной реальностью, а то, что ограничивается смертью,

лишь появляется и исчезает, а следовательно, не может быть реальным.

Мифологическое сознание конструирует мир в бинарных плоскостях [6]: мужское–женское, жизнь–смерть, хаос–порядок, добро–зло и т.д. Смерть в мифе сопряжена строгим выполнением обрядовых процедур, которые, по сути, есть «восстановление, подтверждение-сбережение, принятого культурой мироустановления» [5]. В этом контексте смерть перестает быть чем-то личным, она естественная неизбежность, или, как говорит французский историк Ф. Арьес, «прирученная смерть» [2]. При этом следует помнить, что «...в основе представлений о появлении смерти в мире лежит какая-либо причина, привносимая одним из объектов мифологического повествования. Причина эта разрушает изначальную идиллию, гармонию мира, где основным и достаточным критерием послед-

---

<sup>1</sup> Кожобекова Айжаркын Шейшембековна – кандидат философских наук, доцент кафедры филологии и социально-политических наук КРСУ.

ней, является наличие бессмертия. В данном случае в архаических мифах смерть понималась абсурдной не потому, что у нее не было причины появления, т.е. появление нельзя было объяснить, но чаще из-за стечения случайных обстоятельств, которых могло бы и не быть» [1]. Э. Кассирер, например, утверждает, что мифологическое мышление может быть истолковано как устойчивое отрицание смерти, природной смертности человека.

Однако в мифическом сознании постоянно прослеживается мысль о смысле смерти; человек может исполнить свое предназначение только как существо, осознающее свою смертность. По М. Хайдеггеру, смерть есть условие, дающее нам возможность жить аутентичной жизнью. Ту же мысль выразил св. Августин: «Только перед лицом смерти настоящему рождается человек». «От смысла, который мы придаем жизни, зависит смысл, который мы придаем смерти. Смерть – испытание всякого смысла... Жизнь, не имеющая смысла, не может дать смысла смерти, но и смерть, не имеющая смысла, отравляет всякий смысл, который можно придать жизни... Смысл содержится внутри этой нерасторжимой пары» [1]. Смерть фактически меняет онтологический статус человека, приводя его к осмыслению своего духовного существования. (В некоторых мифах, например, сон рассматривается в качестве смерти и потому отход ко сну не может быть беспечным. Сон как кратковременная ситуация смерти каждый раз дает возможность человеку что-то изменить, исправить в своей жизни после пробуждения, что фактически есть новое рождение. Эта мысль получит свое продолжение в религиозном мировоззрении. В частности в христианстве – идея о Божьей благодати, которая обновляется каждый день).

Мифическое сознание далеко не благодушно, именно поэтому в нем возникает идея человекоубийства как жертвоприношения.

Один из наиболее древних сюжетов, в котором отразилось событие подобного жертвоприношения, был зафиксирован за несколько тысячелетий до нашей эры в Ригведе. Это знаменитое принесение в жертву Пуруши, первозданного человека. Жертвоприношение, понимаемое как сакральное убийство, является и космогоническим актом: «Образ Пуруши прочно вошел в позднейшие религиозно-философские системы. Он окончательно утратил при этом какие-либо антропоморфные черты, превратившись в абстрактный символ первоначальной субстанции» [3]. Как пишет М. Элиаде, «Будучи актом самопожертвования, творческий акт Пуруши становится прототипическим: с этих пор все жертвоприношения суть его повторения, воспроизводящие жертву, алтарь и даже следствия того первого жертвоприношения. Иными словами, в соответствии со своим макрокосмическим образцом совершаемое человеком микрокосмическое действие воссоздает мир каждым новым жертвоприношением, творя, как *in illo tempore*, не только все живые существа, небесные тела, три мира и самих богов, но и субстанцию трех вед» [10]. О необходимости жертвоприношения знают боги и сам Пуруша. Они знают, что Великий Дух должен умереть. Только через свою смерть, добровольное самопожертвование Пуруша создает все многообразие феноменального мира.

В сюжете жертвоприношения, изложенном в индийском мифе о Пуруше и в других аналогичных ему мифах, жертвоприношение представлено как нечто само собой разумеющееся: в нем нет экзистенциального трагизма, а только описание архетипического события всех последующих смертей в мире. «Жизнь может произойти только от другой жизни, которая приносится в жертву. Насильственная смерть созидательная в том смысле, что приносимая в жертву жизнь проявляется в более выдающейся форме и на другом

уровне существования. Это жертвоприношение приводит к огромному переносу: жизнь, сконцентрированная в одной личности, выходит за ее пределы и проявляется на космическом или совокупном уровне. Единственное существо трансформируется в Космос или возрождается во множестве видов растений или человеческих рас. Живое целое разрывается на фрагменты и рассеивается мириадами одушевленных форм» [9]. Безусловно, такие жертвоприношения были редки, а позднее вообще заменились имитациями. При этом важно заметить, что жертва считается совершающей подвиг в интересах общества или даже всего космоса. Отсюда бессмертие есть создание и воссоздание мира, что является главной задачей мифических героев, которые проходят путь от примирения со смертью через бунт против нее к победе над ней.

Мифопоэс как таковой синтезирует две реальности: мифическую как «социальную», в воссоздании которой поддерживается существующий порядок, и условную «литературную». В отличие от мифа функция мифопоэса – в объяснении происходящих событий. В мифопоэтической трансформации, изменяющей живую непосредственную ткань эмоционально-психологической напряженности мифа, смерть приобретает социально значимую характеристику. Категория смерти в переходе от мифа к мифопоэсу в языковом, семантическом, обрядово-ритуальном плане представляет собой переход от «бытия-в-мифе» к «бытию-в-мире», что, безусловно, влечет за собой изменение и форм выражения осуществившегося перехода. Соответственно изменяется и сознание самого носителя мифических и мифопоэтических форм восприятия и коммуникации. В данном случае рассматривается трансформация номадической практики в практику оседлости, которые являют собой два альтернативных типа существования человека, две разные модели мира. В кир-

гизской мифопоэтической традиции мир живых является более ценным, что особенно ярко прослеживается в погребальном культе, многие элементы которого нужны скорее живым людям, нежели покойнику. В этом и состоит сущностное различие содержания киргизского погребального культа до и после прихода ислама.

Произошло столкновение кочевого сознания, принимавшего мир как постоянное изменение с религиозным сознанием, отражающим бытие в вере и по вере. Сложился своеобразный симбиоз в мышлении, в котором внешняя сторона понимания жизни-смерти обращена в небытие, а внутренняя полнота действий, переживаний – в мир живой, осязаемый. (Например, поминальная тризна – это символ продолжения жизни, дарение одежды покойного как его инверсированное продолжение). Смерть следует прожить и пережить как фрагмент бытия, дискретного для человека и континуального для человечества. Если мифическое сознание устанавливает временно-пространственные границы, мифопоэтическое – осуществляет преемственность между поколениями, то религиозно-идеалистическое сознание предполагает уход в вечную жизнь. Мифопоэтическое сознание устанавливает границы и меры во «внешнем» мире, тогда как религиозно-идеалистическое – во «внутреннем» мире человека. Но мусульманские обряды были вынуждены мириться с древними традициями. Так, сохранился один из ритуалов доисламского периода, выражающих горе – плач по покойному (кошок). Плач давал возможность почувствовать единство с живым родом, ощутить его поддержку и, высказав все переживания, продолжить жить дальше, ведь за умершим не умирают (өлгөнүн артына өлмөк жок). Ситуация смерти требует напряжения всех душевных и физических сил, поэтому необходимо четко очертить правила ее переживания, в которых человек сумеет со-

хранить внутренние ресурсы для дальнейшего полноценного существования.

Мифоэпическая реальность как сложный синтез мифологического и эпического отражения действительности, посредством трансформации мифа в эпосе, создает новую плоскость, в которой обычные герои, действуя в повседневной реальности, сохраняют живую связь с космогонической эпохой. Поэтому мифоэпическое мышление представляет собой особый способ постижения, освоения внешнего и внутреннего мира человеком, в котором чувственно-наглядный, абстрактно-понятийный уровни восприятия воплощаются в художественно-образную вербализованную форму, тем самым одновременно решая двуединую задачу освоения мира и передачи практического опыта. Смерть в киргизском мифоэпическом сознании раскрывается как фрагментация жизненного пути, в этом смысле ее содержание определяется не в ее состоянии, а через отношение к ней как к необходимому моменту бытия человека, природы, вселенной. Опыт смерти не существует в полном смысле этого слова, поскольку отсутствует какая-либо возможность его непосредственной передачи.

Соответственно, мифоэпос передает не опыт смерти, а опыт отношения к ней, формируемый в процессе жизнедеятельности. Отношение отождествляется с опытом как таковым, трансформируя его в реальное переживание как сопричастность происходящему моменту. Мифическое понимание смерти и отношение к ней может быть представлено в виде соотношения между предметными категориями и непосредственно дескриптивными понятиями, выступающими в качестве языков описания как некой языковой конфигурации мира. Причем в мифе как таковом смерть воспринимается непосредственно в ритуально-обрядовой практике как стихийно оформленной социальной направленности в едином

действии. Миф проживается его носителями без опосредованной рефлексии, а смерть в мифе становится неотъемлемой частью внутреннего переживания.

Мифоэпический дискурс раскрывает два контекста социальной коммуникации: с миром и внутри общества. Неизбежность смерти трансформировалась в насыщение осмысленности жизни, в социальное бессмертие, воплощающей в себе память потомков, для которых большое значение приобретает человек социально активный. Более того, мифоэпос создает, структурирует и воплощает в механизме преемственности поколений необходимую модель социально активного человека, который способен обеспечить жизнеспособность данного социума. Мифоэпическое понимание жизни как деятельности, а смерти как фрагмента в едином бытии мира и человека обусловило развитие специфического способа взаимодействия со всем природно-биологическим и социокультурным пространством. Мифоэпос в отличие от мифа выполняет двуединую задачу: реализации человека в жизненном пространстве (вопреки смерти) и передачи исторического опыта следующим поколениям. Мифоэпические герои (Эр-тоштюк, Кожожаш) восстанавливают разорванную границу между сакральным и профанным, тем самым завершая процесс осваивания территории и упорядочения космоса в его границах. Завершив собственно мифическую задачу, герои получают возможность возвращения в мир повседневных забот, и начала нового, уже не космически-сакрального, а земного пути, собственно человеческой истории.

Героика мифоэпоса отражает не «прирученную смерть», а утверждает идею победы над смертью в социально значимом ключе. И миф, и мифоэпос сохраняют идею приоритета общественного над индивидуальным началом, утверждая необходимость жертвования

во имя общего блага. Однако в мифопоэсе уже более четко прослеживается личностное начало, возможность выбора отношения к своей судьбе (изменить ее по-прежнему нельзя), выражения духовного достоинства. «То, что мы подразумеваем под “личностью” – есть всего лишь исторически сформировавшийся компонент общественного сознания. Онтологический статус личности является производным от особенностей традиционно сложившейся мировоззренческой формы восприятия смерти. Смысл, придаваемый явлению смерти, проходя через испытание иммертологическим искусством, оказывает, затем, непосредственное влияние на складывание определенных установок по отношению к социальной роли и значимости личности» [1]. В.П. Горан, исследовавший проблему амбивалентности понятий судьбы и смерти в греческом эпосе, отметил наличие взаимосвязи между возросшей степенью социальной значимости индивида и глубиной априорнотрагического переживания смерти: «...сталкиваясь с феноменом ценности отдельного индивида, когда этот последний приобретает заметную самостоятельную значимость, сознание древнего человека... связывает этот феномен, прежде всего, с тем, в чем он наиболее заметно проявляется. Оно фиксирует обнаружение смертью данного индивида его незаменимости, неповторимости, значимости» [4].

Человек уже не пассивная игрушка в руках судьбы, он способен определить для себя значимость своей жизни и всего, что с ней связано. На смену Тревоге, Хаосу, Ужасу смерти приходят Вызов, Порядок, Мужество. Последние не могут вытеснить смерть из человеческого бытия, но дают возможность человеку стать человеком, существом свободным в своем выборе (хотя выбор ограничен набором социальных требований). Мифопоэс – это социальная рефлексия, отягощенная сакральной историей и историческим на-

стоящим общества, его попытка преодолеть страхи перед призраками и продолжить свою собственную историю. Как пишет М. Элиаде, «...наша История – это индийская майя, иллюзорное существование. Когда человек срывает иллюзорную завесу майя, он предстает перед абсолютным Бытием, в котором нет Истории, нет времени. Смерть, которой мы боимся, – только смерть наших иллюзий. Таким образом, мы попадаем в ситуацию выбора – История или Вечность, пожирающее нас Время или возрождение к новой жизни. Эта проблема разрешается только в абсолютной мифологии» [8].

Киргизскому мифопоэтическому сознанию свойственно принятие смерти как конечности всего существующего в мире, что лишает ее восприятие излишнего драматизма. При этом интерес представляет потенциальное бессмертие, с одной стороны, как продолжение в следующих поколениях, с другой, – как укрепление социальной памяти. Причем одно без другого для национальной ментальности значимости не представляет. Категория смерти относится к числу категорий, вокруг которых можно систематизировать различные смысловые концепты, позволяющие определять жизненные ценности того или иного народа. Однако изучение мифического понимания смерти неизбежно сталкивается с проблемой чрезмерной рационализации мифического слова, что создает прокрустово ложе для напряженной живой ткани мифа как определенного типа сознания.

Мифопоэтическая трансформация приобретает художественно-литературные черты, которые создают эстетизацию смерти, ее символизацию и превращение в отчужденный от реального бытия феномен, с которым нельзя не считаться, но возможно преодолеть в социальной реализации. Причем эстетизация смерти происходит не в ее искусственном приукрашивании, а в подчеркивании ее зна-

чимости в оценке жизненных устремлений. В этом смысле смерть в мифе и смерть в мифоэпосе представляют собой две разноплановые смысловые категории, связанные между собой в одном художественно-поэтическом слове. С одной стороны, живой непосредственный миф практически умирает в тексте, с другой, – мифоэпос дает ему новое дыхание. Но как в мифе, так и в мифоэпосе, несмотря на их различие функциональной направленности, смерть преломляется через судьбу человека и мира.

### *Литература*

1. *Абышко О.Л.* Человек: смерть экзистенции как рождение самости. Опыт онтологического анализа вхождения в неизвестное //Тема смерти в духовном опыте человечества. – СПб., 1993.
2. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. – М., 1992.
3. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. – М., 1993.
4. *Горан В.П.* Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск, 1990.
5. *Киселева М.С.* Мера и вера (знание о жизни и смерти у древних славян и книжников Киевской Руси) //Вопросы философии. 1984. №8.
6. *Пивоев В.М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск, 1991.
7. *Польский А.А.* Постскриптумы смерти: от мифологии к мифологеме. – Ставрополь, 2008.
8. *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987.
9. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.
10. *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. – М., 1998.