

УДК
У-69

**Ж. К. Урманбетова,
С. М. Абдрасулов**



ИСТОРИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Бишкек-2009

КЫРГЫЗСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. Ж. БАЛАСАГЫНА
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

**Ж. К. Урманбетова,
С. М. Абдрасулов**

**ИСТОКИ
И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ
КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Бишкек • Илим • 2009

УДК 316.7
ББК 60.55
У 69



Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Swiss Confederation

Swiss Cooperation Office in the Kyrgyz Republic
Кыргыз Республикасындагы Кызматташтык боюнча Швейцариялык Бюро
Швейцарское Бюро по сотрудничеству в Кыргызской Республике

Авторы выражают благодарность за содействие в издании книги фонду малых грантов «Тилекке-Тирек» программы по поддержке искусства и культуры Швейцарского бюро по сотрудничеству в Кыргызской Республике

Ответственный редактор академик НАН КР А.Ч. Какеев.
Рецензенты: член-корр. НАН КР Т.А. Аскарров,
докт. филос. наук, проф. М. Жумагулов

Урманбетова Ж.К., Абдрасулов С.М.
У69 ИСТОКИ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ /
Отв. ред. А.Ч. Какеев; КНУ им. Ж. Баласагына, Ин-т соц.-гум. наук.—
Бишкек: Илим, 2009. — 212 с.

ISBN 978-9967-11-271-1

Исследование посвящено осмыслению онтологических оснований кыргызской культуры, что способствует пониманию современной социокультурной ситуации, и на основании этого обозначению тенденций развития кыргызской культуры. Для философов, политологов, культурологов, социологов и широкого круга читателей.

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Института социально-гуманитарных наук
при Кыргызском национальном университете им. Ж. Баласагына

У 0302030000-09
ISBN 978-9967-11-271-1



ПРЕДИСЛОВИЕ

Процесс суверенизации, захлестнувший нашу республику различными аспектами своего проявления, с неизбежностью поднял и проблему культуры, синтезирующей противоречия и достижения способа бытия. Особый смысл стало приобретать понятие самоопределения в различных своих формах, именно вопросы идентичности начали актуализироваться в связи с тенденционными веяниями глобализации. В этом отношении историческая ретроспектива нашего бытия накладывает особенный отпечаток на понимание современности, критерий культуры выступает доминантой в раскрытии системы мировидения, одновременно отражая специфическую особенность способа бытия. Сформировавшаяся в современности социокультурная ситуация в контексте глобализации и процессов национально-культурной идентичности обусловила необходимость ответа на вызовы истории, тем самым детерминируя специфику ответов в зависимости от существа системы культуры, государства, нации и общества.

Такое понимание культуры и побудило обратить взор на истоки и тенденции развития кыргызской культуры, ибо вопросы о том, что выступает основой нашей индивидуальности и каковы наши перспективы являются наиболее судьбоносными и определяющими смысл нашей жизни. Обозначение тенденций развития культуры в проекции архетипических истоков позволяет не просто сохранить, но и раскрыть преемственность кыргызской культуры как свидетельство историчности способа бытия и системы мировидения. Осмысление онтологических оснований кыргызской культуры накладывает определенный отпечаток на понимание современной социокультурной ситуации и на основании этого на обозначение тенденций развития.

В первой главе исследования направлены на выявление полной представленности онтологических оснований кыргызской культуры. Написана глава к.ф.н. С.М. Абдрасуловым. Во второй главе дан анализ современной социокультурной ситуации, символизирующей завершение одного этапа развития и начало нового периода в самопредставлении кыргызов на мировой арене, что отражает динамику развития кыргызской культуры. Глава написана д.ф.н., проф. Ж.К. Урманбетовой.

Глава 1

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КОЧЕВОГО СПОСОБА БЫТИЯ

1.1. Человек и природа

В начале рассмотрения мы в праве задать вопрос, а всегда ли человек знал, что он человек, т.е. осознавал, кто он есть в мире. Или, говоря иными словами, осознанно ли человек стал человеком?

Ответ будет возможным при рассмотрении человека и мира, не в котором он живет (общество), а который его окружает (природа). Это различие говорит о несовпадении и о специфике этих двух не похожих друг на друга миров. Изучение и исследование их породило дихотомию на естественное и искусственное. Это дало возможность Г. Саймону заключить, что специфика научного развития формирует знания об искусственном¹.

Порой взгляд на проблему может ее упрощать, а может охватить ее в особой идеализации. Таким образом, говоря о естественном и искусственном, можно их представить так: естественное – это природное, а искусственное – это то, что к природе не имеет отношения, т.е. не является природным, а является продуктом человеческой деятельности². Однако есть разные уровни естественного и искусственного. В рамках общества установленный по традиции порядок носит форму естественного, а нарушение его может восприниматься в качестве искусственного. Да и вообще само общество, социум и социальное есть образование естественное, а не природное. Однако оно есть образова-

¹ См.: Саймон Г. Наука об искусственном. – М., 1972.

² См.: Абдылдаев Т.А., Бакаев А.К. Соотношение естественного и искусственного в условиях научно-технической революции. – Фрунзе, 1983.

ние искусственное, которое было когда-то организовано, образовано человеком.

Человек, являясь еще существом природным, вдруг так себя повел в мире, что в нем нечто случилось и это случилось как таковое «впервые и однажды». Только потом, после того как этот факт, родивший его, случился, он осознал, что-то случилось, а что именно этого он в принципе знать не мог и не может. Так как момент факта он не мог зафиксировать. Однако человек осознал «после того как», что именно благодаря этому факту он есть такой, какой есть. То есть в этом факте и кроется подлинная природа человека.

Человек хочет знать свое подлинное бытие. Поэтому он обращается к случившемуся факту в надежде познать себя. Это обращение называют философским. Философское обращение – это поиск себя и озабоченность своей инаковостью.

В чем инаковость человека от мира природы, от мира животного? Инаковость человека от мира животного в том, что он обладает свободой. В мире животном нет свободы. В нем все жестко запрограммировано, детерминировано. К примеру, волк никогда не станет травоядным. Да и задачи у него такой нет в силу отсутствия свободы или, говоря иначе, из-за жесткой природной детерминированности. Именно эта природная обусловленность, организованность, основанная только на инстинктах, и является гарантом воспроизводства животного мира. Волк, как и другие животные, не задумывается над тем, как ему вести себя, чтобы быть истинным волком и не уподобляться другим животным.

В отличие от животных, человек задается вопросом, как вести себя, чтобы быть человеком. Мы порой обращаемся друг к другу: «Будь человеком!» Это требование или пожелание говорит о том, что человек может порой вести себя иначе, чем человек. Получается, что человек может идти против собственной сути. Это означает, что человек может сам по собственной воле уничтожить себя, себе подобных, свой мир.

Нечто делающее мир человеческий иным, нежели мир животный – свобода. Именно обладая свободой, человек начинает жить не только по естественным, природным законам, а пытается построить мир, который «избыточен» по отношению к при-

родному миру. И этот избыточный мир не гарантирован на воспроизведение как мир природный. Избыточный мир не только может воспроизводиться, он может и разрушиться. Исчезнет, а вместе с ним и рухнет человеческое в человеке и останется в нем только животное начало. Поэтому человек сам заинтересован не только в воспроизведении, но и в развитии мира избыточного, который называется нами миром человеческим, культурой.

«Цивилизация является продуктом, результатом такого взаимодействия человека с природой, в котором сцепление природных сил воспроизводится на искусственных для них основаниях. Меняется история человека, меняются и эти основания. Но какими бы ни были конкретные исторические обстоятельства, эти основания нужно, образно говоря, «удерживать», ибо сами собой они не существуют. В мире естественных причин нет места машине, ветряной мельнице или ирригационным системам. Для них нет естественных причин, и все-таки они есть, но уже в качестве того, что существует искусственно»¹.

Человеческий мир, обозначенный как искусственный, является миром доопределяющим. Так как мир природный основан и организован на естественных законах, что делает его существование устойчивым и определенным.

Человеческий мир как «доопределяющийся мир – это не мир с изъянами, а мир доопределения в нем чего-то сущностями и законами. Все, что есть до определения – это хаос, после определения – законы и порядок, и хаос в них является условием рождения нового»².

Итак, доопределяющийся мир это мир, в котором возможно рождение нового. «Новое потому и рождается, что для него нет заранее готовых оснований и объективно заданной сущности. Нечто впервые появляется не потому, что есть законы на уровне воспроизводства мира, а потому, что есть среда и в ней возможно доопределение. Доопределяющийся мир поэтому порождает не новое, а создает среду, в которой что-то может впервые появиться из хаоса как порядок»³.

¹ Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. – М.: Наука, 1987. – С. 80.

² Там же. – С. 120.

³ Там же. – С. 120–121.

Таким образом, человек, живя в природе, постепенно замещает естественную природу искусственно человеческим. Тем самым создает вторую природу. Притом это созданная вторая природа не имеет внутренних оснований на воспроизведение. Воспроизведение не только человеческого мира, но и человеческого в человеке возможно при определенном усилии, притом усилии человеческом, способном создать условия для воспроизведения.

Человек может быть в этом мире только через способ бытия. Способ бытия – это то, через что есть человек в этом мире. Способ бытия человек испытывает на себе и через это испытание он ведет поиск свойственного, соответствующего способа бытия. Только испытание может показать эффективность того или иного способа бытия. При неудовлетворении данного способа бытия человек должен создать, открыть новый способ бытия. И это существенно, ибо только через это и есть человек, и только через это он может остаться самим собою.

В силу изобретенного человеком способа бытия жизнь его обретает конкретную определенность и направленность. Именно способ бытия отличает людей, культуры друг от друга, т.е. через него человек получает определенность формы, которую можно назвать формой доопределившегося мира.

К примеру, алкоголик может быть в мире только через выпивку. Для него способом бытия в этом мире является выпивка. А для истинно любящего человека объект его любви может быть его способом бытия. Мир для него имеет смысл, или говоря точнее, благодаря объекту своей любви он находит смысл в мире, без него его жизнь не имеет оснований на бытийствование в этом мире. В отличие от них у третьего способом бытия может быть вписанность его во властную пирамиду общества. Это люди, которые ради сохранения власти способны и готовы продать, предать друга, любимую, родину и даже мать родную. Поэтому они ни не хорошие и не плохие, а опасные люди.

Приведенные выше примеры человеческого способа бытия говорят о том, что в доопределяющемся мире не может быть человека, не обладающего способом бытия. Человек, не обладающий способом бытия, не есть человек, а скорее существо похожее на человека, но не человек.

И чтобы остаться человеком, т.е. для того чтобы длить свое бытие в мире и пространствах, он вынужден прилагать определенные усилия на познания себя и окружающего мира. «Люди не выбирают: знать им или не знать. В знании необходимым образом реализуется их свобода, т.е. люди свободны в своем отношении к природе не потому, что они что-то о ней заранее знают, а наоборот, они могут что-либо знать о природе потому, что свободны в мире, заполненном причинами. И люди свободны в этом мире не потому, что они создают искусственное, а наоборот, искусственное имеет своим основанием феномен человеческой свободы»¹.

Мир человеческий создан человеком по образу и подобию своему.

Создание способа бытия человеком и есть определение, т.е. создание основания собственному бытию в мире. Это происходит на основе свободы, которая природой не предусмотрена. Отсюда можно сказать словами Феодора Ивановича Гиренка, что «доопределение выступает на стороне природы в форме искусственного, а на стороне человека – как его естественная свобода. Причем свобода, понимаемая не в качестве возможности выбора каких-то вещей или свободы от чего-то, а как необходимость человеку самостоятельно начинать новый ряд явлений в мире казуальных связей»².

Обладая свободой, человек создает свой мир или доопределяет мир природы по своему образу и подобию. И этому может быть подтверждением следующий пример. Чтобы не делал человек: работает ли, общается ли с другими людьми, ходит ли на деловое или романтическое свидание – все его дела, поступки похожи на него самого. Если человек не собран, рассеян, то и все его дела будут соответствующими. А если человек собран, энергичен, любит порядок, то и дела, и поступки у него имеют форму завершенности, упорядоченности.

Так же было и в начале образования человеческого мира.

¹ Гиренко Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. – М.: Наука, 1987. – С. 122.

² Там же. – С. 122.

В разных частях мира, в разных регионах существа, которым суждено было стать человеком, по-своему осваивали окружающий мир. На основе эмпирического познания человек осваивал мир, именуя его. И это именование, освоение мира происходило на нескольких уровнях, которые можно назвать различными ступенями абстрагирования. Абстрагирование первого порядка – простое именование окружающего мира. При этом без особой системности. Далее фиксация свойств предметов, вещей окружающего мира – абстрагирование второго порядка. После чего появляется желание разобраться в нюансах познанных свойств. Их можно назвать свойствами свойств. А это уже абстрагирование третьего порядка.

Так происходит освоение окружающего мира через расчленение и именование. В различных сообществах выявляется различие в именовании одних и тех же вещей, предметов окружающего мира, что и становится основой различия не столько людей, сколько их языка. Так люди начинают различаться не как биологические существа, а как социальные.

Дифференциация людей возможна не только по языковому признаку, но и по образу жизни, что в купе с другими отличиями именуется культурой.

1.2. Восток и Запад

На Земле образовалось множество человеческих сообществ, которые, соприкасаясь друг с другом, однако имеют значительные отличия. Перед тем как говорить об этом скажем, что человечество, пройдя определенный путь, освоив многие территории земли, приобрело свои изначальные черты. Изучение и исследование их нуждалось в определенном подходе.

Немало было подходов изучения человеческого прошлого, а через них возможность предвидеть будущее. К примеру, археологи, изучая историческое прошлое, делят его на бронзовый и железный века. В социологических теориях «модернизации» используется оппозиция – традиционное общество и современное общество. В формационной теории К. Маркса и далее в истори-

ческом материализме используется формационный подход – докапиталистические общества и капиталистическое общество. В них особым образом рассматривается азиатский способ производства.

➤ Попытка противопоставления по религиозному основанию. Язычество-христианство. Такой подход можно обнаружить, например, у Гегеля;

➤ К. Ясперс использует иной подход – период не осевого и осевого времени. Где «не осевым временем» выступают великие цивилизации древности. Их сменяет период «осевых» цивилизаций;

➤ Есть деления по иным основаниям. Р. Генон и М.К. Петров применяют такие оппозиции, как нормальные цивилизации и цивилизации-отношения.

Наиболее распространенным делением было деление по географическому признаку Восток–Запад.

В ряде историко-философских конструкций данная оппозиция принимает более изложенную форму. К примеру, у Гегеля это Восток – античный мир – христианско-германский мир; у русских мыслителей, таких как Чаадаев, Соловьев, Бердяев, Восток – Россия – Запад. Но есть и более усложненные подходы современных исследователей, примыкающих к мысли М. Вебера, – это уже Ближний Восток – Китай – Индия – Западная Европа.

В рамках нашей работы больше интересует противопоставление Восток–Запад. Если говорить о возникновении этого противопоставления, то оно возникло естественным путем. Одним из главных ориентиров древнего человека было движение солнца: восход–заход (закат). Отсюда фиксация соседей, находящихся восточнее или западнее от него. Такую фиксацию начали применять в относительно более широких формах сообществ, таких как народ, культура. При этом стоит особо отметить, что такое дихотомическое деление на Восток и Запад присутствует практически во всех культурах мира.

Выше сказано, что многие люди, народы, культуры определяли соседей как восточных и западных. Это наводит на мысль, что они себя определяли центром мира. И этому есть подтверждение в мифологиях. К примеру, «в греческой мифологии

дельфийский Омфалос (камень, упавший с неба; буквальный перевод с греческого “пуп”) является местом, над которым встретились два орла, пущенные Зевсом, с запада и востока для определения центра мира»¹.

В начале не было желания осознавать себя ни Западом, ни Востоком, а была потребность объективировать других как западных и восточных, что давало им основание осознавать себя центром мира, придавая своему присутствию особый статус.

Наряду с противопоставлением Восток–Запад имело место быть другого рода антиномия – Север–Юг. Она носила «локальный характер, не претендуя на универсальность, всеобщность и всемирность. Так, для античности Север ассоциировался с варварством; для русской культуры 18–19 века Север в лице “Северной Пальмиры” Петербурга являл собой русский вариант западноевропейской цивилизации, противостоящий “дикому” Югу (непокоренный Кавказ, Средняя Азия, опасные соседи Турция и Персия, загадочный и далекий Китай); для колонизируемых народов Азии, Африки и Латинской Америки “богатый Север” символизировал в 20 веке агрессивность европейского и североамериканского империализма по отношению к “бедному Югу” и т.д.»².

Противопоставление Севера и Юга носила социальный характер. А оппозиция Восток–Запад социокультурный и цивилизационный характер.

Особый вклад в противопоставление культур Запада и Востока внес М. Вебер, исследуя западные и восточные религии. Он выявил ряд антиномий. «Если Запад – демократия (свобода, равенство), то Восток – деспотизм; если Запад – аскеза, то Восток – мистика; Запад – научное знание, рациональность, Восток – интуиция, вживание в мир; Запад – динамизм, развитие, Восток – неподвижность, стабильность; Запад – модернизация, инновативность, Восток – традиционность, ритуал; Запад – “логос”, Восток – “дао”; Запад – индивидуализм, личность, Восток – коллективизм, государство; Запад – активное технико-технологиче-

¹ Культурология XX век: Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 119; См.: Словарь античности. – М.: Прогресс, 1989. – С. 395.

² Культурология XX век... – С. 119.

ское преобразование мира, Восток – достижение гармонии с естественно-природной средой обитания и медитация; Запад – капитализм, буржуазность, Восток – коммунизм, бесклассовое общество; Запад – рынок, Восток – базар и т.д.»¹.

В основе демаркации поляризации Востока – Запада лежат культурные, экономические и политические различия. «Стереотипные противопоставления Востока и Запада по “линиям”: духовность – практицизм, космоцентризм – антропоцентризм, мистицизм – рационализм, монизм – дуализм – в значительной мере проявились в ходе торговой, политической (в т.ч. и военной), культурной экспансии европейских стран на азиатские территории»².

Исходя из этого, можно сделать вывод, что проблема Восток–Запад имеет основы в европейской политической экспансии. Отсюда «востокоцентризм» есть только ответ европоцентризму.

Наряду с изложенными выше антиномиями можно выявить дихотомию внутри одной из антином. К примеру, внутри Запада есть свои полярности, т.е. свой запад и восток. Размежевание на запад и восток есть и в рамках христианства – католическая церковь воспринимается как Запад и православная церковь, отождествляемая как Восток.

Зыбкость применения географических противопоставлений Восток–Запад можно заметить и по тому, что одно и то же государство может восприниматься как западное и как восточное. Так как они (Восток–Запад) носят условный и фиксированный в пространстве и времени характер. Одним из первых исследователей, обративших на это внимание, был академик Н.И. Конрад³.

Полюса, именуемые «Восток» и «Запад», охватывают только определенную группу народов с неустойчивым, меняющимся содержанием. К примеру, «у китайцев древности и средневековья существовало свое представление о “Западе”. Этим “Западом” были для них тогда же районы азиатского континента, которые впоследствии у нас получили наименование “Восточный

¹ Культурология XX век: Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 120.

² Современный философский словарь. – С. 160.

³ См.: Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. – 1972. – С. 452.

Туркестан” и “Средняя Азия”; для китайцев новейшего же времени “Запад” – это Европа и Америка. Для древних римлян “Востоком” были Сирия, Палестина, Персия, Армения, Месопотамия; для их потомков-итальянцев средневековья “Восток” начинался с Малой Азии; для современного же итальянца, как и вообще для жителей стран Западной Европы, “Восток” – это прежде всего Чехословакия, Польша, Румыния, СССР»¹.

В наше время произошли изменения: Чехословакия распалась на два государства Чехию и Словакию, СССР распался на 15 суверенных государств. Под изменениями имеем ввиду не только распад государств, но и то, что некоторые из них воспринимаемые как Восток теперь четко воспринимаются как Запад. К числу таких государств можно отнести Чехию, Польшу, Румынию, Латвию, Литву, Эстонию.

Кроме зыбкости понятий Восток–Запад можно отметить как недостаток то, что данная дихотомия не охватывает не только некоторые государства, но и целые континенты. Куда отнести всю Африку или Латинскую Америку?!

Если раньше их не брали в счет, то в XX веке это невозможно. Так как «появление новых независимых государств в результате распада системы колониализма обострило и несколько изменило проблему “Восток–Запад”. Обозначились противоположные тенденции: первая связана с пониманием ограниченности “центристских” установок, вторая сопряжена как раз с усилением различного рода “центристских” построений, выражающих стремление молодых государств к самоутверждению, приданию их культурам мирового статуса»². Также стоит особо отметить, что антиномию Восток–Запад в наше время больше используют в политическом контексте как принцип противопоставления, а не как принцип взаимодополнения.

За традиционной дихотомией Восток–Запад мы можем обнаружить другую дихотомию – восточная культура и западная

¹ Взаимодействие культур Востока и Запада // Сб. ст. – Вып 2. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 7.

² Современный философский словарь / Под общ. ред. докт. филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 2-е изд. исп. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. – С. 161.

культура. Использовать такие понятия не совсем эффективно, так как нет четких оснований их использовать. Если говорить о Европе, то есть некие основания использовать понятие «западная культура», учитывая то, что в основании западноевропейской культуры лежит античная культура и христианство. Таких оснований у Востока нет.

Итак, дихотомия Восток–Запад есть плод сильной научной абстракции, идеализации. Поэтому использование ее как в методологическом, так и культурологическом исследовании не эффективно.

Дихотомия Восток–Запад также не может в моем исследовании дать возможность увидеть основания, притом основания онтологические определенной культуры.

1.3. Линейно-концептуальный подход. Исторический аспект

У представителей оседлого образа жизни были разные представления о кочевниках. В связи с этим будет уместно отметить тот факт, что V веке Геродот, признанный отцом истории, местами идеализирует жизнь и быт скифов-кочевников. Такое отношение подхватывается и стоиками, и киниками. Основное на что обращено внимание, так это на пороки, порождаемые городами-полюсами. Именно им противопоставляли естественный образ жизни кочевников, обладавший, по их мнению, свободой. «Кочевые племена представлялись последующему сознанию оседлых народов как символ свободы – как птицы... Они еще не “осрамились”, не согрешили, связав себя с какой-либо ограниченной целью вне себя, как этот великий “первородный грех” совершает человечество, перейдя к земледельческому существованию и ставя себя в зависимость от этой земли»¹.

Но было и иное отношение к кочевникам, которое тоже культивировалось. «В Китае всего-навсего презрительно отно-

¹ Гачев Г. Национальные образы мира. Центральная Азия: Казахстан, Киргизия. Космос Ислама (интеллектуальные путешествия). – М.: Издательский сервис, 2002. – С. 16.

сились к варварам-кочевникам, не способным к цивилизационному образу жизни. Но на Западе Йордан (Готика, 121), считавший, что гунны – потомки злых духов и ведьм, в своем отношении к кочевникам имел и предшественников и последователей. Представление о необузданной жестокости и дикости кочевников со времен еврейских пророков сочеталось у многих с мыслью о том, что у них имеется особое предназначение карающего орудия господня.

Эта мысль не была чужда и раннехристианским авторам. Чуть позднее Атилла считался не более и не менее, чем “бичом божьим”. А в средние века подобные представления расцвели особенно пышным цветом. Кочевники нередко оказывались в одной компании с чумой, холерой, стихийными бедствиями¹. В разное время, в разные эпохи были разные подходы к изучению кочевников.

Первый этап изучения кочевников и их образа жизни и быта относится к античности. Контакты, будь то военные или мирные, носили экономический характер, т.е. торговые связи по сути своей были ознакомительными. И первые сведения о кочевниках носили информационный характер. При этом эти сведения были общего плана. К примеру, что кочевники не занимались земледелием, вели кочевой образ жизни, кочевали со скотом по тем местам, где были трава и вода. Такие сведения можно встретить как в китайских, арабских, так и греческих источниках. Геродот пишет, что «у скифов нет ни городов, ни укреплений, и свои жилища они возят с собой. Все они конные лучники и промышляют не земледелием, а скотоводством; их жилища – в кибитках»². Далее он отмечает, что «страна скифов представляет собой богатую травой и хорошо орошаемую равнину»³. Подобные сведения можно встретить у Сыма Цяня и Аммиана Марцеллина.

В пользу сведений о кочевниках общего плана говорит и то, что «для греков в древности слово “скиф” означало не только

¹ Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. – 3-е изд., доп. – Алматы: Дайк-Пресс, 2000. – С. 67.

² Геродот. История: В 9 кн. – М., 1993. – С. 198–199.

³ Там же. – С. 199.

принадлежность к определенному этносу, но и к северным кочевникам вообще, и то же самое означало слово “тюрк” для ученых Халифата. Подобные воззрения подкреплялись представлениями о наличии особого кочевого типа хозяйства и его зависимости от природно-географических условий. Истоки экологического направления в изучении номадов уходят в древность¹.

Второй этап изучения кочевого способа бытия относится к Средним векам. Представление о кочевниках и их быте существенно дополнилось и поучило более серьезный статус, так как о них начали говорить не только государственные деятели, но и ученые. К их числу можно отнести Рашид-ад-Дина и Ибн Халдуна. Они более обоснованно говорят о связи номадизма с определенной экологической средой. Если говорить об Рашид-ад-Дине, то он «был одним из первых, кто серьезно обратил внимание на значение родственных и генеалогических связей для кочевников. И, наконец, в трудах обоих ученых и их менее известных предшественников и последователей кочевники впервые стали не побочным продуктом или антиподом цивилизации, abortивной линией истории, а ее интегральной, составной и даже необходимой адаптирующей частью. Без номадов была невозможна вся циклическая концепция цивилизации, созданная Ибн Халдуном»².

Становление современной науки можно отметить как период становления третьего этапа в изучении номадов. В это время предпринимаются «попытки определить место номадов и скотоводов в целом в историческом процессе».

Монтескье обратил внимание на «эгалитарный характер кочевых обществ. Фергюссон и Адам Смит отмечали, что развитие скотоводства вело к социальной дифференциации. Кант усматривал истоки государственности в конфликте между кочевниками и земледельцами. Напротив, Гегель относил номадов ко второй доисторической стадии развития, для которой было уже характерно наличие социальных противоречий, но государство еще не возникло»³. Стоит отметить еще одну особенность этого

¹ Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир... – С. 75.



периода – полевые исследования кочевых народов в Африке, на Ближнем и Среднем Востоке, в евразийских степях и Центральной Азии. В основном полевые исследования проводились не специалистами, не профессионалами, но тем не менее собранный ими материал был ценен, однако нуждался в дальнейшей обработке и осмыслении.

Первую половину XX века можно обозначить как четвертый этап в исследовании номадов. В этот период «характерны, с одной стороны, общая антропологизация в исследовании номадизма, а с другой – определенный разрыв, образовавшийся между развитием антропологической теории и ее применением к кочевым обществам, несмотря на то, что полевые исследования теперь впервые стали проводиться и профессионалами»¹.

Как характерную черту этого периода можно отметить «разрыв между историческими и антропологическими исследованиями в области номадизма не только не сократился, но, пожалуй, даже увеличился. За исключением работ Тойнби для кочевников не нашлось должного и тем более специального места во многих концепциях эволюции и истории человечества, которые были предложены различными научными исследователями. В то же время антропологи, делавшие акцент на синхронных исследованиях, мало прибегли к использованию исторических материалов»². Исследование номадизма в СССР было строго в рамках марксизма. А если говорить точнее, то в рамках формационного подхода.

Конец XX века знаменует новый, третий этап в исследовании номадов и номадического образа жизни. В этот период значительно расширились полевые исследования и их теоретическое осмысление. К стимуляции в изучение феномена номадизма можно отнести обретение суверенитета народами Центральной Азии.

Однако прилагаемые усилия недостаточны, что и побуждает А.М. Хазанова сказать, что «именно сейчас, когда накоплен значительный материал, когда значительно продвинулись теорети-

¹ Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. – С. 78.

² Там же. – С. 79.

ческие исследования, номадизм вновь нуждается в комплексном изучении не только в статике, но и динамике его функционирования и во всей совокупности его внутренних и внешних систем, структур, функций и связей. Номадизм надо рассматривать не только как изолированный вариант локальной, специфической или мультилинейной эволюции, но и как существенный и неотъемлемый фактор человеческой истории»¹.

Также стоит отметить, что номадизм нуждается в новых теоретико- концептуальных исследованиях. Важно понять специфику феномена номадизма, а через него и современный мир обретет понятийно окрашенный лик. Что и попытаемся сделать мы в данном исследовании феномена номадизма через призму кыргызской культуры.

1.4. Кочевые и оседлые способы бытия

Человек самое удивительное существо, живущее на Земле. Он может удивлять, поражать как своим альтруизмом, так и эгоизмом. Он может пожертвовать собой ради сохранения кого-то и чего-то. А может продать и душу (родных, близких друзей, любимую, мать родную) ради сохранения себя телесного. К тому же человек не только удивительное, но и загадочное существо. Потому что ни когда не знает как он поступит в следующий момент времени.

Человек всегда заботился, говоря точнее, был озабочен своим бытием в этом мире. Он всегда должен был что-либо делать, чтобы жить, быть в этом мире. К тому же человек это такое существо, которое во все времена своего существования на Земле, а в последнее время особенно, старается осмыслить свой пройденный путь. Акцентируя свое внимание на пройденном пути, человек подводит себя к мысли об удаленности его от первоначального места именуемого как исток, родина, отчизна, истина. Удаление от собственных истоков человека всегда, точнее в большинстве случаев, не радовало, а печалило.

¹ Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир... – С. 80.

Зачем человеку снова и снова пытаться осмысливать пройденный им путь и стараться особым образом фиксировать свои истоки. Может быть, обозначение, осмысление, фиксация своих истоков является чем-то очень важным, что делает, точнее говоря, сохраняет его в качестве человека.

Начало XXI века характерно тем, что человек стал все чаще обращать, акцентировать свое внимание на поиски своих истоков. В чем причина столь пристального внимания человека к своим истокам. Может быть, причина в том, что человек попал, а может быть, вовлек себя в ситуации быстрых цивилизационных, т.е. технико-технологических перемен и тем самым обрек себя на стремительное удаление от собственных истоков человеческого бытия. А может быть, человек настолько удалился, отдалился, оторвался от собственных корней, истоков, что начал ощущать эту оторванность, отчужденность от самого себя, что зародило в нем страх утери собственного бытия, а значит, и самого себя.

Итак, из изложенного выше можно заметить, что активность человека не только решает проблемы, но и порождает их. Но человек не может быть иным, т.е. не может не быть активным в силу определенных обстоятельств, о которых стоит сказать более подробно. Начнем с того, что мир человеческий так организован, что в нем человек все время должен что-либо делать, чтобы оставаться человеком. Причина в том, что мир человеческий искусственен, т.е. «избыточен» по отношению к миру природному, естественному. В мире естественном все связи жестко детерминированы, запрограммированы. К примеру, в животном мире все отношения причинно обусловлены полем биологической значимости. В силу этого волк или другое хищное животное никогда не может осмыслить себя, свое бытие в мире и изменить себя в угоду своим желанием, ибо у них нет своих желаний, а есть инстинкты вида, рода. И по сему они никогда по собственной воле (ибо у них нет собственной воли) и даже по воле других не станут иными, к примеру, травоядными. И наоборот, травоядные никогда не станут плотоядными животными. Так как плотоядные детерминированы инстинктом и поэтому у них не может быть угрызений совести. Ибо они питаются себе

подобными существами. Говоря иначе, они, т.е. представители животного мира, могут действовать только в рамках своего поля биологической значимости. Что же касается человека, то он, в отличие от животных, может расширять поле своей биологической значимости с помощью творчества. К примеру, человек не может летать, однако он научился, правда, непосредственно, но все-таки летать, притом не хуже, а в некоторых случаях и лучше и выше птиц. Не жесткая природная детерминированность, т.е. наличие относительной свободы человека породило в нем творческое начало.

Человеческий мир относительно свободен от мира природного, используя свою свободу, человек оказался способным на творчество. Отсюда можно сказать, что человек сам сотворил свой мир. И этот человеческий мир похож на самого творца, такой же несамодостаточный, устремленный в неизвестность, на поиски устойчивости, основанной на самодостаточности.

Благодаря творческой возможности человека сотворенный им мир оказался не схожим с миром природным, т.е. он избыточен по отношению к миру природному. Избыточность человеческого мира в том, что он не предусмотрен миром природным, в силу этого он (человеческий мир) является искусственным по отношению к миру естественному, что и делает мир человека миром «доопределявшимся». Доопределявшийся мир может быть, длиться во времени и пространстве только до тех пор, пока человек в состоянии удерживать и развивать его. А для удержания и развития необходимо человеческое усилие. Благодаря только человеческому усилию мир доопределявшийся может быть и длиться во времени и в пространстве. В начале мира человеческого нет различий. Различия возникнут позже из-за способа доопределения мира избыточного. Впрочем, начну по порядку, но перед этим сделаю небольшое отступление.

В науке закрепились такие понятия, как Запад и Восток. К примеру, западная философия или культура; восточная философия или культура. На мой взгляд, данные понятия на современном уровне развития науки и философии уже не отвечают предъявляемым требованиям. Так как они не обладают общими признаками кроме географического обозначения. Однако следу-

ет отметить, что понятие западная культура имеет общие признаки, объединяющие европейские культуры (христианство), чего не скажешь о востоке. Это дает основание использовать другую пару понятий, на мой взгляд, более отвечающих предъявляемым требованиям науки. Это такие понятия, как оседлые и кочевые культуры. Эти понятия отмечают бытийственное различие, а не географическое. Но для использования этих понятий мы должны показать признаки, объединяющие все кочевые и оседлые культуры. А эти признаки в свою очередь могут раскрыть бытийственное различие кочевых и оседлых культур. Для этого необходимо выработать понятия, которые раскрыли бы специфику оседлых и кочевых культур.

1.5. Оседлый способ бытия

Люди, избравшие иной способ бытия, нежели кочевники, стали именоваться оседлыми. Человек, готовый связать свою жизнь с определенным местом, относился к выбору тщательно. Это место должно быть у реки или какого-нибудь водоема, чтобы обеспечить оседлого человека питьевой водой. Кроме того, оно должно защитить его от внешних врагов. При этом выбранное для жилья место не должно быть далеко от поля, которое им обрабатывается.

Оседлый образ жизни диктует свои условия жизнедеятельности. Оседлый человек приручает таких животных, которые полезны для оседлого образа жизни. Ему нужна такая скотина, которую, с одной стороны, легче содержать, а с другой – чтобы она давала либо много молока, либо приплод. Если корова дает излишек молока, из которого можно получать кисломолочную продукцию, то свинья – это то животное, которое дает достаточно большой приплод. При этом она не прихотлива в содержании, она всеядна. И корова, и свинья к тому же это мясо, один из необходимых продуктов жизнедеятельности не только кочевых, но и оседлых людей.

Оседлый человек, живя на определенной территории и обрабатывая землю, зависим от времен года.

«Жизнь – пишет Г. Гачев, – ...выглядит как возвращение к растительному, малоподвижному существованию, которое человечество вело на охотничье-собирающей стадии. Если в кочевье и пастушестве высвобождение от природы заключалось в том, что предшествующий труд (пожирание готовых продуктов природы: растений, ягод) лишь возлагался на животных, но корень бытия в общем не менялся в своем качестве и люди лишь ели природу через посредство другого рта, то теперь человек вновь встал в прямое отношение к растительной природе, но уже не как потребитель и раб – бессознательно-пассивное существо, а как воспитатель и контролер: т.е. перенес обретенный в пастушестве принцип опосредования глубже и на сами растения»¹.

Здесь стоит обратить особое внимание на отношение человека к природе. Это отношение можно охарактеризовать как активное. Человеческое отношение «заключается в том, чтобы *“не ждать милостей от природы”, а “взять их”, и не только взять, но и заставить природу систематически служить человечеству* (курсив мой. – А.С.). К произвольной силе природы, которая до сих пор действовала своим чередом, теплом и количеством, теперь начал прибавляться некий плюс (труд рыхления и обработки земли). Этот труд по содержанию и качеству выступал лишь как, то же самое, т.е. как та же животворящая сила природы, но лишь увеличенная – вот зримое единство общества и природы и истинно материальный характер трудовой деятельности»².

Если в начале было желание вписаться в ритм природы, то позже появилось желание вырваться из этой зависимости и созидать, творить искусственное – теплицы. Оседлый человек не дает земле отдыха, а она в свою очередь дает слабые продукты.

У оседлого человека особое отношение и дорогам. Дорога – это то, что связывает дома с полем трудовой деятельности; дома между собою, а позже села и города. Дорога – это то, что может указать путь домой.

¹ Гачев Г. Национальные образы мира... – С. 20.

² Там же. – С. 21.

1.6. Кочевой способ бытия

Отношение к окружающей среде, к территории отличает представителей кочевого и оседлого образа жизни. Вот что об этом пишет в своих лекциях по исторической этнологии Я.В. Чесноков: «Тот или иной способ транспортного освоения территории – один из ее основных признаков. Его ставили в разные эпохи во главу угла, разделяя оседлые народы и кочевые. Тацит в силу этой логики отнес восточные народы – эстов (предков балтийских народов), певкинов, венедов и финнов – к германцам, а не к сарматам на том основании, что они сооружают дома, носят щиты и передвигаются пешком в отличие от сарматов, проводящих свою жизнь в повозке и на коне. Способ освоения территории воспринимается как проявление “нрава”»¹.

Здесь мы видим то, что может отличать даже родственные по крови народы. В подтверждение сказанному приведу пример отношения кыргыза-кочевника не только к оседлым, но к своим сородичам, осевшим и ведущим оседлый образ жизни. Их кыргызы-кочевники именовали «жатак». «Жатак» – означает «место лежания, ночлег»; лежебока, лодырь². Отсюда «жатакчы» – «жатак» (бедняк, который не имел скота, вынужден был и лето проводить на зимовке³. В свою очередь они произошли от корневого слова «жат», означающего «лежать», «ложиться», находиться, пребывать⁴. Есть и другое значение этого слова – «чужой, посторонний, чужак»; «жакшыны жатым дебе, жаманды досум дебе» – не называй хорошего чужим, а дурного своим⁵.

В сознании кыргыза-кочевника закрепилось убеждение, что не кочующий, т.е. оседлый, это – бедняк, не имущий скота и поэтому привязанный к земле. Подобное находим и в арабском

¹ Чесноков Я.В. Лекции по исторической этнологии. – М., 1998. – С. 138.

² Кыргызско-русский словарь: В 2 кн. – Кн. 1 / Сост. К.К. Юдахин. – Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской энциклопедии, 1985. – С. 239.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

мире, где арабы вели кочевой и полукочевой образ жизни. Кочевники и полукочевники занимались скотоводством, но их приоритеты по разведению живности отличаются. Те арабы, кто избрал кочевой образ жизни в пустыне, предпочтение отдавали неприхотливому, выносливому животному – верблюду, а те, кому был по душе полуоседлый образ жизни, разводили преимущественно менее выносливых к пустынному ландшафту овец. Кочевники жили вблизи пустынных оазисов. «Большую часть кочевого скотоводческого населения составляют верблюдоводы, которые, в отличие от полуоседлых овцеводческих племен, называются в Аравии “бедуинами”, т.е. жители пустыни»¹.

Бедуины относятся к своим собратьям, ведущим полуоседлый образ жизни, как к тем, кто ленив, кто труслив и по сему жалок. Те, кто вызывает только сочувствие в силу своей не свободы и не самодостаточности. «Овца нуждается в воде, при ней быть, несвободна, привязана, труслива расстаться.... Верблюд же совершенная самость и максимально возможная животному существу свобода от воды, т.е. от женски – материнской силы жизни и женски – смягчающего начала»².

Кочевник, где бы ни жил – будь-то аравийские пустыни или евразийские степи – жизнь его основана на движении, перемещении с места на место, не испытывая особых трудностей. Для этого кочевник отобрал животных, которые перемещали его с места на место. Он так организовал свое бытие, что, двигаясь, он остается неподвижным. Это можно образно представить, будто все вокруг двигается, перемещается, а он, кочевник, остается неподвижным, спокойным и созерцающим. В связи со своим бытием он должен был организовать свой мир, доопределить его, т.е. найти то, что движет мир, и в его направлении обеспечить себя едой.

Мудрость кочевых народов в том, что они нашли таких животных, которые не только двигали, перемещали кочевника в пространстве, но и были для него волшебным сундуком, из которого можно было достать все необходимое для жизни. Это животное было и едой и одеждой.

¹ Народы Передней Азии. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 386.

² Гачев Г. Национальные образы мира... – С. 67.

«Одногорбый арабийский верблюд используется бедуинами самым универсальным образом. Молоко и мясо идут в пищу, из шерсти изготавливают ткани для верхней одежды и мешков, из шкуры выделывают кожу и ремни, навоз идет на топливо, используется даже верблюжья моча: ею моются и употребляют в качестве «лекарственного» средства. Ежегодная продажа верблюжьего молодняка дает возможность бедуинам покупать финики, зерно, изделия городского ремесла, но многие бедняки питаются почти исключительно верблюжьим молоком в пресном и кислом виде.

Вместе с тем верблюд был единственным транспортным средством не только для самих бедуинов, но и для многочисленных караванов и караванов хаджей»¹.

Здесь же говорится о том, какое место занимает верблюд в жизни бедуина, это то, что «классификация этих животных по возрасту, полу и качеству включает свыше ста терминов, а слова «верблюд» и «красота» происходят от одного корня»². Для кыргыза-кочевника так же, как и для бедуина, значим верблюд. А кроме верблюда для кыргыза не менее значимы и овца, и конь.

«Для киргиза-кочевника главная добродетель животного и вообще живого существа (и человека) – самодвижение, а плодовитость, производительность, прирост – дело второе. Что это так, видно и в гимне овце:

Не пропадешь нигде с овцой:

Не замерзнешь в мороз зимой

В юрте покрытой кошмой,

Или в пути под пургой.

Не пропадешь нигде с овцой,

Голоден будешь, овцу зарежь...

И перечисляются другие блага от овцы: жир – свет, курдюк, сосуд, молоко, каймак, масло, шерсть. Овца – как передвижной амбар, сусек, погреб и сундук с одеждой»³.

Однако в иерархии конь стоит намного выше овцы. Конь для кыргыза-кочевника это не просто животное, дающее воз-

¹ Народы Передней Азии. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 386.

² Там же. – С. 386.

³ Гачев Г. Национальные образы мира.... – С. 345.

можность ему передвигаться, не двигаясь, а животное, являющееся его неотъемлемой частью, т.е. естественным продолжением объединяющим кыргыза-кочевника с миром природы. «Перед конем же человек не считает за унижение согнуться и быть ему слугой. Потому что это – живой образ божества, его отблеск, вечно поражающее чудо:

Быстр, как ветер, горяч, как огонь,

(Скакун – как единство космических стихий – Г.Г.)

И легче блохи в прыжке;

(В нем и макрокосм: ветер, огонь, – и микрокосм:

Блоха – из круга домашней жизни. – Г.Г.)

Передвигает любой арык

(И стихия воды зачерпнута. – Г.Г.)

Как шомпол ружья нога,

Пряма, стройна и тонка,

Как бархат, шерстка гладка,

Зеркалами блестят бока,

...Ямки на бедрах – две пиалы.

Все это – область производства, быта (равно человеком, трудом сотворенных вещей) – и все в дар коню приносится; в нем, его членах, видится для всего образец – идеал всех качеств: прямоты, гладкости, зеркальности и т.д. Так что не только стихиями космоса стоит он сотворен, изукрашен и увешан, но и, как амулетами, – продуктами человеческого производства. Он – посредник между естественным миропорядком и искусственным – сотворенным человеком»¹.

Об особом отношении кыргыза-кочевника к коню можно заметить из следующих строк:

Грудь – как из гранитной скалы

Не угнаться за ним борзой

Тысяча овец – вот цена

За такого скакуна².

Об особой связи человека и коня пишет М.В. Жирмунский в работе «Введение в изучение эпоса «Манас»»: «У кочевых и по-

¹ Гачев Г. Национальные образы мира... – С. 345.

² Антология киргизской поэзии. – М., 1957. – С. 110.

лукочевых народов роль коня как спутника и боевого товарища героя особенно значительна. Так, в эпических сказаниях среднеазиатских тюркских народов широкой известностью пользуются Байчибар – богатырский конь Алпамыша, Тырат – знаменитый боевой конь Городлы, Тайбуруул – конь казахского богатыря Кобланды. Имена коням в большинстве случаев даются по их масти, а витязь в наиболее древних эпических сказаниях в свою очередь получает прозвище по своему коню. Например, в алтайских богатырских сказках: Кусун-Кара-Матыр, “седающий на бархатном вороном коне” (“Кочубей”); “на кроваво-рыжем коне ездящий богатырь Кан-Толо”; “на бело-сером коне ездящий богатырь Алтын Ма-наш”; в “Китаби-Коркут” – “Вамси-Бейрек, владелец серого жеребца” и другие»¹.

Эти же мотивы находим у С.П. Нестерова: «Своим верховым коням кочевники давали имена, которые отражали ту или иную черту данного скакуна: характер, темперамент, масть. Известно несколько имен эпохи Средневековья. Это – боевые кони Кюль-Тегина: серый Башгу, белый Азман, белый Оксиз (“Безумец” или “Бешеный”), конь Тум-Кула (“Совершенно гнедой”) упомянутый в эпитафии с р. Талас. Имя жеребца 2–3 лет, погребенного вместе со старым мужчиной в кургане Аржан II (Тува), было вырезано на костяном псалии, верхняя часть которого оформлена в виде головы коня. Оно звучало как Шалга (“Шалый”, “Буян”)².

Тесная связь батыра и коня с рождения отмечена М.В. Жирмунским и названа «симпатической связью». «Манас, – пишет М.В. Жирмунский, – и его конь Ак-Кула в варианте Орозбекова рождаются в один день: в то время как Чийырды в тяжелых му-

¹ Киргизский героический эпос «Манас». – М., 1961. – С. 124–125.

² Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху Средневековья. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1990. – С. 37; Доп. см: Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – С. 60–61.; Кляшторный С.Г. Рунические надписи из кургана Аржан II // Первобытная археология Сибири. – Л.: Наука, 1975. – С. 184; Никифоров Н.Я. Аносский сборник: Собрание сказок алтайцев / Зап.-Сиб. отд. РГО. – Омск, 1915. – Т. 37. – С. 18.

ках рождает Манаса, ее муж Джакып принимает новорожденного буланого жеребенка Ак-Кулу у своей черногривой кобылы. Таким образом, симпатическая связь между богатырем и его конем устанавливается с рождения»¹.

Вот что пишет о такой «симпатической связи» человека и коня В.В. Радлов: «Хвала коня, выражают похвалу всаднику и оскорбляют его, осуждая его коня. Нанести удар чужому коню значит нанести удар всаднику»².

Итак, для кочевника конь не что большее, чем тяговая сила. Конь это то, что делает кочевника кочевником. Конь это не только какая-то часть быта кочевника. Это более существенная часть его, способствующая формированию кочевника как кочевника. Кочевник не может быть без овцы, верблюда, коня. Но он также не может быть и без жилья.

Кочевой способ бытия порождает проблему жилья. Кочуя с места на место, кочевник не может на каждом новом месте строить жилье. Если даже и смог бы, то строительство отняло бы у него массу сил и времени. Говоря иначе, строительство могло бы собою заслонить все остальное. И мудрость кочевника заключается в том, что он смастерил такое жилье, которое соответствует его образу жизни.

«В одной из сказок о популярном народном герое Алдаркосе (“безбородом”), плуте и обманщике богатых, рассказано, как он перехитрил глупого сына бая. Тот приехал на базар продавать баранов. Алдаркосе пригласил его на ужин и оставил ночевать. Когда же наутро сын бая проснулся, он увидел над собой открытое небо: оказывается, Алдаркосе с женой ночью сняли юрту, взвалили все пожитки на байского коня и уехали в степь, уведя его стадо.

Вот эта призрачность помещения, мнимость, необязательность, так сказать факультативность крыши над головой, в любую минуту может исчезнуть, как мираж, и опять человек прямо в открытом космосе оказывается, – коренной устой мироощуще-

¹ Киргизский героический эпос «Манас». – М., 1961. – С. 125.

² Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – С. 282.

ния киргиза. Этому соответствует его жилье. Такое воздушное и легко снимаемое помещение, как юрта, не создает у человека ощущения закрытости, защищенности (как дом, изба, камин и кружка, при том, что ветер остается за окном — у северян): он и в помещении ощущает себя раздетым — лучи мирового пространства, беспрепятственно проникая сквозь “стенки” юрты, всегда облучают человека: он кожей и нутром чувствует эту свою пронизанность»¹.

Ряд положений вызывает сомнение и есть желание об этом поговорить. Но на данном моменте это будет не совсем уместно. Об этом поговорим позже. Здесь я хотел бы акцентировать внимание на том, что схвачено верно. Это то, что жилье кочевника «такое воздушное и легко снимаемое». Это осуществляется в считанные минуты. «Установка юрты... подразделяется на мужскую и женскую функцию. Установка купольного круга юрты шаңгырак — мужская функция, в то время как остальная работа — женская»².

Поднятие тундука (шаңгырака) мужчиной обычно объясняют сложностью его осуществления женщиной из-за тяжести тундука. Однако есть иные подходы, объясняющие это действие не с позиции физической сложности его осуществления, а с позиции сакральности данного действия. Правда, стоит особо отметить, что поднятие тундука осуществляется специальным шестом (бакан). Бакан так же, как и тундук, есть у многих кочевников Евразии: бакан — у кыргызов, казахов, каракалпаков, узбеков; багане — тувинцев, монгол, якутов³.

Кочевники, кочуя с места на место, через определенный период начинают отдавать предпочтение определенным местам и хотят еще раз посетить их. Но чтобы найти это место, кочевнику не нужны четкие дороги, имеющие определенные следы на земле. Так как кочевник, как и «кочевье не знает дорог, а знает пути —

¹ Гачев Г. Национальные образы мира... — С. 338.

² Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). — Алматы: Казахстан, 1988. — С. 21.

³ См.: Севортыан Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». — М., 1978. — С. 42–43.

как стаи птиц из года в год пролетают одними и теми же маршрутами без того, чтобы они были оформлены в линию. Значит — это внутренне чуемая нить пространства. И кочевник обладает этим внутренним компасом пространства, которого оседлый житель равнины не имеет: ему для ориентировки нужны внешние пределы, очерченность направления — “до-ро-га”, и обязательно должны быть стороны. Кочевником же ощущается не сторона, а бок — то, что видят раскосые глаза»¹.

Вся жизнь кочевника ориентирована на это. О чем свидетельствуют даже их игры. К примеру, игра «Ак-Чолмок» — «молодежная ночная игра, в которую, как правило, играют в лунные ночи. Игра является командной.... Водящий или капитан одной из команд из кона бросает челнок (право на бросок определяется жеребьевкой), за овладение которым устремляются все игроки обеих команд.

Направление полета брошенного челнока и ориентировочное место его падения чаще определяются слухом, чем зрением в темноте. Поэтому в момент броска стоит мертвая тишина, которая моментально сменяется стремительным и шумным бегом играющих к цели.

...Челнок скатывается из белой шерсти овцы или коровы, имеет круглую форму, диаметр 5–10 см, часто в качестве челнока используется кость.

Игра помогает развить слух, зрение, способность ориентироваться в темноте, воспитывает у молодежи силу, ловкость, умение действовать коллективно в условиях темноты»².

Немаловажным компонентом кочевого образа жизни является пища. Прирученные человеком животные легко адаптируются к кочевью. Они (верблюды, лошадь, овца, як) являются основой жизнедеятельности человека. Человек из их шерсти, шкуры гото-

¹ Гачев Г. Национальные образы мира... — С. 364.

² Омурзаков Д. Киргизские национальные виды спорта и народные игры. — Фрунзе, 1958. — С. 7; См.: Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в. (Историко-этнографические очерки). — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1984. — С. 30; Рукописный фонд отделения общественных наук АН КР. Инв. № 527. — С. 153.

вит себе одежду, мясо идет в употребление, из молока готовят кисломолочные продукты – сыр, айран, сметану, масло, курут.

Как видим, вся жизнедеятельность кочевника связана с животными. Отсюда есть мнение, что «кочевники целиком зависят от стада и рабски плетутся за ним. Отличие от потребительски собирательского периода заключается лишь в том, что теперь пасутся уже люди не сами, а через посредника – стада. Люди как бы переложили на животных осуществление предшествующей формы своей жизнедеятельности и тем самым освободились и на одну ступень поднялись выше»¹.

Кочевник воспринимается как «перекати поле», который «все свое носит с собой». И это делает его бытие в мире относительно свободным и не зависящим от определенной территории. «Но эта свобода кочевого народа от окружающих обстоятельств есть в то же время величайшая несвобода и рабство. Он движется именно потому, что у него ничего нет, и – пусть через стадо – пасется и зависит от плодов природы. Он не производитель, а уничтожитель. Повторяю, это еще не развитие (т.е. движение во времени), а движение в пространстве»².

Таким образом, специфика кочевого способа бытия заключается в движении и организации своего быта.

1.7. Внешняя организация пространства Бооз-үй

Практически ряд моментов, имеющих отношение к внешней организации пространства Бооз-үй, это особый и тщательный выбор места. Любое место в окружающей среде не может быть избранным местом для Бооз-үй. Избранность места Бооз-үй и умение это делать говорит об особом отношении кыргыза-кочевника к природе. Умение различить, почувствовать место, которое может стать «журтом».

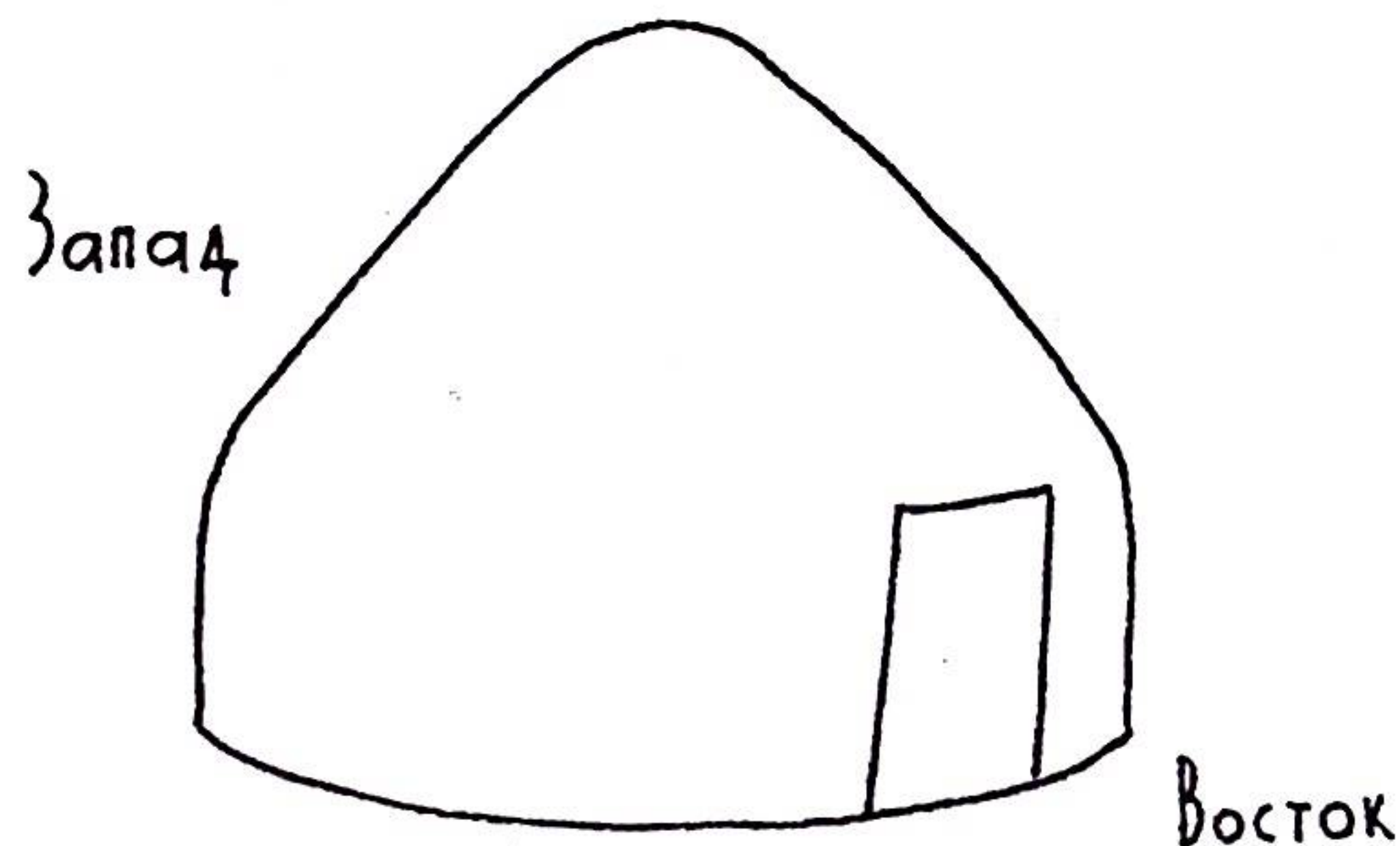
Умение кыргыза-кочевника не только выбрать, но и правильно посадить (тигет) Бооз-үй, чтобы он мог жить, длить свое

¹ Гачев Г. Национальные образы мира... – С. 12.

² Там же. – С. 17.

бытие в мире и одухотворять все то, что в нем находится, включая самого человека.

Попробуем увидеть онтологические истоки всего, о чем было сказано выше. Чтобы осуществить поставленную нами задачу, считаю необходимым снова обратиться к архитектонике Бооз-үй. Бооз-үй по форме напоминает полусферу в отличие от дома оседлого человека, который по форме напоминает квадрат.



Бооз-үй как полусфера говорит о незавершенности и неполноценности. И в качестве такового он не самодостаточен. Если это так, то и кыргыз-кочевник тоже не может быть самодостаточным. Может быть, именно эта несамодостаточность и стала основой крушения кочевого мира.

Действительно, Бооз-үй как полусфера является не завершенным, не полноценным. Соответственно, не самодостаточным. Но только если Бооз-үй рассматривать в отрыве от окружающего мира. А вместе с миром его окружающим Бооз-үй не выглядит несамодостаточным. Так как земля оказывается второй полусферой. Две полусферы образуют сферу, а это есть завершенность, самодостаточность.

Кыргыз-кочевник, в отличие от оседлого человека, никогда не пойдет против природы, против того, что является его частью, его второй половиной.

Оседлый человек надстраивает свой дом, жилище над Землей. Это попытка противопоставить свой мир миру природному.

Об этом говорит и форма дома – построенное на земле жилище прямоугольной формы. В то время как жилище кыргыза-кочевника – это полусфера, вписанная в окружающую среду. Если посмотреть на Бооз-үй с определенного расстояния, то он похож на камень, валун.

“Избыточность” кочевого мира не противопоставляется миру природному. В то время, как “избыточность” мира оседлого человека противопоставляется миру природному.

Об изначальной экологичности кыргызского менталитета говорит и смысл слова «творчество». «Если говорить о создании чего-то нового, творении, творчестве, то необходимо сказать, что культуры оседлые и кочевые понимают его немного по-разному, точнее по-своему. Для оседлого человека творить означает создавать нечто новое, отличное от того, что есть. Поэтому творение всегда предполагает движение. Притом движение не в сторону природы, а от природы. К тому же это движение осуществляется и удерживается самим актом творчества. Такое творчество чуждо кыргызу-кочевнику, так как он такую деятельность не может назвать творчеством, ибо она уводит, отдаляет человека от естественного мира в мир искусственный. Творчество для кыргыза-кочевника – это “чыгармачылык”, образованное от корневого слова “чыгар”, означающего выводить, вывозить, выпускать, вынимать. Следовательно, творчество для него – это вынимание, выведение, перевод неизвестного, непознанного в известное, обжитое поле человеческого знания. Здесь, как мы видим, кочевник строит совсем не чужой, искусственный мир. Его мир находится в гармонии с природой. Поэтому кочевник творит (выводит) только то, что не влияет губительно на природу, не разрушает ее. Менталитет кочевника всегда реагировал как индикатор мира от мира природы, т.е. сознание кочевника онтологически, изначальное было экологическим»¹.

Традиционное сознание кыргыза-кочевника было таково, что он не противопоставлял себя природе. Он (кыргыз-кочевник)

¹ Абдрасулов С.М. К проблеме имитационного существования // Матер. междунар. научно-практ. конф. “Социально-экономические и правовые проблемы на современном этапе. 19–20 июня 1997 г. Ч. III. Философия, Социальная педагогика. – Бишкек, 1997. – С. 12–13.

даже в мыслях не помышлял оторваться от природы¹. Более того, его бытие невозможно представить в отрыве от окружающей среды, ибо оно не осознавалось им как в оседлой, в исламо-христианской традиции, где прослеживается четкое противопоставление человека и природы, души и тела.

«Разрушив языческий анимизм, – пишет Линн Уайт-младший, – христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию естественных объектов»². По Пассмеру: «Христианство привнесло в человеческую культуру свое отношение к природе: она – источник ресурсов, а не объект созерцания, человек имеет право использовать ее, как ему угодно, она не является священной, и отношение человека к ней не регулируется моральными принципами»³. Поэтому человек мог воздействовать на природу, видя в ней лишь кладезь полезных для себя вещей. Для того чтобы их у природы взять, необходимо было усовершенствовать орудия воздействия, которые со временем заполнили собой образовавшийся «зазор» между ним и природой. Так появилось опосредующее звено. Его разрастание все дальше отдаляло человека от природы. Отдалившийся человек вынужден был теперь полагаться не столько на себя, сколько на созданное им самим опосредующее звено. Так как он уже не мог знать, понимать природу, как раньше, что и явилось причиной появления в нем сомнения по поводу своих бытийственных возможностей познания природы и ее опосредования, которые могли бы доставлять ему истинные знания о природе. Здесь будет уместно вспомнить выражение Мичурина: «Мы не можем ждать милостей от природы; взять их у нее – наша задача». Создание нового поколения орудий воздействия, приборов дающих ему знание о природе, о мире, «требовали» от человека все большего к себе внимания и доверия. Человек решил доверяться только лучшим своим созданиям, поэтому дальнейшее совершенство-

¹ См.: Абдрасулов С.М. Введение в философию номадов или опыт философского осмысления культурных оснований кыргызов // Республика. – 1995. – 10 октября. – С. 6.

² Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. – С. 197.

³ Там же. – С. 297.

вание им мира опосредований ставит его бытие в более зависимое положение. Говоря иначе, сотворенный человеком мир начинает диктовать собственные условия своему творцу, т.е. постепенно поработывает своего создателя. Этот путь опасен, ибо он предполагает саморазрушение. Тому примером может служить экологический кризис, который разразился вначале на Западе, а не на Востоке, ибо именно там были все условия для его появления.

Видимо, чувствуя это, древнекитайский мудрец Чжуан-цзы написал следующие строки. «Проходя севернее реки Хань Цзыгун заметил старика, трудившегося на своем огороде. Выкопав канавы для орошения, он сам спускался в колодец, поднимал наполненный водой сосуд и выливал воду в канавы. Трудился неутомимо, но достигал немногого. Цзыгун сказал: “Есть устройство, с помощью которого можно за один день наполнить сто канав. Сил расходуется мало, а достигается многое. Не захотели бы вы им воспользоваться?”

Огородник выпрямился, посмотрел на него и спросил: “Что это за устройство?”

Цзыгун сказал: “Берут деревянную перекладину, задняя часть потяжелее, передняя полегче. С ее помощью можно черпать воду так, что она только клокотать будет. Это устройство называется журавлем”.

Гнев выразился на лице старика и, усмехнувшись, он сказал: «Я слышал от своего учителя: “Кто использует машины, тот делает все свои дела машинообразно, кто действует машинообразно, у того сердце становится машинным. У кого в груди машинное сердце, тот утрачивает чистую простоту, а без чистой простоты не может быть уверенности в побуждениях собственного духа. Неуверенность в побуждениях собственного духа не уживается с истинным смыслом. Я не потому не пользуюсь этой машиной, что ее не знаю, а потому, что стыжусь это делать”»¹.

Из этого фрагмента сочинений китайского мудреца Чжуан-цзы видно, что старец не пользуется этим устройством не потому, что не знает, а потому, что не хочет стать «машинообраз-

¹ Цит. по кн.: Гейзенберг В. Шаг за горизонт. – М., 1987. – С. 298–299.

ным», ибо следствие такой машинообразности – это потеря «простоты», которая не дает «уверенности в побуждениях собственного духа». Иначе говоря, человек перестает понимать себя, а непонимание и есть неуверенность в себе самом.

То есть направленность культуры в себя из-за другой неопределенности может быть утеряна, а вместе с ней упускается и то, на чем человек своим усилием держит, сохраняет свое бытие в мире.

У кыргыза-кочевника отношение с природой тоже были опосредованными. Но опосредование не через машину, не через приборы, т.е. не через искусственное, а через живое существо. Таковым для кыргыза-кочевника выступил конь и жилище. Благодаря коню он передвигался не двигаясь. Находясь в таком состоянии, не только созерцал, но и понимал окружающий мир. А это давало возможность сообразовать свое бытие с бытием мира.

Жилище кыргыза-кочевника Бооз-үй, сообразуясь со второй полусферой, становится самодостаточным, определенным. Определенность бытия Бооз-үй как жилище-лоно рождает кыргыза-кочевника в унисон с окружающей природой.

Гармоничное сосуществование с природой упорядочивает бытие Бооз-үй и кыргыза-кочевника, придает их бытию определенную направленность и умиротворенность.

В то время как человек оседлой культуры пытается, преобразовывая природу, приспособить ее под себя, кыргыз-кочевник, образуя свой мир, не желает его противопоставлять естественному миру, а пытается сообразовать ее.

Изначальная несамодостаточность Бооз-үй, точнее самодостаточность через природу, через окружающий мир, есть наиболее интересный элемент кочевого способа бытия кыргызов.

Итак, кыргыз-кочевник априори изначально организован таким образом, что он не может быть в мире в отраве или пытаться оторваться от природы, от окружающего мира. У него нет и в мыслях идти против природы, так как он уверен, что это обязательно скажется на нем. Поэтому в кыргызской культуре есть внутренние механизмы ограничения воздействия на природу, на окружающую среду. К примеру, у охотников было поверье, что за всю свою жизнь он не должен убить свыше тысячи животных.

Для тех, кто нарушит этот запрет, табу воздействия на окружающий мир, тысяча первая добыча окажется негативно обращенной на него самого. Это отражено в произведении «Карагул-ботом», где главный герой подстрелил собственного сына, перепутав его с олененком.

Если охотник знал, что за всю свою жизнь ему положено убить тысячу животных, то, убив в один из дней столько, сколько ему необходимо, он не станет убивать больше, даже если они будут в районе досягаемости, будут пастись возле него.

Как было сказано выше, одна из полусфер это Земля, Природа, а другая – Бооз-үй. Земля материальна и в силу этого может быть началом материальным, а Бооз-үй не столько живое существо, а жилище-лоно как святость, как храм выступает началом духовным. Они вместе, т.е. Бооз-үй и Земля, образуют, как было отмечено, сферу.

О значении сферы в кыргызской культуре можно узнать, анализируя слово «төгөрөк», означающее круглый, шарообразный, шар¹.

В кыргызском языке есть выражения «тоголок жетим»², или «томолой жетим»³. «Тоголок жетим» предполагает иного рода жетим. Если жетим (сирота), это когда есть один из родителей, т.е. неполный сирота. А «тоголок жетим» – это круглый сирота. Здесь тоголок говорит о завершенности состояния. Абсолютная завершенность это такое состояние, когда человек чувствует себя не совсем человеком. Такие люди воспринимаются подобием человека, и для того чтобы быть человеком, они должны в себе родить человеческое или восстановить духовное содержание сферы. При определенном усилии есть возможность того, что (жетим жетилет)⁴ и (жетим өз киндигин өзү кесет)⁵, т.е. сам должен родить в себе человека, точнее человеческое. Это касается и тех, кто имеет родителей. В противном случае они окажутся лишь

¹ Кыргызско-русский словарь. – Кн. 1. – С. 248.

² Круглый сирота.

³ Круглый сирота.

⁴ Сирота достигнет своего.

⁵ Поговорка: Сирота сам себе пуповину обрезает // Кыргызско-русский словарь. – Кн. 1. – С. 252.

подобием человека. Видимо, именно такая ситуация и послужила основанием того, что кыргызы говорят: «башы томолоктун бары адам боло бербейт»¹. Здесь следует особо обратить внимание на словосочетание «боло бербейт» (не могут быть), предполагая, что не все могут быть людьми. Говоря иначе, те кто не стремится в себе организовать свой внутренний мир, соответствующий тому, кого называют человеком, тот оказывается всего лишь существом, похожим на человека. Таких людей Ф. Ницше называл «стадом», Хосе Ортега-и-Гассет – «массой», а М. Хайдеггер – das Man (средний, неопределенный, неподлинный человек).

По сути круглоголовые должны быть людьми. И действительно, одно из значений «томолок» – это человек. Также используется словосочетание «томолок баш»². Быть человеком, значит, быть «томолок баш», быть круглоголовым содержательно, а не только по форме.

Сфера может быть цельным и ценным, если она обладает содержательными полюсами. В нашем случае – это Бооз-үй и Земля, Природа. В противном случае отсутствие содержательных полюсов повлечет за собой распад, развал, разрушение сферы. Только организующее упорядочивающее начало способно создать цельность, образующую определенную ценность через полярность, противоположность. В противоположностях есть внутренняя тяга друг к другу. Вместе противоположности дополняют друг друга, и становятся полноценными в смысле единого животворящего начала, способного длиться в пространстве и времени одухотворенную материю.

Итак, мы увидели некоторые отличительные черты кыргыза-кочевника и его жилища Бооз-үй. Истоки их бытия в мире предполагает сосуществование событийствование, а не противопоставление себя природе.

Важна не только форма, но и содержание, В связи с этим самое время рассмотреть организацию внутреннего пространства Бооз-үй.

¹ Не всякий круглоголовый человек // Кыргызско-русский словарь. – Кн. 1. – С. 248.

² Круглоголовый человек.

1.8. Юрта, боз-үй, Бооз-үй

Значимость истока, места вне всякого сомнения. Ибо это место связано с жилищем кочевника-кыргыза, именуемым ошибочно юртой. Почему ошибочно? Потому что первые исследователи жилища кыргыза-кочевника уловили именно это понятие и начали именовать жилище юртой.

Жилище кыргыза-кочевника, именуемое юртой, образовалось от корневого слова «юрт», «журт», означающего: 1. народ, подданные; 2. родные, близкие; 3. место, где стояло жилище кыргыза-кочевника или стоял аул, пепелище аула, оставленное стойбище; 4. страна, родина¹. Как мы видим, журт понятие емкое, объединяющее в себе народ, родню находящуюся в определенном месте, названном родиной, отчизной. Следовательно, слово «журт» объединяет в себе и человека, и место его жилища. Это, возможно, говорит о том, что место, в котором живет кыргыз-кочевник, избирательно, т.е. место и человек должны соответствовать друг другу. Только тогда они достойны именованию журт. Место одухотворенное и в силу одухотворенности оно может одухотворять и бытие кыргыза-кочевника. Позитивный посыл места делает его особым, родным, что дает основание называть его Родиной, Отчизной. Для обретения особого духовного статуса важно было не только выбрать место, но и организовать его. «Так у каракалпаков перед установкой новой юрты на месте предполагаемого порога резали жертвенный скот (жан-садага, жертвоприношение)². По окончании установки жилища устраивалось праздное угощение на благоденствие. К примеру, мургабские кыргызы «по случаю сбора новой юрты устраивали праздник-той, на котором для гостей резали баранов и готовили хорошее угощение. Той делали для того, чтобы в новой юрте родилось много, много скота у ее хозяев, жизнь была бы счастливой и т.д.»³. Эта

¹ Кыргызско-русский словарь. – Кн. 1. – С. 270.

² Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). – Алматы: Казахстан, 1988. – С. 35.

³ Шибаяева Ю.А. Материалы по жилищу мургабских киргиз // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. – Сталинабад, 1955. – Вып. 2. – С. 112.

традиция имела место почти у всех кочевников евразийской зоны. Привели еще пример из жизни кавказских тюрков, в частности ногайцев. «При установке новой кибитки в первый раз принято было собирать и угощать родственников, для чего резали барана. Приглашенные читали молитву в память умерших предков и высказывали хозяину дома добрые пожелания»¹.

Юрту сами кыргызы называли Бооз-үй. И это именование тоже достойно внимания. Но перед тем как изложить свое видение, посмотрим официальные, установленные значения «Бооз-үй». В кыргызско-русском словаре собраны основные из них: «ак-үй» – 1. белая юрта; 2. роскошная юрта². «Өргө» – 1. свадебная юрта; 2. чистая юрта (у богатого кыргыза, которая являлось как бы горницей, гостиной – в ней пища не готовилась)³; «кара-үй» – бедная юрта⁴.

Есть мнение, что собирательным названием всех видов юрт является Бооз-үй. Специфику и внутренний смысл жилища кыргыза-кочевника можно понять, подвергнув этимологическому анализу «Бооз-үй». Бооз-үй – это сложносоставное слово, состоящее из двух слов «боз» и «үй». Слово «боз» переводится с кыргызского языка как светло-серый, землисто-серый, светло-пепельный. Также оно означает смуглый, марево. К изложенным выше значениям слова «боз» можно добавить блекло-пестрый⁵. Второе составное слово – это «үй», означающее «дом», «жилище»⁶.

На мой взгляд, современное понимание боз-үй как бледно-пестрый дом не совсем соответствует и отражает онтологическую суть понятия «боз-үй», так как мы знаем иные названия жилища кыргыза-кочевника. Такие как «ак-үй» – большая, наследственная, отцовская юрта или «кара-үй» – бедная юрта, «ак-өргө» – свадебная юрта, юрта для новобрачных⁷.

¹ Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. – М., 1976. – С. 54.

² Кыргызско-русский словарь. – Кн. 1. – С. 270.

³ Там же. – С. 98–99.

⁴ Там же. – С. 318.

⁵ Там же. – С. 138.

⁶ Там же. – С. 318.

⁷ Там же. – С. 99.

Перечисленные выше названия жилища кыргыза-кочевника отражают либо функциональные, либо сословные признаки данного жилища. Однако и те и другие являются жилищем кыргыза-кочевника – это боз-үй. Он как было сказано выше, переводится как «блекло-пестрый дом».

Такой перевод меня не совсем удовлетворил, ибо он не давал четких ответов на ряд существенных вопросов. Почему кыргыз-кочевник относится к своему жилищу с особым трепетом? Почему умершего кыргызы выносят из боз-үй? Неужели потому, что это жилище блекло-пестрое, серое.

Неудовлетворенность таким толкованием побудило меня к поиску более соответствующего смысла понятия «боз-үй».

Упорядоченный, организованный язык не дал мне соответствующего ответа, что подвигло меня к работе с живым языком¹. Работа с живым языком позволила мне услышать тот сокровенный смысл, который дает ответы на поставленные вопросы. Содержание, на которое я собираюсь акцентировать внимание, по смыслу близко к тому, о чем мы говорили, анализируя понятие «журт».

Я могу предположить, что первоначальное название жилища было не боз-үй (как в нынешнем его звучании), а «Бооз-үй»². «Боз» не в смысле «пестрый», «серый», а «бооз» в смысле «беременная». Бооз-үй – это жилище рождающее. Рождающее кого? Рождающее кыргыза-кочевника. И в качестве рождающего Бооз-үй для кыргыза-кочевника это не просто жилище, а жилище-лоно. Лоно, рождающее и дящее его бытие в мире.

Жилище как особое место, рождающее и кыргыза-кочевника и его мир, обретает особый статус – статус святости и храма. Поэтому для кыргыза-кочевника жилище и святость находятся в одном месте. Точнее, жилище и есть святость, лоно, рождающее

¹ Живой звук отличается от неживого своей неустановленностью, неопределенностью и завуалированностью. Поэтому к живому языку нужно вслушиваться, т.е. не только слушать, но и слышать сакральный смысл слова.

² Филологические аргументы на то, что боз пишется с одним «о» не работают, так как их аргумент из мира определенного. Т.е. кто-то когда-то закрепил смысл в письменном языке, придав слову определенную направленность, которую я считаю неверной и неточной.

кыргыза-кочевника. Именно это и есть основание особого трепетного отношения кыргыза к своему жилищу, к Бооз-үй.

О сакральности Бооз-үй говорит не только его смысловая нагрузка, но и его архитектурное решение, которое по сути своей цельно и совершенна. Нет ни одной лишней детали. Все взаимосвязано и потому взаимозависимо как живой организм.

«Представление казахов, связанное с юртой, носит антропозооморфный характер. Так, каркас юрты называется үйдүн сөөгү, “скелет”, “костяк” юрты; центр юрты – түндүк, “пуповина”; гнездо обруча дымового отверстия юрты, куда вставляются купольные рейки уук кез, “глаза”. Передняя часть юрты называется алды, “перед”, задняя – аркасы, “спина”; боковые решетки – жамбас, “таз”, тазовые кости. Антропозооморфны названия не только всей конструкции юрты в целом, но и отдельных ее деталей. Место сгиба купольных реек уук называется ууктын ийги (ийні) – “плечо” уук; основание уука – кары, “предплечье”. Кереге (раздвижная решетка юрты, состоящая из отдельных секций) подразделяется на керегенін басы – “голова” кереге; керегенін кулагы – “ухо” кереге; керегенін кассы – “бровь” кереге; керегенін козі – “глаза” кереге; керегенін канаты – “крылья” кереге, керегенін аягы – “ноги” кереге»¹. В пользу подобного предположения говорит и то, что Бооз-үй в отличие от дома не строят, а сажают (тигет). Глагол «сажает» говорит об особом отношении кыргыза-кочевника к своему жилищу – как к живому существу. Встает вполне определенный вопрос, а действительно ли Бооз-үй это живое жилище? Чтобы ответить, мы снова обратимся к тому, с чего начали свое исследование – к этимологии слова «журт». Журт, как было отмечено выше, означает и место, и людей, живущих на этом месте. К тому же это место особо избирательно. На этом избранном месте необходимо еще правильно посадить Бооз-үй, чтобы он мог давать возможность рождаться, произрастать и длить свое бытие кыргызу-кочевнику и всему тому, что в нем находится. Бооз-үй, являясь живым жилищем, может произрастать нигде попала, а только там, где он может «жить» и длить

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). – Алматы: Казахстан, 1998. – С. 20.

свое бытие в мире. Поэтому кыргыз-кочевник сажает Бооз-үй только там, где он может жить. А жить Бооз-үй может только в унисон с окружающим миром, не нарушая его гармонию.

Итак, важно правильно посадить Бооз-үй. Если Бооз-үй будет посажен не так, как полагается, то он не может произрастать, а все, кто находится или живет в таком жилище, подвержены духовному и материальному разрушению.

Нами было отмечено, чтобы правильно посадить Бооз-үй необходимо подобрать место для его посадки. Но выбор места это не все, так как не менее важно правильно посадить Бооз-үй на этом избранном месте. По традиции Бооз-үй сажали так, чтобы вход был направлен к востоку из-за особого отношения к той стороне, где восходит солнце. У Э.Б. Тайлора находим ряд примеров о восприятии разными народами восхода и заката солнца. «Говоря о солнечном мифе и поклонении солнцу, мы видели, как с незапамятных времен в религиозных верованиях глубоко укоренилась ассоциация востока с идеей света и тепла, жизни, счастья и славы, тогда как с представлением о западе всегда соединились понятия о мраке и холоде, смерти и разрушении. Это воззрение может быть объяснено и подкреплено наблюдением того, как такая символизация востока и запада отразилась и на внешних обрядах, породив ряд практических правил, касающихся положения умерших в могиле и живых в храмах, правил, которые можно объединить под общей рубрикой ориентации или обращения на восток»¹.

Далее он отмечает: «Два противоположных друг другу обычая хоронить мертвых, сходные, однако в том, что тело помещается в направлении видимого солнечного пути с востока на запад, развились, по-видимому, под влиянием аналогии солнечного заката и смерти, с одной стороны, солнечного восхода и новой жизни – с другой»².

Э.Б. Тайлор приводит обычаи туземцев Австралии «хоронить умерших в сидячем положении, с лицом, обращенным на восток. Самоанцы и фиджийцы думая, что страна умерших лежит на да-

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 490–491.

² Там же. – С. 491.

леком Западе, хоронят мертвых головой на восток, а ногами на запад, чтобы тело, поднявшись, могло идти прямо вперед в обители души. Та же мысль ясно выражается у виннебаго в Северной Америке. Они зарывают труп иногда только по грудь, в сидячем положении, с лицом, обращенным на запад»¹.

Кыргызы-кочевники и их потомки отходящего, умершего человека укладывали и укладывают и поныне в погребельное «лоно» головой на северо-запад и не ложатся спать, попирая ногами запад.

Современные кыргызы забыли почитание запада как стороны мира духов предков, мира Тенгир-ата, так как часть людей, обладающих культурной памятью, была уничтожена во время культурной революции. А оставшиеся в живых кыргызы-кочевники не имели возможности осуществить передачу знаний, полученных от предков. К тому же у людей отбили охоту от духовных оснований, ориентируя их на ценности материального, бренного мира. Это с одной стороны.

А с другой – простое географическое совпадение запада с Меккой и Мединой послужило основанием исламской интерпретации почитания запада со святынями ислама.

Почитание кыргызами-кочевниками запада было и до ислама. Об этом речь пойдет дальше. Здесь же важно зафиксировать положение Бооз-үй с востока на запад. Именно такое сажание Бооз-үй считается правильным.

Время в пространстве кыргыза-кочевника возвратное. Его еще по-другому называют циклическим. Возвратно организованное время – это время напоминающее собою время вечное. О возвратности времени можно понять через обладателя данного пространства. Об умершем кыргыз-кочевник никогда не говорит, что он умер (өлдү). Өлдү применяется в отношении животных – мышык өлдү, ит өлдү (кошка умерла, собака умерла). В отношении человека используется кайтыш болду (вернулся, возвратился), дүйнөдөн мезгилсиз кайтты (безвременно скончался (возвратился – А.С.))².

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 491.

² Кыргызско-русский словарь. – Кн. 2. – С. 32.

Данное понятие говорит о том, что откуда человек когда-то пришел, туда снова возвращается.

В возвратном пространстве важно не открытие чего-то нового, удаление от исходной точки, а организация его вокруг исходной точки. Важно организовать возвратное пространство. И это возвратное пространство организуется между терем (почетным местом) и бозого (порогом). Точно так же как мужское и женское рождает мир человеческий. Пространство, созданное терем и бозого, центрируется ококом (очагом), т.е. материальным, а расширяется или сужается через духовное — тундук (Бооз-үй). Отсюда пожелание молодоженам: «Түндүгүңөр бийик болсун» (пусть обод Бооз-үй будет высоким). Раз тундук высокий, то пространство их мира будет вместительным, просторным, широким. Кыргызское слово «мейкиндик» происходит от корневого слова «мейкин», означающего просторный, общинный. В отличие от кыргызского пространства русское — пространство, т.е. странствование. В нем мы видим, чувствуем линейность, направленность от себя вдаль.

Самое страшное проклятие кыргыза-кочевника это «Түндүгүң түшсүн», означающее «Пусть обрушится обод Бооз-үй». Что значит обрушится тундук? А это значит, что жизненное пространство не то что уменьшится, а вовсе потеряет свою организованность и упорядоченность. Соответственно это равносильно смерти. Так как если рушится мир, рождающий кыргыза-кочевника, то это автоматически влечет за собой разрушение всего того, что в нем находится, включая самого человека. Сохранение своего мира возможно только при восстановлении бытового пространства Бооз-үй.

1.9. Жилище

Жилище можно определить как место, где живут люди. Но, как нами было выше рассмотрено, люди отличаются друг от друга по образу жизнедеятельности: охотники, оленеводы, скотоводы, земледельцы, ремесленники. К тому же люди живут в различных климатических зонах, что тоже не может не отразить-

ся в построении жилища. Так, жилище людей тропического региона отличается от жилища людей, живущих в лесостепной зоне. Следовательно, жилище это определенным образом организованное, упорядоченное пространство. В подтверждение можно привести следующий пример. Бушмены-охотники, вынужденные остановиться на ночлег, боялись нарушить порядок, организованность мира, боялись вызвать хаос, что и побуждало их, даже временно останавливаясь на ночь, упорядочить свой мир втыканием двух палок в землю, означающих «вход в жилище». А место ночлега очищают, выметают «хаос», чтобы воцарился порядок.

Особое отношение к дорогам у оседлых людей сакрализовано, ибо это связывает, соединяет дома, селения, города. Позже возникает, поверие, примета строить дом на дороге это к несчастью. Ибо дом с одной стороны обрывает дорогу, а с другой все, что в доме добро счастье утекает. Русские и удмурты можно предположить и другие народы боялись построить свой дом даже на месте прежних дорог. Другое дело иметь дом у дороги, т.е. быть приобщенным к дороге своей тропинкой приносящей добро и благодать. Здесь уместно вспомнить М. Хайдеггера с его «проселочной дорогой».

Итак, специфика жилья в отличие от временного пристанища отличается определенной организованностью пространства. Даже временное пристанище обретает определенный порядок, организованность по образу оригинала жилья.

Организация пространства предполагает избирательное отношение в упорядочении внутреннего интерьера жилья. Хотел бы сделать предположение, что именно организация пространства, основанная на способах бытия кочевников и оседлых людей, может выступить основанием различия культур.

В исходной точке возникновения те, кого позже будут именовать людьми оседлыми и кочевыми, ничем духовно друг от друга не отличались. Это отличие возникнет позже при выборе способа бытия: кочевого или оседлого, что непосредственно повлечет за собой определенную, именно им соответствующую организацию пространства.

При внимательном рассмотрении доминирующим элементом в жилище оседлого человека оказывается угол. Углы на по-

лу и на потолке. Если наше предположение верно, то слово «угол» в оседлых культурах должно иметь смысл, отличающий его от других слов, т.е. слово «угол» должно быть в пространстве оседлых культур значимым. Если оно действительно значимо, то в языке должен существовать ряд смыслообразующих слово-сочетаний связанных с понятием «угол».

В русском языке мы действительно встречаем ряд словосочетаний, связанных с понятием «угол». Например, «иметь свой угол», «красный уголок», «краеугольный камень», «во главу угла», «уголовное право». Но есть слова, связанные с углом, которые имеют отрицательный, негативный смысл, также как уголовник, ставить в угол (школьное наказание). Среди этих смыслообразующих слов, связанных с «углом», особое внимание привлекает выражение «ставить во главу угла». В этом выражении привлекает внимание то, что среди всех углов наиболее значимым, важным, главным является только один угол. Угол всех углов, угол, от которого все остальные углы находятся в состоянии зависимости или происхождения. О верности такого предположения говорит то, что иконы располагаются не во всех углах дома, а в одном их углов. Причем этот угол должен быть избираемым, так как этот угол есть не просто угол, а угол истинный. В силу этого там располагается святость — икона. Угол истинный и есть исток.

Как же из этого истинного угла разворачивается, создается, организуется мир оседлого человека? Если присмотреться к углу, то можно заметить, что он напоминает систему координат. Соответственно, мир оседлого человека разворачивается в системе координат. Направленно в одной из любых точек разворачивания линий системы координат можно, как в декартовой геометрии, начать новую систему координат, что, по сути, будет считаться новым углом. Таким образом, новые углы, разворачиваясь, образуют пространства оседлого человека, который удален от исходного места, от истока. От места наиболее близкого к миру истинному или к миру божественному. Говоря точнее, удаление от него (места) одновременно является удалением и от мира вечного и совершенного в мир мнимый и изолированный.

Разворачивая новые углы, мы получаем замкнутое пространство дома оседлого человека, где наличествует одна ис-

тинная точка, один истинный угол и ряд систем координат, являющихся, по сути, мнимыми углами. Так как за ними нет сакрального мира. Углы сложно различить, ибо они зеркально-симметричны. И в этом зеркально-симметричном мире человек получает ряд проблем, свойственных только этому миру (рис. 1).

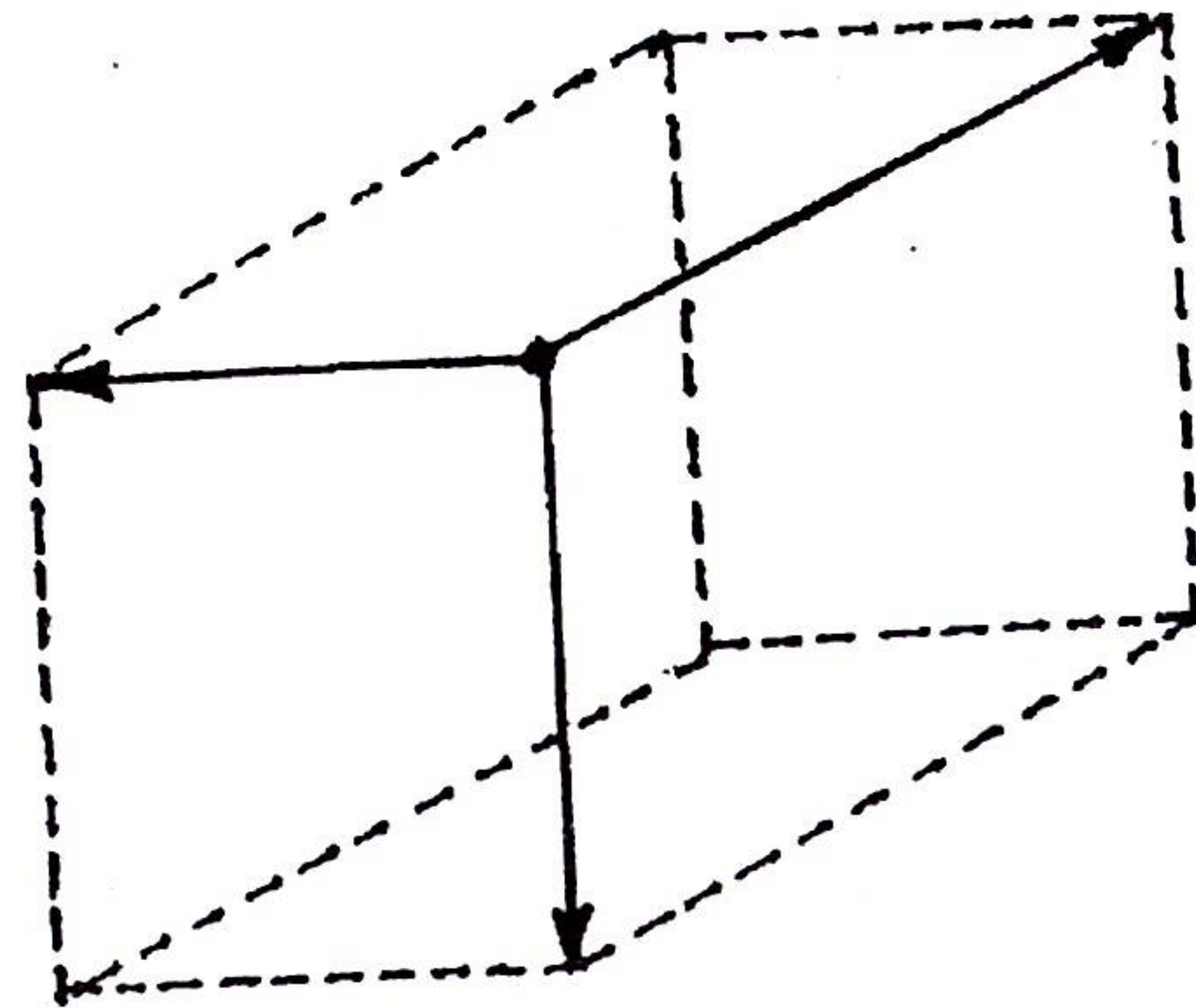


Рис. 1.

Главная проблема человека оседлой культуры мира зазеркалья — это отличить истинный угол от ложного, мнимого, отличить истину от лжи. Оседлый человек, увлекшись созданием, строительством новых систем координат, именуемых нами иллюзорными, прозрачными, ложными углами затерялся в созданных им самим же мнимых углах. Только затерявшись среди углов и не различая истинный угол от ложного, не отличая истину от лжи, оседлый человек чувствует, что он теряет то, что делает его человеком, т.е. теряет свои истоки. Теряя, точнее не различая истину от лжи, он начинает беспокоиться и тревожиться за собственное бытие в мире.

Истинный угол — это место, объединявшее человека с миром истинным, божественным, был один и это фиксировалось расположением в этом углу святости, иконы.

По традиции, когда русский человек наказывал ребенка, он ставил его в угол у иконы для того, чтобы провинившийся, ос-

тупившийся мог, стоя у иконы, соизмерить свой поступок перед ликом божьим и осознать свой поступок. Не только осознать, но покаяться от содеянного и снова приобщиться к божественному, к истинному, к истоку. Отсюда стоять в углу — это, значит, пребывать у бога, быть с богом, сосуществовать с богом.

Если раньше ставили в угол у иконы, то позже стали ставить детей в любой угол без разбору. Этот поступок, имевший воспитательный смысл, оторван от традиции и привел к тому, что наказуемый не очищался через приобщение к божественному началу, а наоборот, стоя в пустом, ложном углу, все больше отдалялся от собственных основ и обретал убогость, угловатость, т.е. становился еще более отдаленным от истока в лабиринтах мнимых углов.

Стоять в углу означало пребывать перед богом, для того чтобы снова обрести бога и тем самым спасти свою душу. Такое наказание было во благо наказуемого человека.

Позже провинившегося ребенка, как было сказано выше, начали ставить в любой свободный угол, где наказуемый не находил основу для осознания собственного поступка, проступка что делало это наказание не благим, а бессмысленным. Именно такое бессмысленное наказание делало человека убогим, угловатым, т.е. несамодостаточным.

Далее жизнь оседлого человека обретает иную направленность. Главный смысл жизни его, т.е. убого-угловатого человека, который плутает в иллюзорном мире — это найти путь к истоку, найти свой угол, свое место, истину, которую он утерял в пылу мнимого строительства мира зазеркалья.

Поиск истинного угла, истока труден. Отсюда нужен ум и разум, способный придумать путь, оберегающий человека от заблуждений (Ф. Бекон), и создать правила для угла, позволяющие различить истину от лжи (Р. Декарт). Классика. От такого напряжения может и «крыша поехать». Когда едет «крыша», то поиск уже не нужен. Зачем тянуться за «журавлем в небе», да и «синица» не нужна, ибо можно придумать «орла». Зачем искать исток, истину, когда можно придумать, создать новую истину, новый угол, который можно именовать как угол всех углов. Пост модерн. Таков исторический путь европейской философской мысли.

Стоит обратить внимание еще на одну сторону внутреннего пространства оседлого человека, это то, что первый угол, созданный им, был взрывом, прорывом, создавшим этот мир. Угол как взрыв. Угол как уголь, производящий тепло, тепло материальное. Печь. Но это тепло материальное еще имеет связь с истоком, с истоком божественного начала. Поэтому тепло материальное имеет в своей основе тепло духовное. Обладание теплом двух миров делает человека отличным от остальных живых существ. Далее тепло материального мира начинает преобладать, так как, потеряв истинный угол, в любом углу можно смастерить то, что порождает материальное тепло.

Угол как система координат есть отрыв от истока, от истинной точки, от мира истинного, от мира божественного. Отрыв это то, что длится, то, что удаляется. В системе координат основой разворачивания является время. Если нами выше приведены основания оседлых культур как система координат верное, то и время тоже должно быть значимым элементом их жизнедеятельности, их бытия в этом мире.

У культуры, утерявшей исток, становится значимым историей. А история это линейность от прошлого к настоящему. Важно время, чтобы настоящее имело основание на будущее.

Чувствуя зависимость своего мира от времени, невольно возникает желание вырваться из тисков времени. Быть независимым от времени. Видимо, именно это желание и отражено в греческой мифологии, где Зевс изгоняет оскопившегося Кроноса-время за пределы Эллады и становится царем богов и людей. О более чутком восприятии покорности и власти времени римлянами, нежели греками, говорит тот факт, что Кронос Сатурн для римлян — божество начала и конца, посева и жатвы, обосновался в Италии благодаря благосклонности двуличного Януса.

Как говорил Сенека: «Что у кого болит, тот о том, естественно и говорит»¹ Время как особый род проблемы рассматривается со времен античности и по сей день, например, Аристотелем, Эмпириком, Августином, Декартом, Лейбницем, Ньютоном.

¹ Мудрость тысячелетий. Энциклопедия. — М.: Олма-пресс, 2000. — С. 169.

ном, Кантом, Гегелем, Энгельсом, Бергсоном, Хайдеггером, Камю.

Вот некоторые высказывания о времени: «Самое драгоценное достояние – время»¹. «Хорошее употребление времени делает время еще более драгоценным»².

«Власть времени – это замена достойная уважения»³ – пишет Публий Сир. Вергилий Марон Публий уверен, что «время уносит все»⁴.

Жилище кочевника совершенно отличается от дома оседлого человека. Так как пространство его жилища разворачивается иначе, нежели пространство жилья оседлого человека. Доминирующим в пространстве жилья оседлого человека был угол, разворачивающийся как система координат. Этой доминантности угла в пространстве жилья кочевника мы не находим. Пространство жилья кочевого человека организовано не из углов, а из круга. Есть круги – это основания юрты, очаг в центре юрты, тундук – купол, замыкающий купол юрты. Как видим, здесь доминирующим, значимым является круг. Раз круг значим, то в кыргызском языке должны быть слова, словосочетания, несущие важный смысл.

В кыргызском языке с кругом связано многое. И он обозначается двумя словами – «тегерек» и «төгөрөк»⁵. Перед тем как раскрывать значение этих слов отметим, что мир оседлого человека из исходной точки разворачивается во все стороны. Тем самым круг, в отличие от угла, ни есть система координат, отда-

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. – М., 1964. – Т. 3. – С. 242.

² Мудрость тысячелетий... – С. 440.

³ Там же. – С. 145.

⁴ Там же. – С. 136.

⁵ «Боз уйдун тобосундой тегерек» – «круглый как верх юрты» // Кыргызско-русский словарь. – С. 219. «Таштардын катмарлары тогорок тартып, боз уйдун тобосун элестетет» – «пласты камня закругляясь, напоминают верх юрты». «Төгөрөктүн төрт буручу» – «весь свет, весь мир (букв. четыре угла стороны круга)». «Төгөрөктүн төрт буручунда» – «во всем мире (в четырех углах круга)». «Төгөрөктүн төрт буручунан» – «со всех концов мира (в четырех углах круга)» // Там же. – С. 257.

ляющая и отчуждающая человека от истока, от мира божественного, от истины, от исходной точки. Именно это можно уловить в выражении «төгөрөктүн төрт буручу» – «четыре угла» (в смысле «сторона») круга. Выражение означает «весь свет», «весь мир».

Исходя из этого, можно сделать предположение, что одна сторона, один угол для кочевника это неполноценность, нецельность, ущербность. Для кочевника важен круг, отсюда исключение какой-то стороны, угла – есть отклонение от истока, истины, что рушит мир изначально гармоничный. Этот момент тоже заключен в выражении «төгөрөктүн төрт бурчу». Здесь углы (стороны) круга, т.е. углы подчинены кругу, можно сказать, что они центрированы кругом. И в этом смысле они устремлены к центру. Они могут быть направлены во вне, т.е. могут расширяться, но только вместе с кругом и только одновременно во все стороны. Расширяясь, пространство жилья кочевника не удаляется от истока, от мира божественного. В этом мы можем увидеть особое отношение человека кочевой культуры к своему истоку, родине, отчизне, божественному миру. Видимо, именно это двигало Атиллой, когда, продвигаясь на запад, он строил храмы. В них төр, т.е. алтарь, находился в стороне востока, в стороне, где была родина Алтай. Вот что пишет Мурад Аджи: «После ухода кипчаков с Алтая их храмы обрели географическую ориентацию: алтарную часть ориентировали строго на восток, на Алтай, делая поправки с учетом географической широты местности. Это стало и традицией христианства, правда, истоки традиции забылись»¹. Здесь же Мурад Аджи приводит строки профессора М.Г. Магомедова, исследовавшего остатки древних храмов кыпчаков на Кавказе: «Они были расположены в центре курганных групп и выделялись небольшими размерами. Они возведены из мелких и средних размеров рваного камня (ракушечника) на глиняном растворе... Ломаные внутренние очертания одной церкви воссоздают в плане форму креста. Ориентирована церковь по длине с запада на восток с некоторым отклонением к северо-востоку»².

¹ Мурад Аджи. Полынь половецкого поля. – М.: Тоо «Пик-Контекст». – С. 232.

² Там же.

Продвигаясь на запад, Атилла видимо внутренне если не боялся, то все-таки тревожился, и в душе его росло беспокойство. Он, как и любой кочевник, боялся удалиться от мира божественного и от Отчизны – Алтая.

Хотя для такого беспокойства нет особых оснований, так как жилище кочевника организуется таким образом, что исходная точка, объединяющая его с миром божественным, с миром истинным, не удаляется, а сохраняется. Кочевник не теряет связь с миром истинным, с миром божественным, т.е. так организует жилье, чтобы оказаться центром, исходной точкой для «төгөрөктүн төрт бурчуна» – всего мира (букв. четырех углов «сторон» круга).

В связи с этим уместно будет привести высказывания Н.Л. Жуковской по поводу монгольской юрты. По ее мнению, «если юрта осмысливается в мифологии как модель Вселенной, то багана – это мировая ось, соединяющая теэнэ (верх) и землю (вниз), проходящая через прошлое – настоящее – будущее пространственно-временного континуума» и далее отмечает, что «связь багана с жизнью и смертью, прошлым и настоящим, преемственностью поколений несомненна»¹.

Это особая организация пространства по евклидовой геометрии и в этом кочевом мире время обладает иным статусом, нежели в мире оседлых людей. Если в мире оседлых людей время обладает особым статусом и посему особое трепетное отношение и времени. Ибо время это то, что разворачивает пространство оседлого человека. В мире кочевых культур акцент перенесен на пространство. Ос-

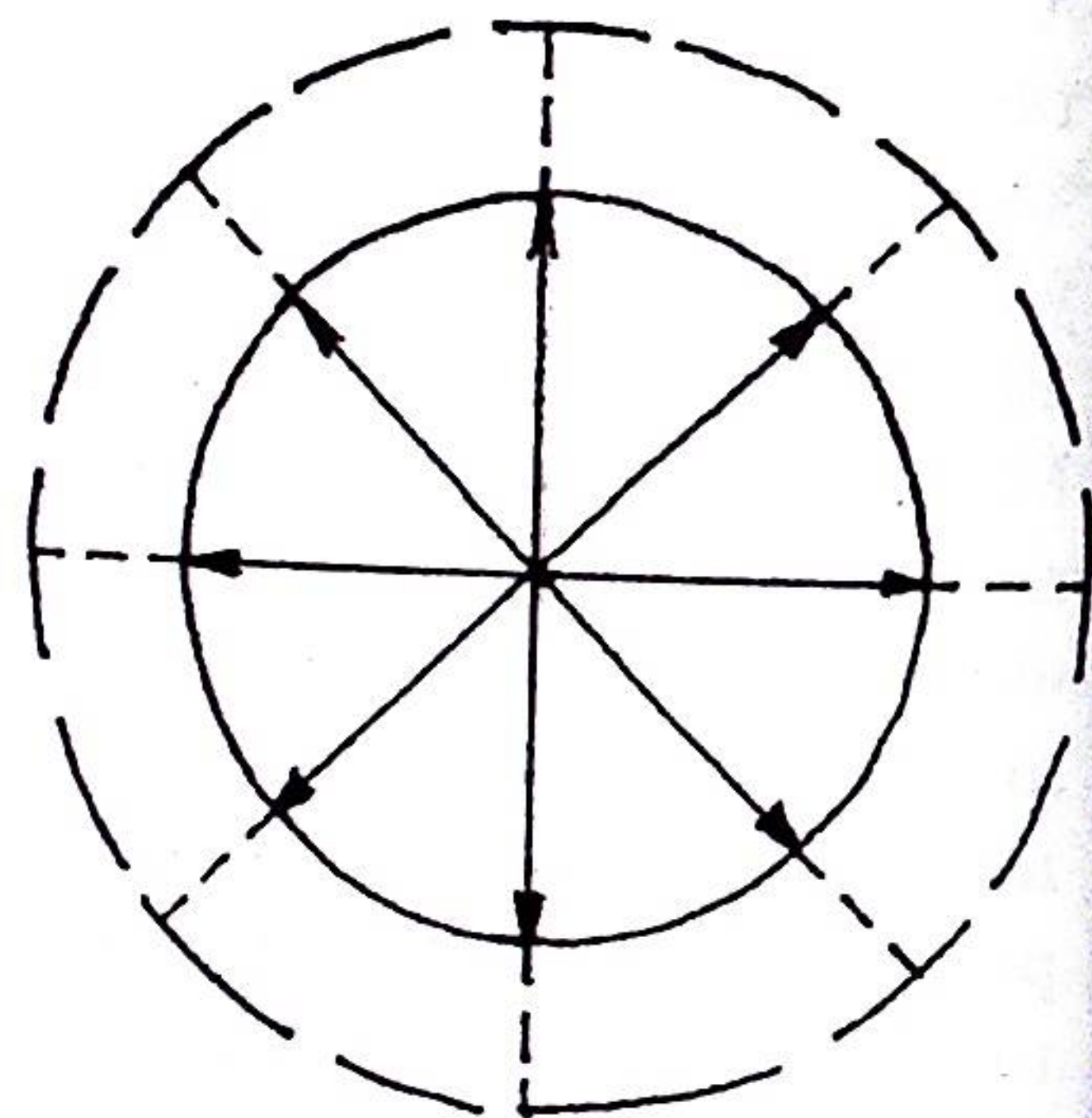


Рис. 2.

¹ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988. – С. 22.

мысления времени через пространства, т.е. так организовать свой мир, чтобы оно было близко к вечной, гармоничной организации. Важно чтобы в нем время было максимально приближено к вечности. Поэтому в мире кочевых культур время циклическое, а не историческое, т.е. линейное (рис. 2).

1.10. Внутренняя организация пространства Бооз-үй

Внутренняя организация пространства Бооз-үй кочевого и оседлого способа бытия в исходной точке духовно ничем не отличалась. Далее каждый из них, избрав свой путь, обретает свою специфику и отличие. Но общим для них было желание организовать, упорядочить свой мир. Этот момент получил свое отражение в космогонических мифах. Вот что об этом пишет известный исследователь мифов Е.М. Мелетинский: «В космогонических мифах развитых мифологических систем упорядочивающая деятельность богов более ясно и полно осознается как преобразование хаоса, т.е. состояния неупорядоченности, организованный космос, что составляет в принципе главнейший внутренний смысл всякой мифологии, в том числе и архаической. В мифах о хаосе этот смысл и пафос проявляются наглядно, эксплицитно, посредством адекватной мифологической темы. Как известно, энтропия преодолевается информацией, а мифологической информацией par excellence является космогония как повествование о структурировании, формировании упорядоченного мира из его хаотического первоначального состояния. Образ хаоса как такового находим в полинезийской, японской, китайской, древнеамериканской (до колумбийской), египетской, вавилонской, греческой, скандинавской, иудейской и других мифологиях. Хаос большей частью конкретизируются как мрак или ночь, как пустота или зияющая бездна, как вода или неорганизованное взаимодействие воды и огня, как амфорное состояние вещества в яйце, а также в виде отдельных демонических (хтонических) существ, таких, как земля – драконы, древние великаны и боги старшего поколения. Превращение хаоса в космос оказывается переходом от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веще-

ству, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созданию»¹.

Об этом внутреннем посыле человека и определенности к порядку пишет В.Б. Иорданский: «В сущности, идея порядка, — отмечает он, — была отражением тяги древнего общества к неизменности всего существующего и к сохранению собственной социальной однородности»².

Говоря о жилище кыргыза-кочевника, мы предположили, что оно из исходной точки начинает разворачиваться по эвклидовой геометрии во все стороны в отличие от жилища оседлого человека, которое разворачивается из исходной точки как система координат.

Пространство мира кыргыза-кочевника это та же исходная точка, что и у оседлого человека, но только расширившаяся во все стороны в виде круга «төгөрөктүн төрт бурчу». Четыре угла, точнее стороны круга, здесь мы видим горизонтальную упорядоченность. Их пересечение образует центр. Ту исходную точку, из которой разворачивается мир кыргыза-кочевника (рис. 3).

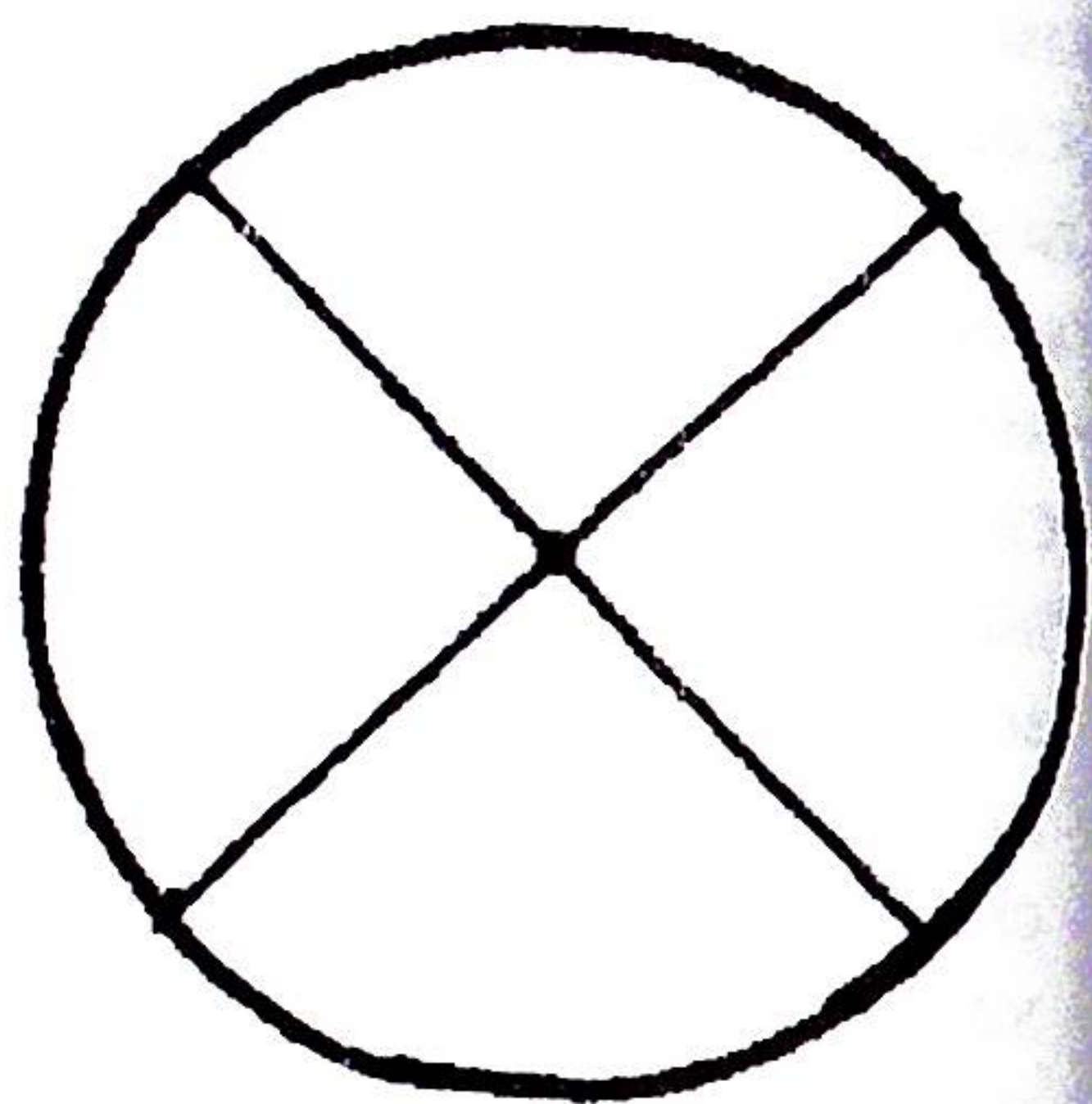


Рис. 3.

Именно исходная точка и есть место вертикальной упорядоченности и встречи горизонтальной и вертикальной организации пространства кыргыза-кочевника.

В.Н. Топоров обращает наше внимание на «выделение центра (как места пересечения и тем самым связи вертикали с горизонтальной плоскостью и как места пересечения четырех координат горизонтальной плоскости)»³.

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — М.: Наука, 1976. — С. 205–206.

² Иорданский В.Б. Хаос и гармония. — М.: Наука, 1982. — С. 51.

³ Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. — М.: Наука, 1982. — С. 26.

О специфике организующего сознания В.Н. Топоров пишет: «В недрах мифопоэтического сознания вырабатывается система бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в модели мира и обычно включает в себя 10–20 пар противопоставленных друг другу признаков, имеющих соответственно положительное и отрицательное значение. Эти противопоставления связаны с характеристикой структуры пространства (верх — низ, небо — земля, земля — подземное царство, правый — левый, восток — запад, север — юг), с временными координатами (день — ночь, весна — лето, зима — осень), с цветовыми характеристиками (белый — черный или красный — черный), а также противопоставления, находящиеся на стыке природно-естественного и культурно-социального начала (мокрый — сухой, сырой — вареный, вода — огонь), обнаруживающие отчетливо социальный характер (мужской — женский, старший — младший) в разных значениях — возрастном, генеалогическом: предки — потомки, общественном (свой — чужой, близкий — далекий, внутренний — внешний); сюда же в известном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус всего набора модели мира: сакральный — мирской (профанический). Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства, отношения между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций (уже не локализованных в пространственном, временном, природном или социальном планах): счастье — несчастье (доля — недоля), жизнь — смерть и наиболее абстрактное числовое обозначение их — чет — нечет. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира мифопоэтическим сознанием. Поэтому модель мира может характеризоваться и в соответствии с тем, какими символами передаются эти универсальные знаковые комплексы. Для мифопоэтической модели мира одним из наиболее распространенных символов этого рода является мировое дерево»¹.

¹ Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. — Т. 2. — М.: Российская энциклопедия, 1994. — С. 162.

Сажание Бооз-үй начинают с выбора места. Вот что о выборе места и его именовании пишет В.Н. Топоров: «Различные участки некоего относительно протяженного объекта (например, реки) (или “журт” – А.С.) обозначаются разными именами в зависимости от местности, точнее от ее духа. Там же, где дух местности нем, не обнаруживает себя и не улавливается субъектом восприятия, для архаического сознания нет ни самой местности, ни тем более ее персонажной проекции, т.е. “антропного” ее представителя, потому что вовсе не всякое эмпирическое место есть подлинное, истинное место, и только такое место подлежит имя наречию или при взгляде с иной стороны – только имя наречение делает субстрат места подлинным местом. Поэтому ономотетический акт, дарующий месту статус подлинности (чаще всего сакральной отмеченности), не может рассматриваться как нечто внешнее, формальное; суть этого акта в открытии номенального смысла в мире явлений»¹.

Место, выбранное для Бооз-үй, именуется «журт». Специфику «журта» мы разбирали и отмечали его сокральность. А она возникает только тогда, когда и человек, и место соответствуют друг другу. И только при соответствии они могут именоваться журтом.

После подбора места начинают сажать (тигет) Бооз-үй. При этом надо сажать таким образом, чтобы он мог произрастать. Вход в Бооз-үй устанавливается на восточной стороне. Далее с ним соединяют кереге. Кереге – это «деревянная решетка цилиндрической части юрты»², состоящая из отдельных секций (рис. 4).

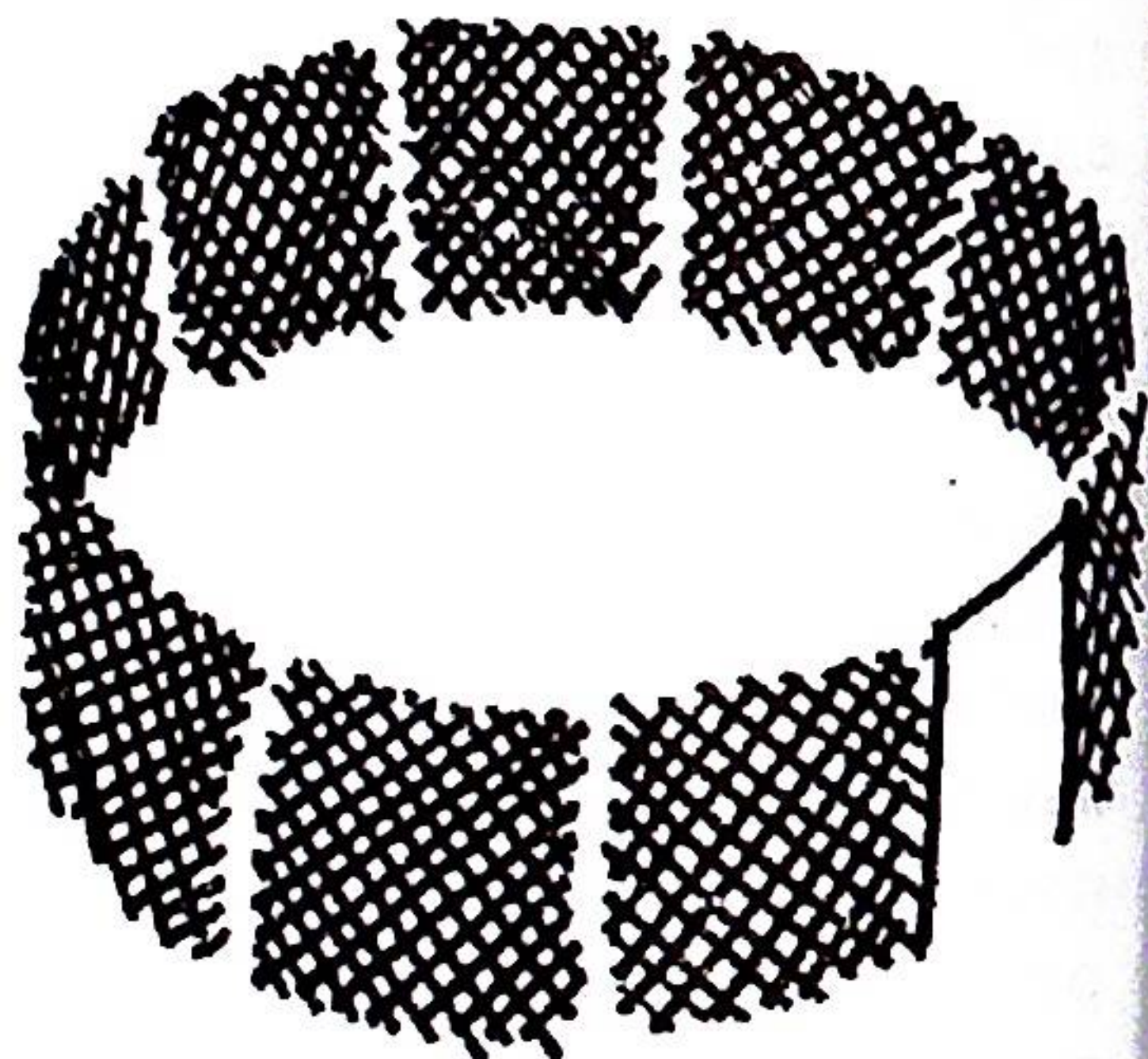


Рис. 4.

¹ Топоров В.Н. Эней – человек судьбы. – Ч. 1. – М.: Радике, 1993. – С. 45.

² Кыргызско-русский словарь. – С. 377.

После соединения секций раздвижных решеток Бооз-үй между собой и с дверью образуется төгөрөк (круг) с четко определенными сторонами (углами) круга – «төгөрөктүн төрт бурчу» (букв. – четыре стороны круга). Их пересечение образует центр сакрального места. С этого места поднимают, возносят купольный круг Бооз-үй – түндүк. Түндүк поднимают баканом (шестом, имеющим развилку на конце) (рис. 5).

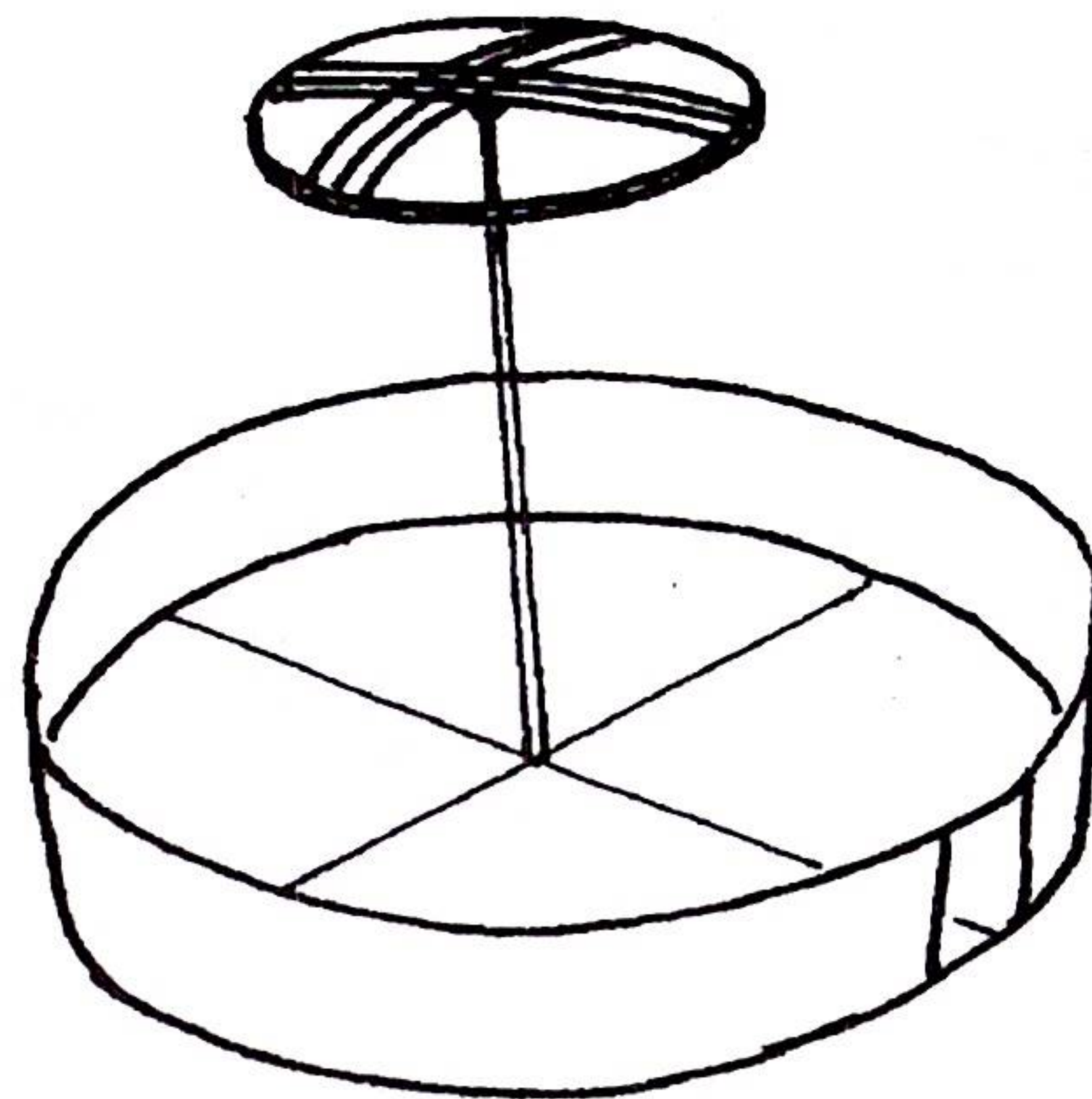


Рис. 5.

Следующее действие установки Бооз-үй – это соединение түндүка с кереге (с решетчатым кругом, низом Бооз-үй). Соединение осуществляется со вставления ууков (купольных реек) в отверстия купола (түндүк кез) и крепление противоположного конца ууков к кереге (рис. 6).

Так образуется основа (каркас, скелет) Бооз-үй (Бооз үйдүн сөөгү). Затем она покрывается войлоком. Если остановиться на установке Бооз-үй, то можно заметить дуальный подход к процессу сажания Бооз-үй. Установка купольного круга Бооз-үй түндүка так же, как выбор места и установка дверных косяков, это мужская работа. О чем свидетельствуют исследования Н.И. Гроденова. Он пишет, что у казахов «к торжеству бракосо-

четания, происходящему в ауле тестя, жених приезжает... привозя с собой ... для новой кибитки чаңгарак¹, дверные косяки и половину нужных кошем»².

Остальную часть работы по установлению и обустройству Бооз-үй выполняют женщины.

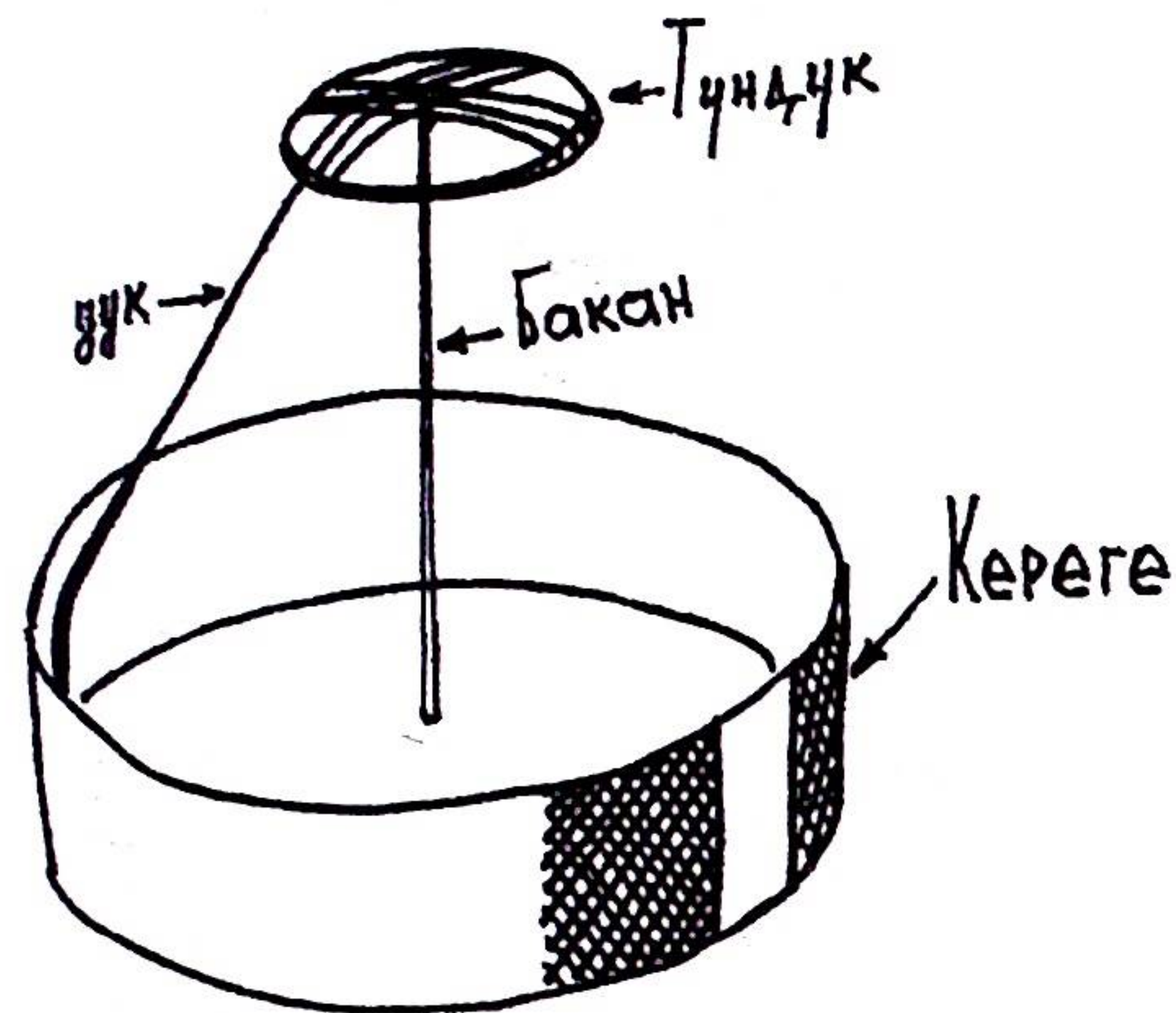


Рис. 6.

Түндүк устанавливают с помощью шеста (бакан). В этимологическом словаре тюркских языков Э.В. Севартян приводит наиболее распространенные значения слова «бакан» – «шест», «столб», «кол», «жердь», «стойка», «подпорка», «колонна»...³

Здесь же говорится, что он встречается во многих языках кочевых народов евразийской зоны – кыргызском, казахском, каракалпакском, узбекском (баган); тувинском, монгольском, якутском, кумыкском (багыана)⁴.

¹ По-казахски «шанырык» тоже, что и түндүк у кыргызов.

² Гроденов Н.И. Кыргызы и каракиргызы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. – Ташкент, 1889. – Т. 1. – С. 66.

³ См.: Севартян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». – М., 1987. – С. 42–43.

⁴ Там же.

Главное назначение бакана – это поднятие и удержание түндүк. К примеру, у тувинцев «подпорка (для дымового круга) багана в виде шеста, поставленного вертикально, придавала юрте большую устойчивость при сильных ветрах. Нижний конец подпорки ставили за очагом или печкой, ближе к «переднему углу» юрты»¹.

В якутском жилище «восемь опорных столбов, поддерживающих четыре балки, на которые опирались верхние концы бревен, образующих наклонные стены», называются багана². Также у монголов багана служит «опорным столбом, поддерживающим обод дымового отверстия»³. С.Ш. Гаджиева, изучавшая народное жилище каякентских кумыков, отмечает, что «вдоль потолка второй половины «тавчу уй», а также пристроенных к нему комнат проходил поддерживающий их прогон из толстого отделанного дерева. Прогон поддерживался очень толстым вертикальным деревянным столбом «орта багыана» (срединный столб), стоящим в центре комнаты»⁴. Это же качество Э.В. Севартян видит в манжурском слове бахана – «шест, поддерживающий свод в юрте»⁵.

То, что имеет отношение к мужской работе связано с мужским началом. Бакан, поднимающий түндүк из центра круга, организованного из кереге, есть обозначение оси мира. Түндүк в отличие от баганы связывали с женским началом, с ее способностью к деторождению, плодовитости. Эти два бинарные начала – бакан и түндүк – рожают многое, что олицетворяет ууки и кереге. Ууки и кереге – другая бинарная пара. Ууки олицетворяют мужское начало. Свидетельством такой расшифровки являются кыргызские поговорки «Уугум сага айтам уулум сен ук»⁶ и «Керегем сага айтам келиним сен ук»⁷. От түндүк отходят ууки. От

¹ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969. – С. 150.

² Строптивный кулун Куллустуур. – М., 1986. – С. 30, 990.

³ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.

⁴ Гаджиева С.Ш. Народное жилище каякентских кумыков // Сов. энциклопедия. – 1953. – №3. – С. 78.

⁵ Севартян Э.В. Этимологический словарь. – С. 43.

⁶ Кыргызско-русский словарь. – Кн. 2. – С. 311.

⁷ Там же. – С. 377.

женщины ждут сына (уул) продолжателя рода. Уук соединится с кереге (женским началом), а это значит, что есть будущее у семьи (үй-бүлө), рода, народа.

У многих кочевых народов евразийской зоны бакан используется в родильной обрядности. Кыргызка во время родов стояла либо садилась на колени с правой стороны от очага лицом к центру, к огню, держась обеими руками за бакан. Об использовании бакана у казахов и каракалпаков говорится в книге Н. Шахановой «Мир традиционной культуры казахов». «Бакан, — пишет она, — использовался в родильной обрядности: он маркирует место родов и образует опорную конструкцию для роженицы, так у казахов и каракалпаков бакан устанавливался во время родов в правой части юрты, на некотором удалении от входа. От него к решеткам юрты кереге протягивали конскую уздечку так, чтобы она проходила у роженицы подмышкой. На эту конструкцию она опиралась во время родов»¹.

Использование бакана в родильной обрядности, видимо, связано с тем, что бакан как мужское начало, связанное с мировой осью, с исходной точкой, обладает сакральностью. Бакан как мужское порождающее начало также связан со своей бинарной рождающей парой — тундуком. О связи бакана с женским началом говорится в работе С.М. Абрамзона «Рождение и детство киргизского ребенка»: «по шесту (бакан) к роженице спускается покровительница детей Умай-эне»².

О сакральности бакана можно судить о практическом его использовании в свадебной обрядности. Баканом обычно преграждали путь жениху при входе в Бооз-үй невесты. Также им преграждают путь невесты в дом жениха, требуя от него выкуп. И только после одаривания подарками путь освобождали³.

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). — Алматы: Казахстан, 1998. — С. 26.

² Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. — М.; Л., 1949. — Т. 12. — С. 95.

³ См.: Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. — Т. 1. — С. 71; Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. — Нукус, 1975. — С. 85.

Иногда вместо бакан керүү использовали веревку аркан керүү. Это встречается не только у кыргызов, но и турков¹.

По обычаю нельзя было не то что вырвать или сломать, но даже перешагивать через бакан или веревку, олицетворяющую бакан, строго запрещалось. По словам Ч.Ч. Валиханова: «...не переходят через бакан; бакан аттаган байымайды» (народная поговорка) «переступивший через бакан не разбогатеет»².

Этот запрет на перешагивание через бакан имел место и по отношению к мужчине. Женщина не должна перешагивать через мужчину или попирать его ногами. Это действие воспринимается как осквернение сакрального начала, следствием которого может быть по поверью утрата мужчиной потенции, а женщина может стать бесплодной. Отсюда уважительное и внимательное отношение к бакану. Его нельзя бросать, где попало. А необходимо хранить вертикально прислоненным или подвешенным к чему-либо.

Преграждение баканом используется не только в родовых случаях, а в случае значимом как свобода. А свобода это событие качественного порядка. Об этой специфике бакана говорится в исследовании монгольской юрты Н.Л. Жуковской. Она пишет: «если юрта осмысляется в мифологии как модель вселенной, то багана — это мировая ось, соединяющая төөнө³ (верх) и землю (низ), проходящая через прошлое — настоящее — будущее пространственно-временного континуума»⁴. Далее специфику багана она видит в его связи «с жизнью и смертью, прошлым и настоящим, преемственностью поколений»⁵.

Рассматривая модель мира кыргызов, Ш.Б. Акмолдоева правильно связывает мировое дерево с мужским началом, т.е. с Манасом. «Структурообразующее начало в картине мира предков кыргызов есть Манас как мировое дерево. Посредством этого образа и его алломорфов организуется весь пространственно-

¹ См.: Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. — М., 1979. — С. 113.

² Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог) // Собр.соч.: В 5-ти т. — Т. 2. — Алма-Ата, 1961. — С. 30.

³ Дымовой круг монгольской юрты. Тоже что и тундук

⁴ Жуковская Н.Л. Категории и символика... — С. 22.

⁵ Там же.

временной континуум. Связывая все сферы космоса по вертикали, Манас как мировое дерево служит и осью мира, и его центром. Этот центр может мультиплицироваться:

Коломтодон бир терек	Из очага одно дерево
Колтойо терек чыгыптыр	Громадное дерево выросло!
Бир бутагы кайрылып	Одна из (его)ветвей, раскинувшись,
Айдын козун алыптыр, Бир бутагы кайрылып	Доходит до Луны, одна из (его) ветвей, потянувшись,
Кундун козун алыптыр! Бир бутагы кайрылып	Достает до Солнца.... одна из (его) ветвей, повернувшись,
Асмандын козун алыптыр... Бир бутагы кайрылып	Достигает Неба.... Одна из (его) ветвей, раскинувшись,
Жердин жузун алыптыр	Охватила всю Землю.

Так в эпическом тексте «Манаса» воспроизводится ситуация появления центра-очага, порождающего Манаса как мировое дерево»¹.

Внутреннее пространство Бооз-үй, как можно заметить, состоит из бинарных пар. Некоторые из них, такие как бакан и тундук, уук и кереге, нами были рассмотрены выше. Именно они образуют полусферическую форму Бооз-үй. Также нами рассмотрена еще одна бинарная пара не менее важная для животворящего начала Бооз-үй – Восток и Запад.

Вход в юрту (босого) обращали на восток. Восток для традиционной культуры это «сторона, в которой восходит солнце, вернее, целый спектр, расположенный между востоком и юго-востоком, где в разное время года появляется светило»².

¹ Акмолдоева Ш.Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1998. – С. 85–86.

² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Внешний мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагаляев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. – С. 43.

Соответственно заход солнца между западом и северо-западом. Здесь можно заметить связь востока с югом, а запада с севером.

Бооз-үй сажали с востока на запад. Босого, как было сказано, находится на восточной стороне. Войдя через босого, попадали во внутреннее пространство Бооз-үй.

В центре Бооз-үй – очок (очаг), а за ним напротив босого располагается төр (почетное место).

Основой системы отсчета или исходной точкой маркировки внутреннего пространства кыргыза-кочевника является төр (почетное место). Сидя на почетном месте лицом к босого можно полностью ощутить организованность, упорядоченность внутреннего пространства Бооз-үй. Если провести линию от төра к босого, мы получаем правую и левую сторону. Правая сторона Бооз-үй – это мужская половина, а левая – это женская половина. Мужская половина оказывается на южной, правой стороне, а женская – на северной, левой стороне.

Юг (түштүк) или оң түштүк (правый юг) воспринимается как положительное. Оң в кыргызском языке означает не только правый, но и «подходящий, соответствующий, удачный, благоприятный, благотворный, положительный». Также оң означает «быть удачным, удачливым, ...начать жить зажиточно, с достатком, добиться достатка, состоятельности, хорошей зажиточной жизни, процветать»¹. Отсюда производные от слова оң тоже с положительным посылом. Такие, как ондо – «делать с правой стороны, правой рукой; исправлять, налаживать; делать так, как нужно»².

В отличие от оң сол означает «левый», «неправильно, нехорошо»³. К примеру, про деяния человека говорят – «кылган иши сол»⁴.

Түштүк, связанный с правой стороной, называется оң түштүк. Оң также обладает положительными значениями. Таковыми как «полдневный, полуденный», «юг»⁵. Так же түштүк озна-

¹ Кыргызско-русский словарь. – Кн. 2. – С. 70.

² Там же.

³ Там же. – С. 153.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 258.

чает «полуденную пищу, полдник». А связанные с түштүкөм близкие по значению слова означают: «түшүм» – «поступление, урожай»¹ и «түшүн» – «понимать, вникать»². Исходя из приведенных выше значений, можно сложить характеристику мужского начала – правая, т.е. сильная, түш – полдень – это свет, түшүн – понимающий, вникающий – ум, разум, т.е. познание, түшүм – урожай, поступление. Это значит добывающий пищу.

Итак, отличительная черта мужского начала это то, что оно является светлым верхом, обладающим умом, силой и добывающим пищу, т.е. материальное.

Түндүк, расположенный с левой стороны, называется сол, он так же как сол наделяется отрицательными значениями и качествами. Түндүк означает не только север, но и «ночной; длительность в одну ночь; ужин, ночная пища; ночное угощение (верхний деревянный круг остова юрты, держащийся на верхних концах ууков)»³. Отсюда түндүк, связанный с женским началом, наделяется следующими качествами: ночной, значит, темный, укрытый, закрытый, чувственный, пассивный, слабый. Женское начало – пассивно-чувственный, темный, укрытый, сокрытый, темный низ.

Эти две половины вместе образуют единое начало Бооз-үй. Ш.Б. Акмолдоева, опираясь на исследования традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, привела следующие бинарные оппозиции.

«Для модели мира, свойственной древним кыргызам, выявляется следующий набор бинарных оппозиций:

- Верх – низ
- Правый – левый
- Юг – север
- День – ночь
- Свет – мрак
- Солнце – луна
- Небо – земля

¹ Кыргызско-русский словарь. – Кн. 2. – С. 288.

² Там же. – С. 288.

³ Там же. – С. 310.

- Черное – белое
- Лето – зима
- Свой – чужой и др.

С помощью этих оппозиций описываются явления, локализуемые во времени и пространстве.

Для «переходных» состояний пространства и времени выявляется следующий набор характеристик:

- Передний – задний
- Восток – запад
- Утро – вечер
- Рождение – умирание
- Весна – осень

Левые и правые части оппозиций семантически тяготеют друг к другу. Объединяя рассмотренные выше характеристики пространства и времени среднего мира, можно представить их графически:

	Север	
	Ночь	
	Зима	
	–	
Запад		Восток
Вечер	*центр	утро
осень		Весна
+ –		– +
	Юг	
	День	
	Лето	
	+	

Абсолютизация значений, ассоциируемых с востоком и югом, дает нам семантический спектр верхнего мира, верха, а характеристики запада и севера больше соответствуют нижнему миру, низу. Мифопоэтическая традиция, как мы могли убедиться, рисует мир людей как средний. Действительно, характеристики среднего мира, мира людей – это характеристики соеди-

нения центра, середины. Сопоставление основных характеристик всех трех миров убеждает в этом:

“Верх	середина	низ
Верхний мир	средний мир (мир людей)	нижний (хтонический)
Мир	соединение	земля
Небо	неба и земли	(порождающее начало)
Мужское начало	соединение мужского и женского	женское начало
Крона (дерева)	ствол (дерева)	корни (дерева)
Голова (человека)	туловище (человека)	ноги (человека)
Вершина (горы)	подножие (горы)	ущелье, пещера и др.” ¹

В настоящем исследовании общепринятое трехчленное деление мира организовано иначе.

То, из чего произрастает Бооз-үй – земля, связано с порождающим женским началом. Бакан как ось мира, как символ фаллоса олицетворяет мужское начало. Түндүк как лоно – рождающее и порождающее. Отходящие от түндүка ууки – как уулы (сыновья) имеют отношение и мужскому началу. Ууки соединяются с кереге, олицетворяющим собою женское начало. Здесь мы можем уловить сочетаемость и логическую взаимосвязь мужских и женских начал.

Расширение и уменьшение внутреннего пространства Бооз-үй зависит от высоты түндүка. А поднятие түндүка это мужская функция. На это в кыргызской культуре обращают особое внимание, что отразилось в языке в виде благопожеланий особенно в адрес бракосочетающихся – түндүгүң бийик болсун!², либо проклятий – түндүгүң түшсүн!³. Это же встречаем и в казахском языке.

¹ Акмолдоева Ш.Б. Духовный мир древних кыргызов... – С. 134–135.

² Пусть будет высоко поднят түндүк.

³ Пусть түндүк твой упадет.

«Шаңыраң бийик болсын! – “пусть будет высоко поднят шаңырак твоей юрты!” – благопожелание по поводу установки новой юрты, образования новой семьи;

Шаңырак кетерді – “воздвиг, установил шаңырак”, т.е. стал самостоятельным хозяином, образовал семью;

Шаңырагы ортасына тусті – “шаңырак упал на середину юрты” в значении “разрушение дома, семьи”, “уход благополучия”, “несчастье”;

Кулаган шаңырагын кайта которді – “снова поднял упавший шаңырак” в значении “снова женился, восстановил семью, хозяйство”¹.

«Вероятно, – пишет Н. Шаханова, – мифологическое соотношение дымового круга юрты с женским лоном, а шеста – с мужским началом, было характерно для центральноазиатской кочевой общности в целом как для тюркской, так и монгольской его ветвей. Процесс установки юрты отождествляется, по-видимому, с процессом соединения этих начал, созидания, начала новой жизни, акта оплодотворения»².

Соглашаясь с данным положением, хотел бы еще обратить внимание на бинарное отношение түндүка и казана как отношение верха и низа, духовного и материального. Түндүк и казан это две полусферы внутреннего пространства Бооз-үй, образующие сферу.

Они (түндүк и казан) взаимодополняя друг друга являются основой самодостаточности и завершенности. Завершенность предполагает определенную организованность и упорядоченность.

Внутреннее пространство Бооз-үй зависит от того, как взаимоорганизованы эти две полусферы. Чем выше түндүк, тем шире внутреннее пространство Бооз-үй, чем ниже, тем уже и теснее, следовательно, хуже внутреннее пространство Бооз-үй. Расширение внутреннего пространства Бооз-үй это мужская функция. К примеру, на определенный уровень поднятый түндүк не гарантирует сохранение этого уровня. Он может быть поднят, сохранен либо спущен, опущен. Все зависит от усилия человека.

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов... – С. 24.

² Там же. – С. 30.

Из изложенного выше можно сделать вывод, что в мире кыргыза-кочевника время не линейно, а циклично, а вертикаль времени, придающая цикличности определенный ритм, зависит от усилий мужского начала, способного поднять, насколько это возможно, тундук – порождающий женское начало. В этом смысле оно представляет собою некую пульсацию, дающую возможность пространствовать исходную точку, место, соединяющее человеческий мир с миром истинным, божественным. Здесь нет желания, как у оседлого человека, линейно удалиться от сакрального мира (журт). Что и является основанием гармоничного сосуществования кыргыза-кочевника с природой. А гармоничное сосуществование – это понимание и принятие специфического способа бытия природы и попытка сорганизовать свое бытие с бытием природы. Именно это удалось сделать кыргызу-кочевнику, что вселило в его душу умиротворенность и покой. Иная организация человеческого бытия может породить в душе человека беспокойство и суету.

Следующая бинарная пара – «босого» и «төр». Где босого означает порог, вход в Бооз-үй, а төр – почетное место в юрте.

Исследователи традиционного мировоззрения тюркских народов Южной Сибири пишут: «Низкий статус восточного окоподверного пространства и почтительное отношение к западной части жилища объясняется вполне логично. Во-первых, на шкале «Восток–Запад» внутри жилища «откладываются» социальные единицы, которые могут интерпретироваться не только как свой – чужой, но и как «младший – старший», «потомок и предок». Во-вторых, ... налицо глубокая семантическая взаимосвязь Востока и Запада. Как линии непрерывного прихода и ухода, связывающие потомков с предками через настоящее. Наконец, западная часть жилища, максимально удаленная от входа, проста, не могла не стать средоточием самых сакральных свойств и объектов»¹.

Особое внимание придается босого при отделении внутреннего пространства от внешнего. И в этом смысле функция босо-

¹ Традиционное мировоззрение тюркских народов Южной Сибири. – Новосибирск, 1988. – С. 67.

го – быть границей. Границу нужно знать, чтить. А это возможно при соблюдении ряда запретов и правил. Сходство запретов и предписаний у тюрков и монголов отмечает Н.Л. Жуковская. Также она отмечает о ритуале перехода из одного мира в другой. Один из них «свой», другой – «чужой»¹.

К примеру, нельзя было без приглашения входить в Бооз-үй. Вхождение во внутреннее пространство без приглашения, без согласия хозяев воспринималось как нарушение границы. Это мог сделать человек невоспитанный либо агрессор, враг. Любое проникновение во внутреннее пространство Бооз-үй воспринималось как то, что может разрушить внутреннюю организацию и упорядоченность Бооз-үй. Даже свой входил не сразу в Бооз-үй. Он делал паузу перед входом. Эта пауза важна как перерыв в движении от чужого к своему. До сих пор кыргызы, когда кто-то из своих возвращается домой после дальней дороги (армия, больница) встречают его у порога с пиалой воды, которой обводят вокруг головы три раза, затем дают прибывшему, сплюнув три раза, после чего воду выливают, а пиалу, перевернув, кладут у входа в дверь с правой стороны.

О перевертой пиале и ее связи со смертью и миром мертвых заметил в своем исследовании В.И. Вербицкий, где говорится о связи слов көмгер/көмкөр «вверх дном, опрокинувшись, лежать» (о котле) со словом ком «зарывать», «хоронить»². Видимо, поэтому в могилу у ног покойника клали разбитый котел³. Использование пиалы было тем ритуалом, который прерывал все плохое, что могло преследовать при возвращении кого-то близкого из далекой стороны и очистить его. Очистившись от плохого внешнего, он мог войти в сакральную зону «своего».

¹ См.: Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М., 1986. – С. 122–123.

² В кыргызском языке комкор – «перевернуть вверх дном» и ком – «зарывать», «закапывать»; хоронить / См.: Кырг.-русс. словарь. – Кн. 1. – С. 421.

³ Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Казань, 1884. – С.358.

Вот, что пишут исследователи «Традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири» о возвращении охотника и его остановке перед жилищем с обоснованием «пока тот высохнет» и о вступлении невесты в дом жениха. «Перемещение охотника из мира тайги в мир людей с добычей требовало, вероятно, ритуальной остановки, перерыва в движении, разрыва постепенности. Остановкой у порога было отмечено вступление невесты в семью жениха в свадебном обряде тувинцев. На второй день торжества девушка посещала старших родственников жениха и до завершения церемонии знакомства с ними сидела на улице перед открытыми дверями юрты. Лишь после произнесения благопожеланий и наделения всех глотком молока ее вводили в дом»¹.

Как видим, перед порогом происходил не только прерыв плохого, но осуществлялся посыл на сохранение внутреннего пространства Бооз-үй и на расширение и приумножение его.

Значимость порога можно заметить по следующим признакам. К примеру, считалось дурным подъезжать к Бооз-үй со стороны босого. Правильным считалось, когда гость подъезжал к Бооз-үй с боковых сторон или с тыльной.

Уважительное, почтительное отношение к порогу Бооз-үй зафиксировал П.К. Козлов в своем исследовании монгольской культуры. Пожилые монголы сетовали: «... тогда каждый монгол подъезжал к юрте с южной стороны и, не доезжая 20–30 шагов, слезал с лошади, привязав ее, пешком подходил к юрте. А теперь нравы испортились и даже мальчишки и женщины, не разбирая ни простолюдина, ни старца, ни князя, подъезжают, иногда на всем скаку, к юрте и с севера, и с запада, чуть не скакивая в юрту с конем»².

Это особое отношение к порогу (бозого) казахи закрепили в обычном праве. «Если привязанная спереди кибитки лошадь лягнет ребенка, ... то платить за смерть ребенка – полный хун. Если лошадь лягнула на задней стороне кибитки, то вина падет

¹ Традиционное мировоззрение тюркских народов Южной Сибири. – Новосибирск, 1988. – С. 69–70.

² Монголия и Кам // Труды экспедиции ИРГО под руководством П.К. Козлова. – СПб., 1905. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 224–225.

на ребенка, отправившегося туда. Если бы там лошадь убила его до смерти, то взыскалась бы только стоимость лошади, а в случае отягчающих вину хозяина обстоятельств – ½ хуна (хункун – компенсация за увечье или убийство)»¹.

В связи с этим Н.И. Гродеков отмечает: «Ехать мимо дверей кибитки (алдынан), а не сзади ее считается невежливым ... Нужно останавливаться и привязывать лошадь сзади кибитки, а потом вызывать хозяев словами: “Сюйлес! Адам бар ма? (Желаю вступить в разговор; есть ли хозяева)”»².

Регламентирующие поведение моменты присутствовали и при входе в Бооз-үй. Нельзя было входить в Бооз-үй как попало и с чем попало. К примеру, входить в Бооз-үй с плеткой в руке считалось дурным тоном. В.В. Радлов отмечает: «...если кто-либо входил в юрту султана с плеткой на запястье ... султан имеет право приказать забрать у виновного его коня»³. Вхождение в Бооз-үй с плеткой в руке подчеркивало если не агрессию, то не уважение как к Бооз-үй, так и к его хозяину. Плетка кочевника с наконечником при сильном ударе могла нанести не только увечье, но и лишить человека жизни. Поэтому у многих кочевников евразийской зоны существовал запрет на вхождение в Бооз-үй с плеткой в руке. Другие виды оружия тоже запрещалось вносить в Бооз-үй⁴ без особого на то разрешение хозяина Бооз-үй.

Запрет имел отношение и к пище: «“входить в юрту с пищей во рту нехорошо, выходить, напротив, хорошо”, “к врагу ходят, жуя, а от друга выходят жуя”. Если хозяин заметит, что кто-нибудь вошел к нему с жвачкой во рту, то непременно заставит его выплюнуть у порога все, что есть во рту. Вошедший в юрту обязательно должен отведать в ней пищу, тамак “ауыз итеу”, “отведывать, пробовать пищу”. У монголов “если гости

¹ Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. – С. 249.

² Там же. – С. 249.

³ Радлов В.В. Из Сибири. – М.: Наука, 1989. – С. 347.

⁴ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинца. – М., 1969. – С. 161.

приходят во время обеда или чая, не совсем готового, они обязательно должны подождать и попробовать еду или напиток»¹.

У многих народов евразийской зоны, ведущих кочевой образ жизни, есть не только требование на ожидание пищи, но и нельзя уходить или отправляться в дальнюю дорогу, одним словом, нельзя выходить из дома, не отведав готовящуюся пищу.

Особой сакральностью обладает противоположное от входа (босого) в Бооз-үй место, означаемое как төр (почетное место). Почему почетное место называется почетным? Может быть, почетное место является таковым из-за того, что оно наиболее удаленное от входа. Может быть, из-за того, что там восседают люди достойные.

Скорее всего, дело обстоит иначе, т.е. место может придать особый статус человеку. Так как достойный человек, восседая на почетном месте, становится более уважаемым и почитаемым. Это обстоятельство говорит об особом статусе данного места.

Почетное место не столько почетное, сколько почитаемое. Для того чтобы разобраться так ли это, стоит пристальнее исследовать это место. Төр маркируется жуком, означающим «груз, вьюк; одеяла, подушки и т.п. (сложенные стопкой в юрте против входа); свободное пространство в круге; место с которого начинаются некоторые игры (например, прятки)»².

Слово «жүк» мы можем найти у многих кочевых народов евразийской зоны (жүк – казахский; джүк – кара-калпакский; юк – азербайджанский, узбекский).

Вот что пишет об особом укладывании (жүк) по традиции Н. Шаханова. В начале «деревянная или каменная подставка жук аяк или сундуки; затем войлоки или ковры, верхняя одежда (шубы, тулупы и др.); верхние ряды состоят из одеял и завершают как бы венчают эту вертикальную конструкцию подушки. Отмечается и особенность складывания постельных принадлежностей; свертывание вещей в валик (особенно войлоков, ковров) и

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – С. 45. Также см.: Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч.: В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961. – С. 484; Вяткина К.В. Монголы МНР // Труды Института этнографии. – М.: Л., 1969. – Т. 10. – С. 243.
² Юдахин К. Кыргызско-русский словарь. – Т. 1. – С. 273.

складывание их в несколько слоев, не простым сгибанием вдвое, вчетверо и т.п., а закладыванием по типу «вперед-назад»¹. Далее она пишет, что «столь устойчивое сохранение четкой маркировки почетного места төр постельным вещевым комплексом, вертикальной ее структуры, строгой последовательности ее слов и особого способа складывания связано с представлением о связи ее с понятиями плодородие (плодовитость) – богатство – счастье. На эту мысль наводит ряд казахских запретов, связанных с жүк: нельзя взбираться на него (жүктин үстіне шыкпа), иначе благополучие, счастье уйдет (бак кейін кетеді), станешь бедным (кедей боласың); это грех (обал болады); нельзя перешагивать через подушку, наступать на нее и т.п.»².

Чтобы раскрыть сакральность төра стоит особое внимание обратить на смысловую нагрузку слова «жүк». Жүк это не только груз, вьюк, сложенные вещи, но и место «свободное пространство в круге». Более того, это «место с которого начинаются некоторые игры». Жүк это место, с которого начинается что-то. Он олицетворяет собою поток. Не менее важную подсказку дает нам производное от жүк слово «жүктүү», означающее «навьюченный, нагруженный»;... «беременная»; жүктүү катын – беременная женщина; «абай кылып караса, Айчүрөк жүктүү болуптур (фольк.) – когда внимательно присмотрелись, оказалось, что Айчүрөк беременна»³. Из этого мы можем сделать предположение, что данное место рождающее. На это же указывают создатели этимологического словаря тюркских языков. По их мнению, «сложенные в юрте одеяла, подушки» означают «беременная»⁴. В исследованиях, посвященных тюркам Южной Сибири, находим подтверждение сказанному выше: «весь предметный набор, связанный с постелью, подчеркивал соотнесенность зоны төр с рождающим лоном»⁵.

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – С. 32.

² Там же.

³ Кыргызско-русский словарь. – Т. 1. – С. 273.

⁴ См.: Севортян Э.В., Левитская Л.С. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские языки и межтюркские основы на буквы «ж», «и». – М., 1989. – С. 262.

⁵ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. – Новосибирск, 1988. – С. 151.

Сакральность төра (почетное место) можно заметить и по тому, как сажают Бооз-үй. Его сажают входом, обращенным либо на восток, либо на юг. Обращение входа (босого) Бооз-үй возможно в пределах восток-юг, т.е. в районе 90 градусов. При таком сажании Бооз-үй төр оказывался в пределах запад-север. Представители древней веры тенгрианства свято чтити и чтят северо-запад. Тенгриане никогда не ложатся, попирая ногами запад. Более того, отходящего, умершего укладывали и поныне укладывают в погребальное «лоно» головой на северо-запад. Из этого мы можем сделать предположение, что запад-север это место входа в мир духов предков, в мир Тенгир-ата. Төр, находящийся на северо-западе, является порогом истинного мира. Отсюда порог истинного мира для мира бренного, человеческого становится местом знаковым, сакральным, почетным.

Почетное место, имея связь с миром духов предков, одухотворяет жилище кыргыза-кочевника, превращая его в Бооз-үй, который порождает в мир земной через босого (порог) одухотворенного человека. Но также мы знаем, что умершего человека отправляют в последний путь из Бооз-үй. Даже в наше время, несмотря на погодные условия (жара или холод), кыргызы-кочевники провожают умершего, которого называют отходящим, в последний путь через Бооз-үй. Хотя цивилизационное развитие страны позволяет это делать иначе. К примеру, в летнюю жару удобнее было бы отходящего хоронить, забирая его тело прямо с морга. Однако современные потомки кыргызов-тенгриан так не поступают, а хоронят своих близких людей по традиции. Это дополнительное подтверждение верности, истинности положения о сакральности как төра (почетного места), так и Бооз-үй.

Бооз-үй это не просто жилище-лоно, рождающее кыргыза-кочевника, но и место, соединяющее мир земной с миром духов предков. И как место, соединяющее два мира, Бооз-үй является тем местом, где душа человека может быть присоединена к миру духов предков.

Итак, парная категория төр – босого – это связь двух миров: мира человеческого с миром духов предков. Связующее два мира пространство Бооз-үй это особое пространство, которое мож-

но назвать пространством переходным. На это указывает и «складывание постельных принадлежностей»... не простым сгибанием вдвое, вчетверо и т.п., а закладыванием по типу «вперед – назад». Здесь мы видим волнообразное движение, связывающее два мира.

«Вперед-назад» – это движение в мире переходном. Чтобы понять его стоит обратить внимание на обозначение состояния, в котором находится усопший. Про усопшего кыргызы-тенгриане говорят «кайтыш-болду» означающего «возвращающийся». Кайтыш образован от корневого слова кайт («возвращаться, уходить, приходить (уезжать, приезжать) обратно»)¹.

«Жаны кайтыш болду» (душа возвращается). Возвращается туда, откуда когда-то пришла. Здесь мы можем уловить движение в переходном пространстве «вперед-назад», где «вперед» это приход в этот мир, рождение для этого человеческого мира. А «назад» это возвращение в мир духов предков, в мир Тенгир-ата.

О. Сулейменов о дуалистичности мира пишет: «...мир дуалистичен. Парность была замечена рано, человечество делилось на матерей и отцов. Гора предполагала низину. Свет был противоположностью тьмы»².

Далее «Языки сохраняют противопоставления терминов: низкое и высокое происхождение (т.е. земное и небесное); черная кость и светлая кость (цвета земли и неба). В русских летописях XII века народ в устах князей – “черные люди”. И не презрительная, а спокойная констатация. Тюрки называли народ “кара-букара” – “черный и черный”, т.е. черные. Черный человек к старости светлел головой, приближался к сынам неба. Культ стариков.

Представляю, какое уважение вызывали альбиносы, светлокожие и светловолосые от рождения. Независимо от возраста они почитались как старцы, приближенные к небу»³.

Возвращаясь к парной категории «босого-төр», мы можем заметить движение возвратное от босого к төр. В связи с этим

¹ Кыргызско-русский словарь. – Т. 1. – С. 323.

² Сулейманов О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы Аз и Я. – Алма-Ата: Жалын, 1990. – С. 568.

³ Там же. – С. 568–569.

движением к миру сакральному можно выделить значимость тѳра над босого. Босого воспринимается низким и земным, а тѳр высоким и небесным. Здесь мы видим, что срез горизонтальный не совсем горизонтален, в нем мы чувствуем откос. Горизонталь с внутренним элементом вертикали. Именно это улавливает Мурад Аджи в слове «алтарь». «Алтарь», – пишет Мурад Аджи – сочетание тюркского «алт» – «низ», «ор» – «восходить», иначе говоря «приподнятый»¹.

Движение человека от низкого к высокому началу, от земного к небесному (божественному) – это движение, которое требует определенных усилий, определенных правил поведения и ума.

Сказанное выше можно изобразить графически (рис. 7):

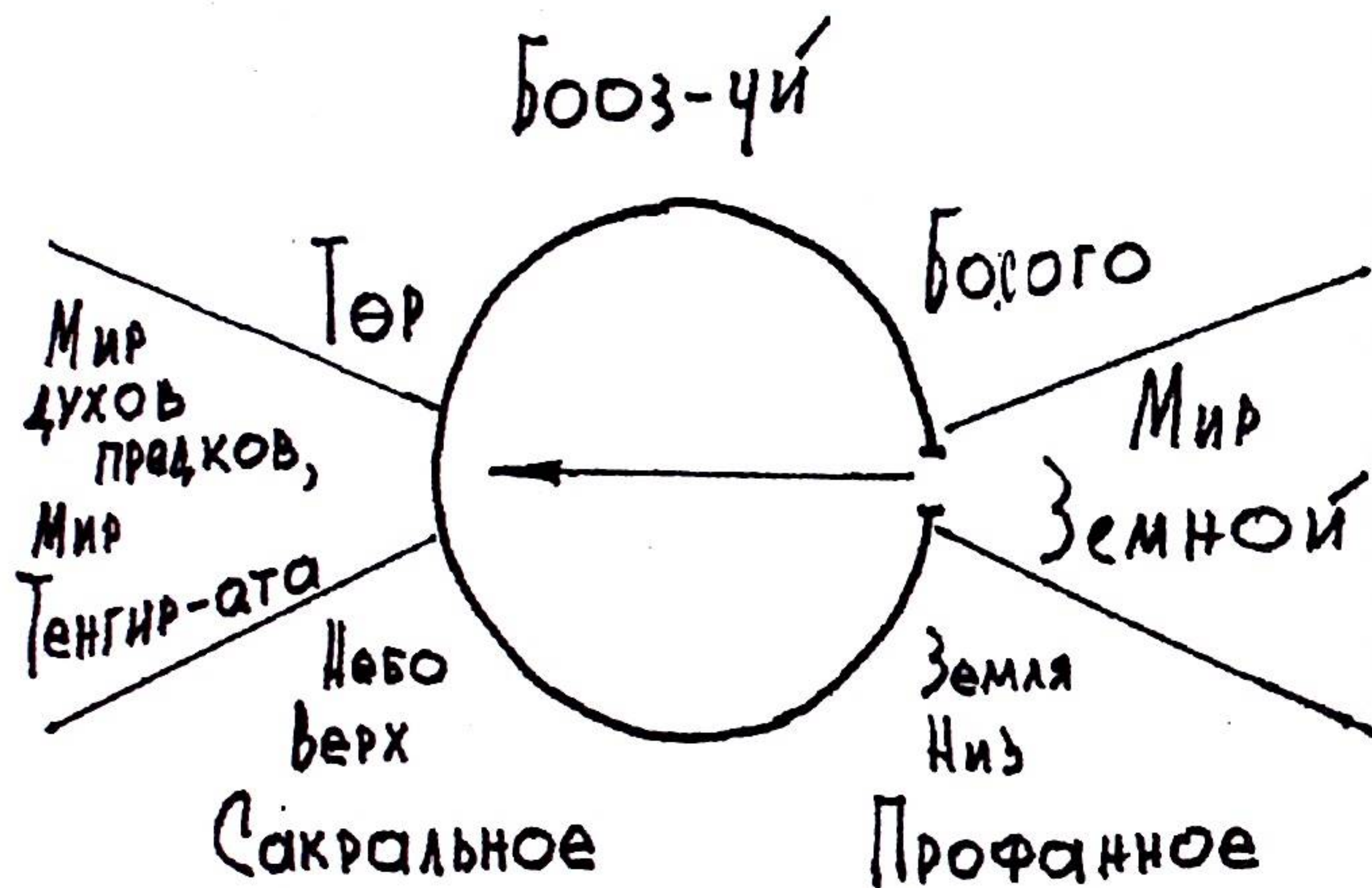


Рис. 7.

Движение от мира профанного к миру сакральному не непосредственно. Оно опосредуется очоком с огнем. Огонь это то, что очищает от земного, низменного, тяжелого. Видимо, поэтому древние тенгриане сжигали тело усопшего, чтобы очистить

¹ Аджи М. Полюнь половецкого поля. – М., 1994. – С. 234.

огнем и освободить душу человека от мира материального, земного. Очищаясь от низменного начала очищенное огнем возносится к высокому, небесному (түндүк). Түндүк как символ солнца обладает чистотой. Высокое, обладающее чистотой, находится за тѳрем – миром духов предков, миром Тенгир-ата. Изобразим иллюстрированное нами выше движение от низменного начала к высокому началу еще раз (рис. 8).

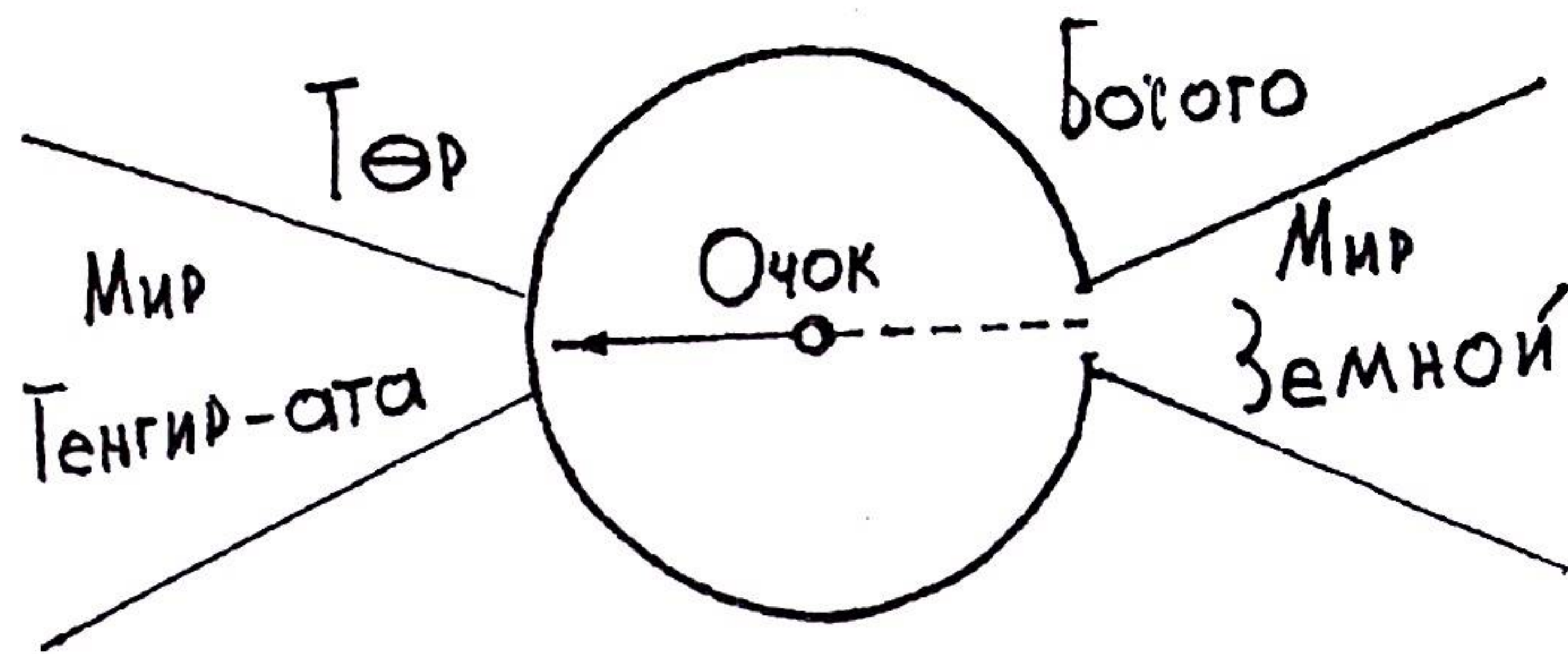


Рис. 8.

В таком плоскостном изображении мы не можем уловить всех нюансов движения от мира земного, человеческого в мир Тенгир-ата. Попробуем изобразить его в ином ракурсе (рис. 9).

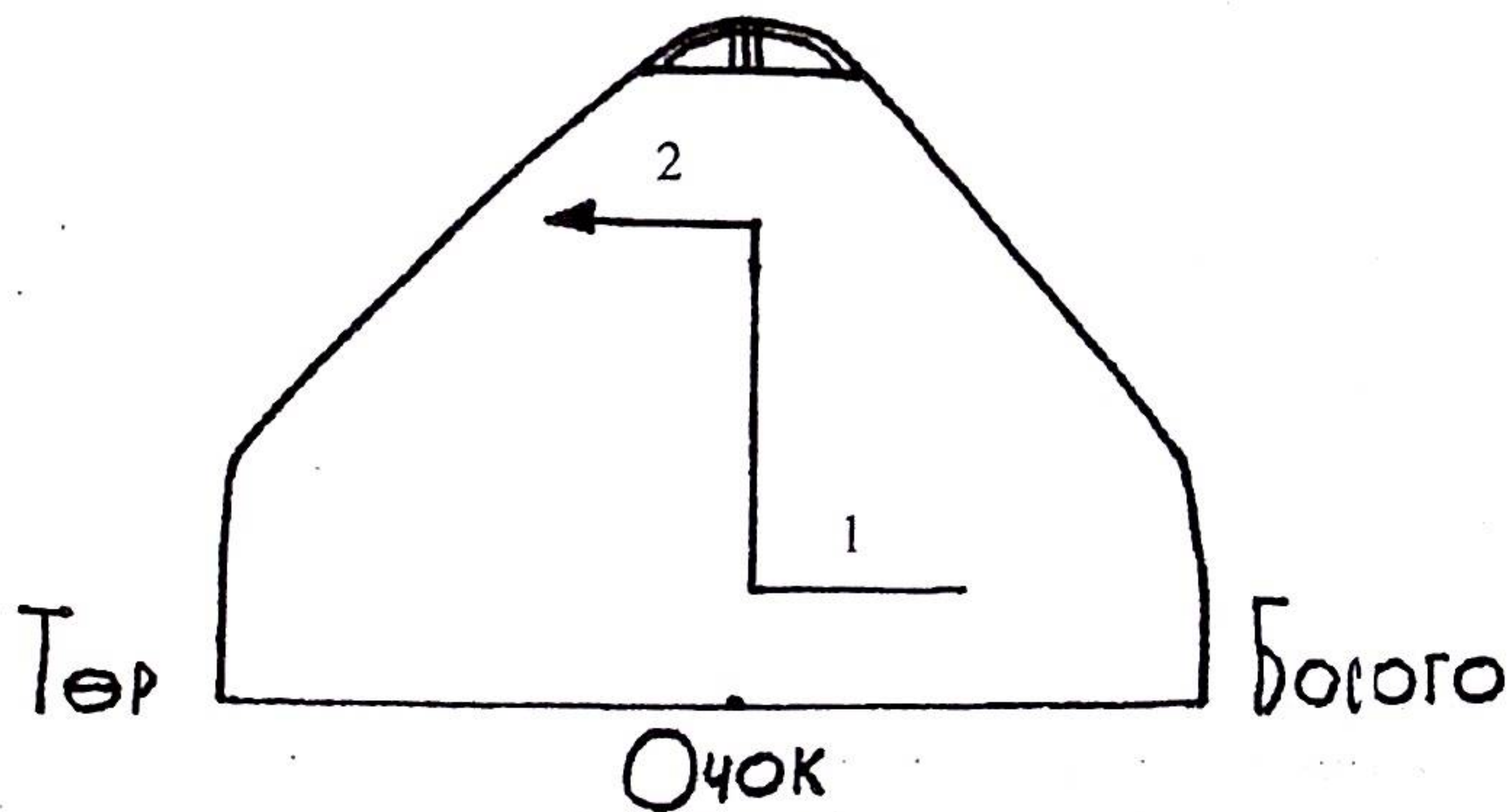


Рис. 9.

Это движение можно расшифровать точнее следующим образом. Человек, живущий в мире земном, желает вернуться в мир духов предков, в мир Теңгир-ата (1). Однако это возможно только при очищении. Очок как прерыв в движении. (О прерыве перед входом в Бооз-үй говорилось выше). Только очистившись можно попасть в мир Теңгир-ата (2). Попробуем это изобразить графически еще раз (рис. 10).

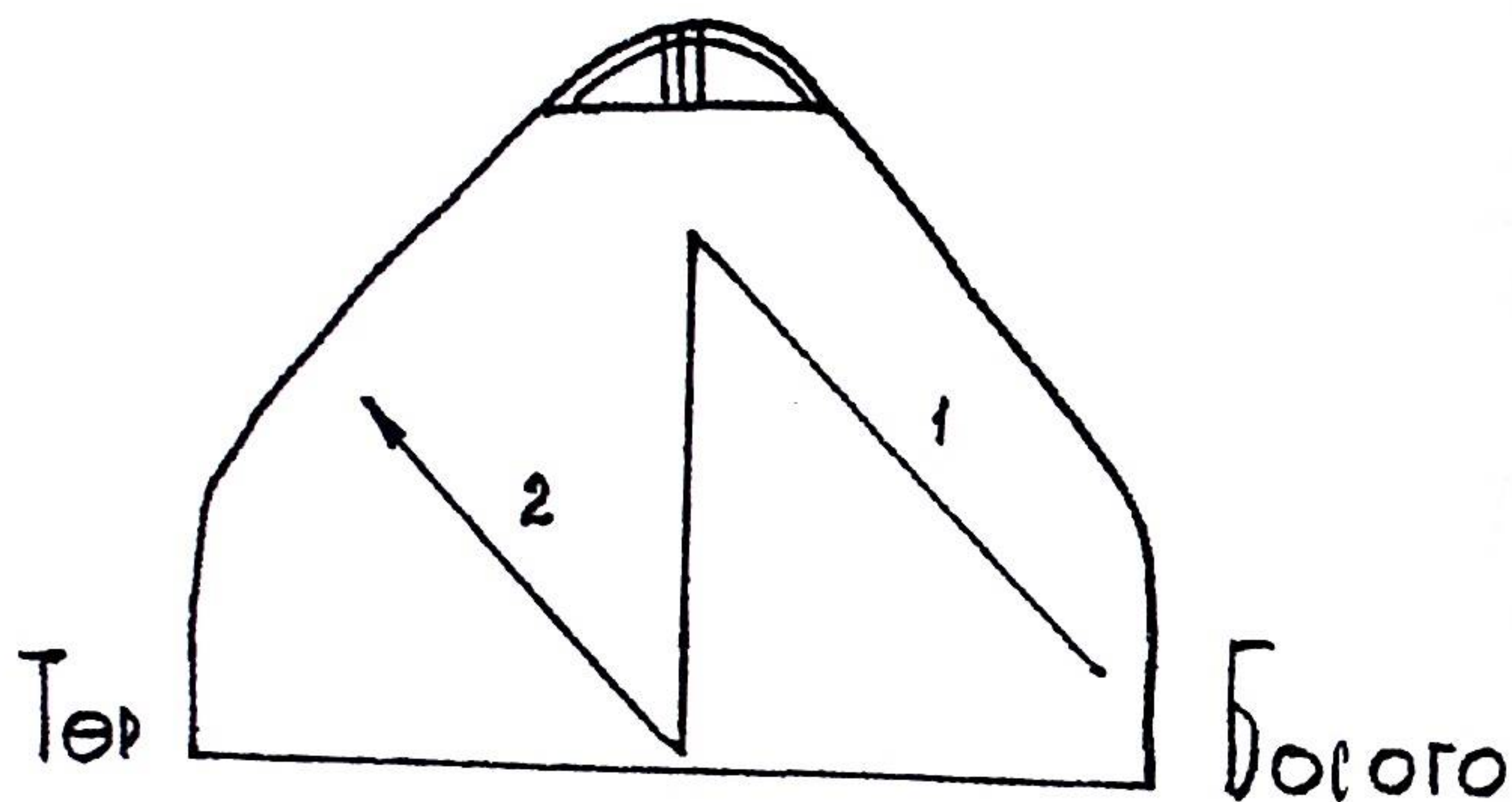


Рис. 10.

Это движение получило свое графическое изображение в тамге «алп» \checkmark , перенесенное в алфавит орхоно-енисейской письменности как буква «а».

Движение, связывающее босого-төр, имеет свою внутреннюю вертикаль. Эта вертикаль подкрепляется другой парной категорией «очок-түндүк».

«Казан-түндүк» – это по сути две полусферы одной сферы, обозначенной нами как внутреннее пространство Бооз-үй.

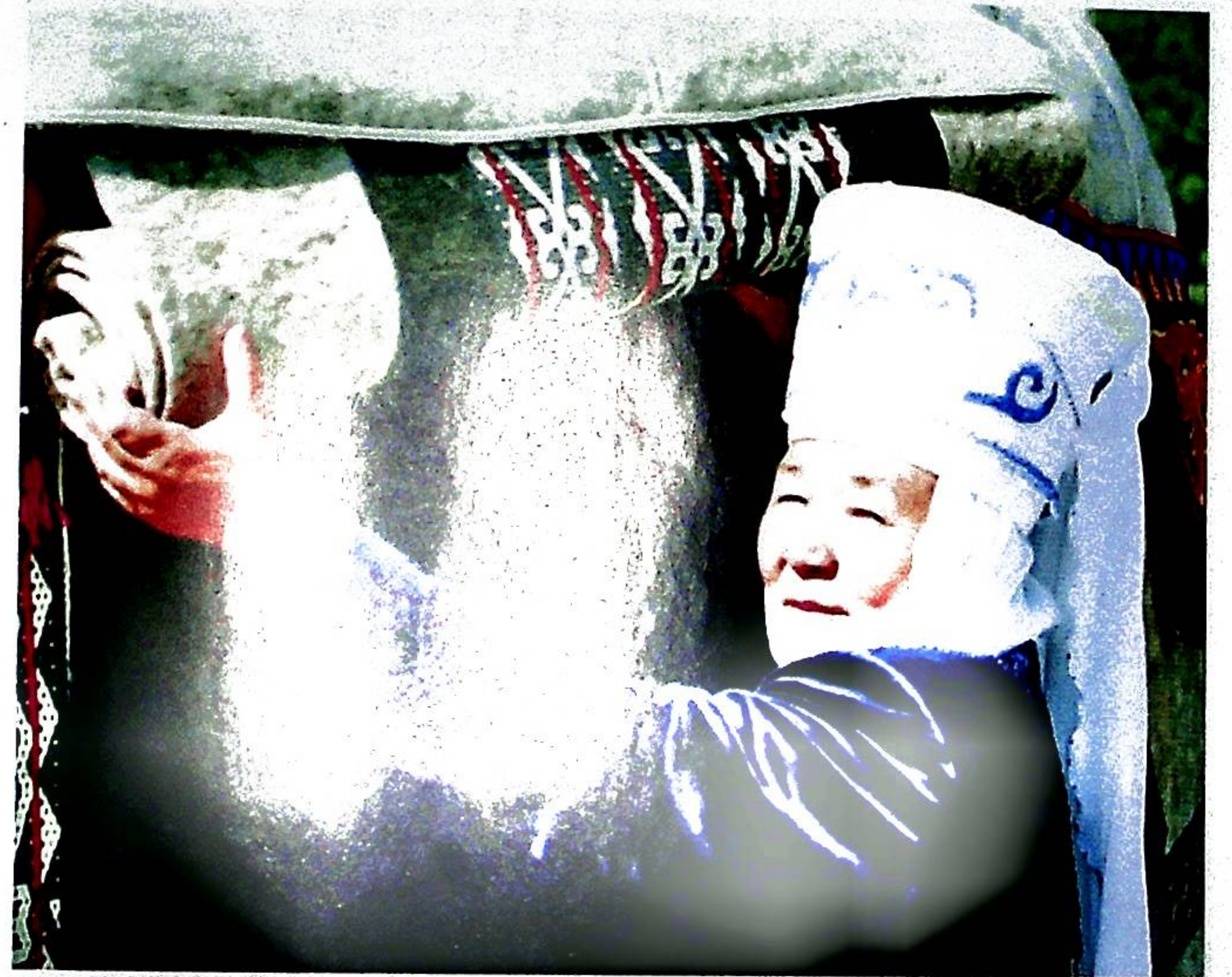
«Казан-түндүк» – это два полярных начала одного целого. Казан олицетворяет собою материальное начало, а түндүк – духовное. Такое предположение я делал до тех пор, пока случай не забросил меня в Чымкент. Там проходила международная конференция, посвященная кочевым культурам Центральной Азии. Участников конференции повезли в город Туркестан ознакомиться с культурно-историческим комплексом, организованным

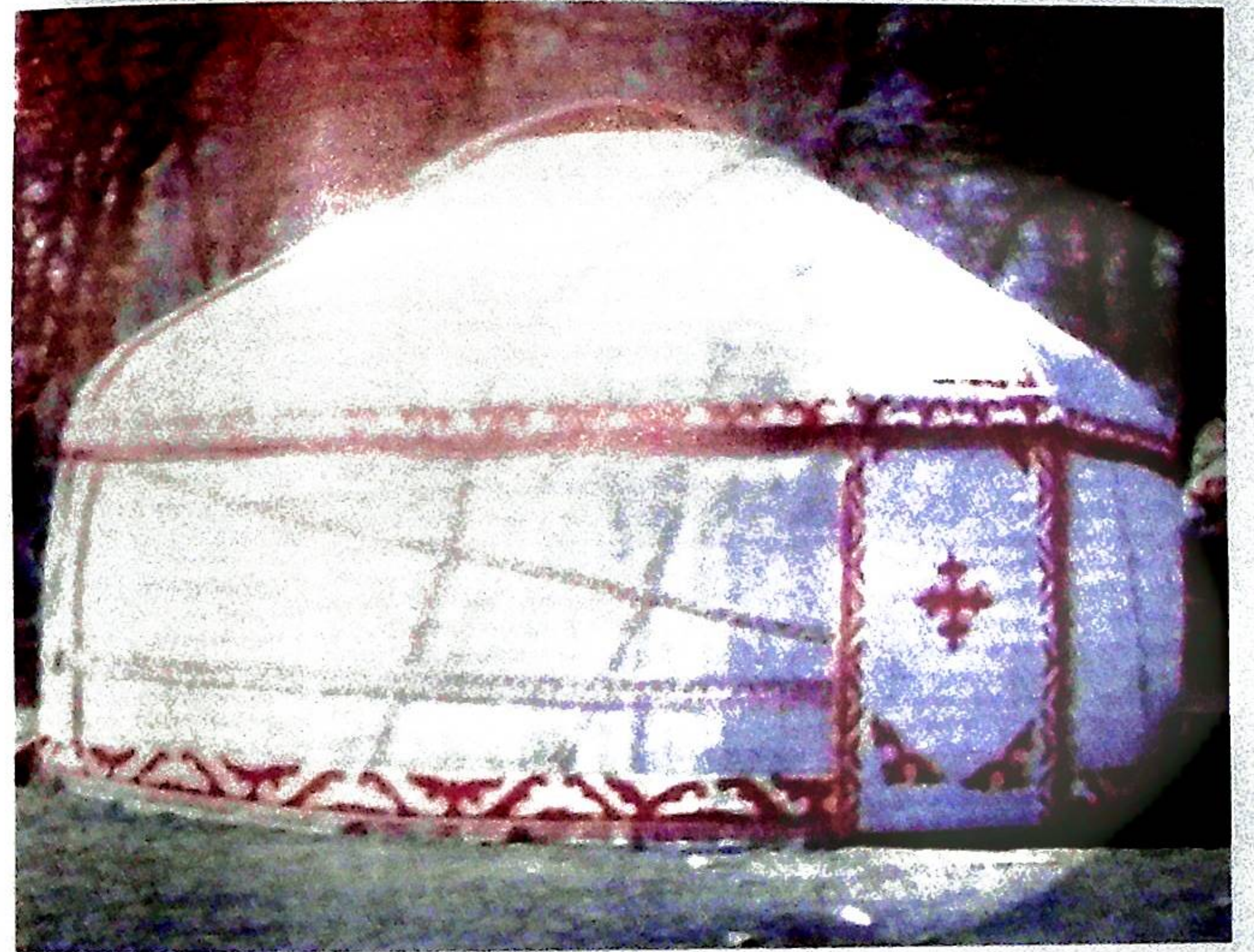
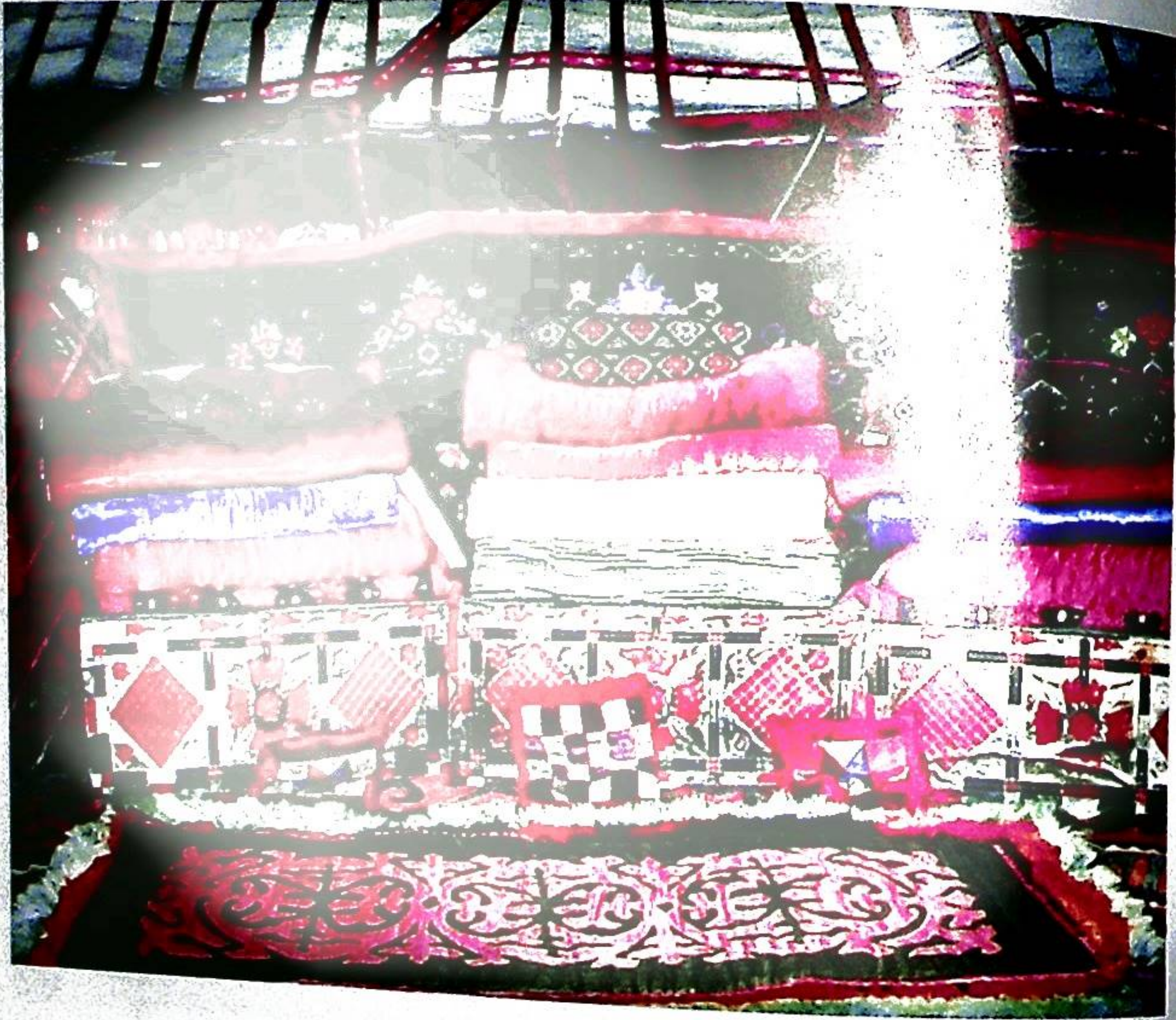
ПРИЛОЖЕНИЕ
из календаря АТФ «Банк Кыргызстан», 2008



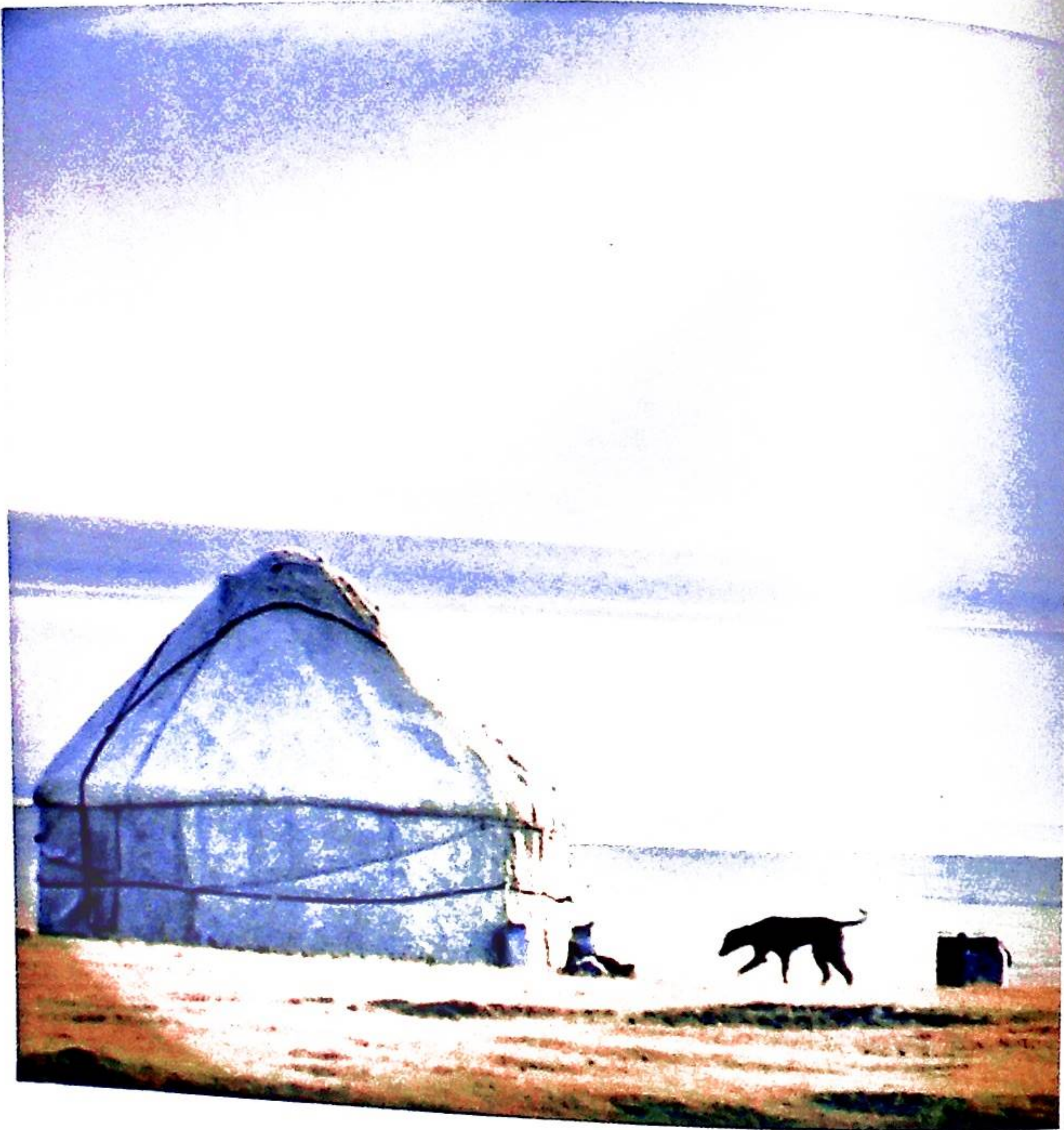
















вокруг мавзолея Хаджи Ахмеда Ясавуи. В главном зале мавзолея под куполом был установлен бронзовый двухтонный казан, который указывал на место очага и который, как и Бооз-үй, должен организовать внутреннее пространство вокруг себя. Здесь купол мавзолея олицетворял собою тундук – первую полусферу, а двухтонный казан – вторую полусферу. Купол мавзолея (тундук), выступающий духовной полусферой, сопрягаясь с казаном – материальной полусферой, образует целостность, самодостаточность, т.е. сферу. «Именно эта сферичность и является основанием самодостаточности кочевой культуры кыргызов»¹.

Расширение внутреннего пространства Бооз-үй зависит от сопряжения двух полусфер тундук–казан. Здесь обе полусферы, образуя сферу, сферу лона, выступают женским началом. Бакан, олицетворяющий фаллос, является мужским началом (рис. 11).

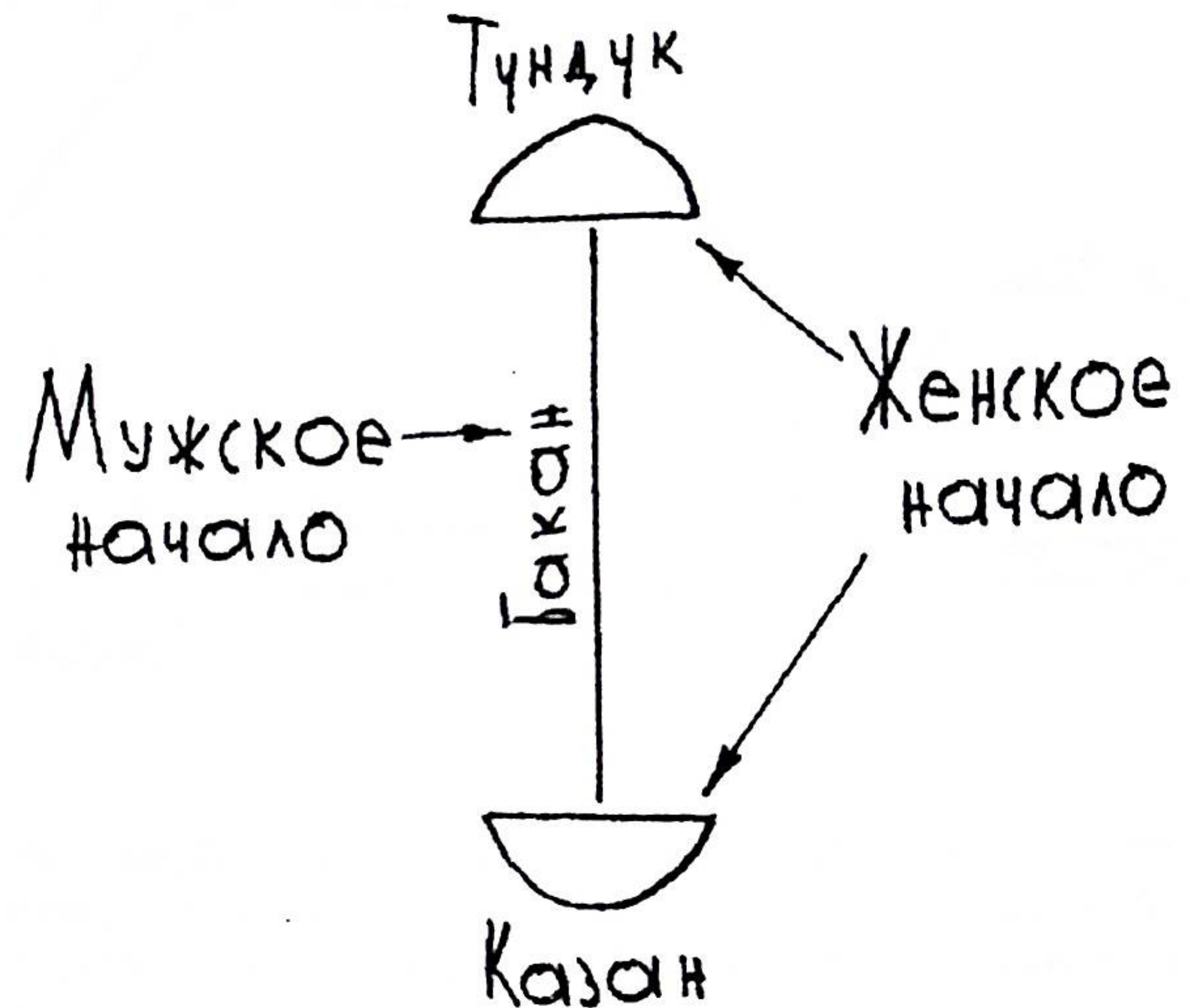


Рис. 11.

¹ Материалы Международной научно-практической конференции «Наука и образование в меняющемся мире». – Ч. II: Наука, образование и социальные проблемы общества. – Бишкек, 2000. – С. 125.

Бакан можно также связать с мужским семенем со спермой. Только рост семени расширяет внутреннее пространство, сферы лона. Отсюда пожелания молодым в день их бракосочетания «Түндүгүңөр бийик болсун». Соответствующее пожелание есть и у казахов. Их пожелание приведено в книге А. Шахановой «Шаңырагын биик болсын! – «Пусть будет высоко поднят шаңырак твоей юрты!» – благопожелание по поводу установки новой юрты, образования новой семьи»¹.

Чем выше түндүк, тем шире мир кыргыза-кочевника. Расширение духовного начала расширяет и материальное. Однако расширение материального начала автоматически не влечет к расширению духовного (рис. 12).

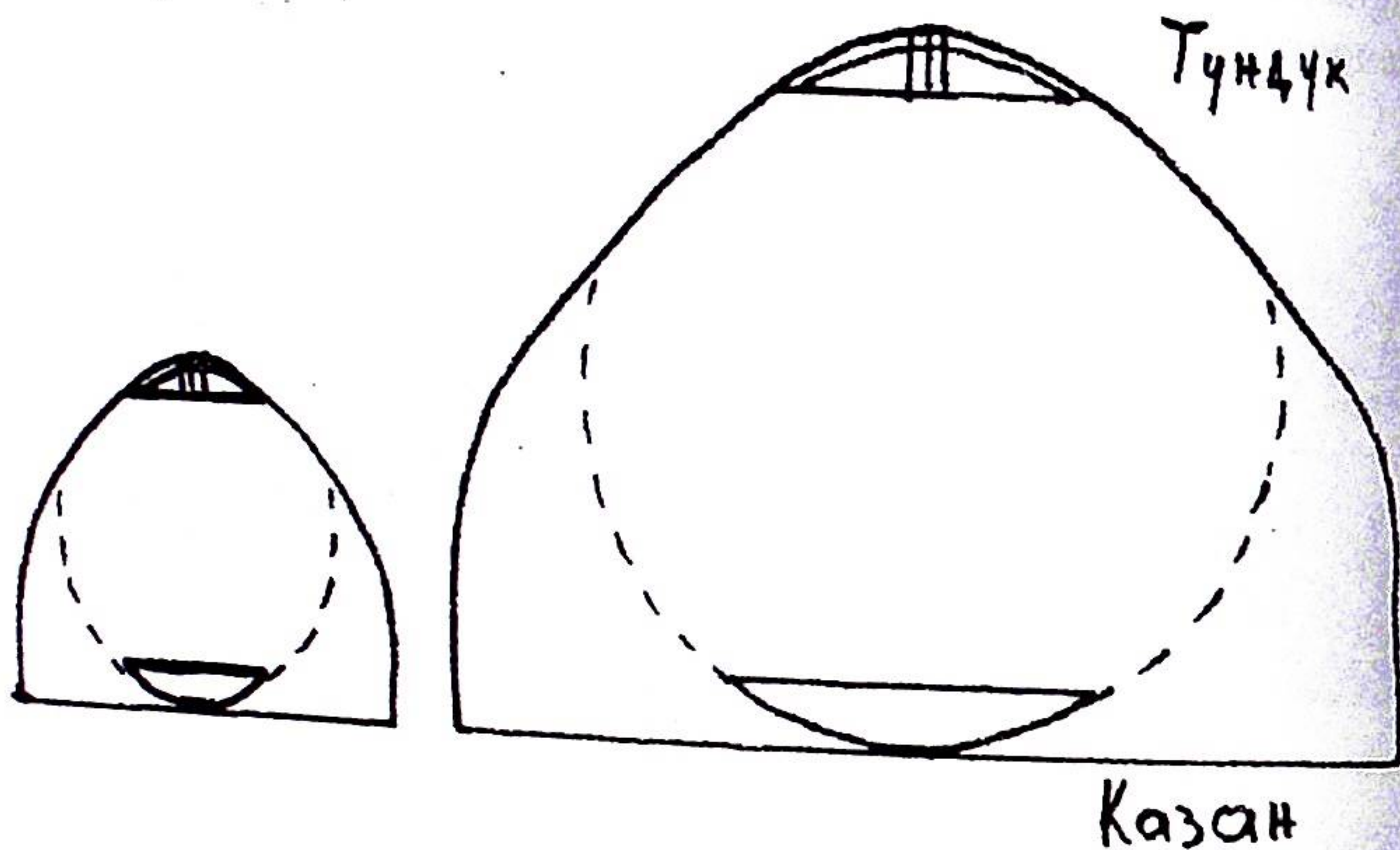


Рис. 12.

Самое лучшее благопожелание связано с түндүком, но и самое плохое, страшное проклятие тоже связано с ним. Антиподом положительного, позитивного благопожелания может быть проклятие – Түндүгүң түшсүн! – «Пусть түндүк твой упадет!». Об этом же, но в качестве констатации, казахское «Шаңгырагы ортасына тусті – «Шаңгырак упал на середину юрты» в значении

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – С. 32.

«разрушение дома, семьи», «уход благополучия», «несчастье»»¹. Этому соответствует кыргызское «түндүгү түшкүр» (рис. 13).

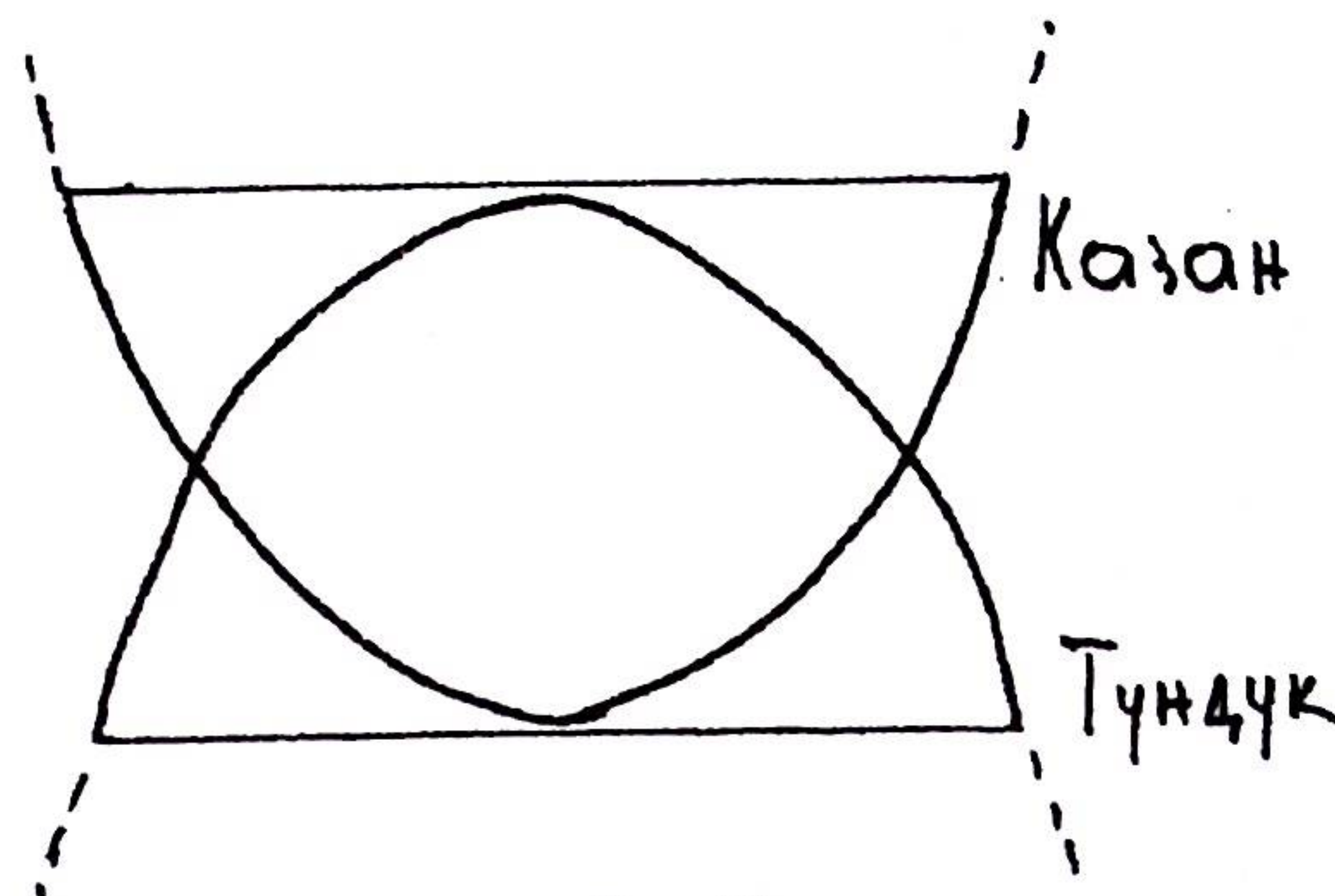


Рис. 13.

Разрушено внутреннее пространство Бооз-үй. Нет сферы – лона рождающего последователей и благодать. Следовательно, и нет будущего. Чтобы иметь будущее, необходимо восстановить соотношение внутренних полусфер түндүк–казан. Түшкөн түндүгүн кайра көтөрдү – «снова поднял упавший түндүк». У казахов «кулаган шаңырагын кайта көтөрді» – «снова поднял упавший шаңырак» в значении «снова женился, восстановил семью, хозяйство»².

Разрушение внутреннего пространства Бооз-үй связано с разрушением рождающей сферы – лона. Говоря точнее, это связано с разрушением женского начала. Преждевременная кончина жены считалась самым страшным несчастьем для кочевника евразийской зоны. Про такого человека говорили «үйү сынык», что означало «(его) Бооз-үй сломан». Видимо, с этим связано нежелание родителей выдавать свою дочь за вдовца. «У казахов считается унижением... если дочь его сватает вдовец. Такие же

¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – С. 24.

² Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – С. 24; см. Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка. – Алма-Ата, 1977 – С. 549.

нихи называются үй-сыных, т.е. ломаная кибитка, выражая понятие разоренности»¹.

О взаимосвязи Бооз-үй и женщины и их сакральности у карлуков пишет К. Шаниязов: «У карлуков считалось, что приобретенная при женитьбе юрта должна служить до конца жизни, юрту меняли только при повторной женитьбе. Иметь юрту — значит иметь жену. Поэтому, если хотели оскорбить карлука, говорили «үйинг күйсин» — «пусть сгорит твоя юрта!». Это относилось не к юрте, а в основном к жене хозяина, и в переносном смысле означало: «Пусть умрет твоя жена». Это считалось самым тяжелым в жизни карлука: от него уходит его опора — жена и, следовательно, у него не будет и юрты. При повторной женитьбе устанавливали новую юрту, но ее покров (войлок) не принято было делать белым, как при первой женитьбе, а серым или темно-серым. Но если богатые карлуки женились во второй и третий раз и *все жены были живы* (курсив — С.А.), то для каждой из них устанавливали ак үй (белую юрту), а в случае женитьбы на вдове или после смерти одной из жен новая юрта покрывалась серой или темно-серой кошмой»².

Восстановление, т.е. поднятие тундука, осуществляется с помощью бакана (мужское начала), т.е. мужчина может возродить свой очаг (очок) женившись повторно.

Разрушение внутреннего пространства Бооз-үй возможно и при кончине кормильца. Вот что об этом пишет Ч.Ч. Валиханов: «если человек умрет в походе, то весь отряд, подъезжая к аулу, с криком «ой баурум» (о мой родственник, баурум (букв.: моя печень)) устремляется на юрту и начинает стрелять, колоть копьями и рубить дерево юрты (босоги — косяки)»³. Ломают косяк — то, что связано с мужским началом. Из этого можно предположить, что ломают не только косяк, но и бакан. Ломают то, что было истоком образования внутреннего пространства Бооз-үй.

¹ Алтынсарин М. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбы у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. — Алма-Ата, 1976. — Т. II. — С. 25.

² Шаниязов К. Узбеки-карлуки. — Ташкент: Наука, 1964. — С. 97.

³ Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. — С. 229.

Как тундук без бакана не в состоянии подняться, так и женщина не в состоянии без мужа образовать полноценную семью, поэтому она выходит замуж по традиции за брата либо за близкого родственника усопшего.

Видимо, не зря слово «супруги» в кыргызском означено словом «жубай» и состоит из двух слов — «жуб» (парный) и «ай» (луна, месяц): В данном словосочетании ай используется в смысле месяц. Жубай одна из пары месяца.

Итак, внутренняя организация пространства Бооз-үй говорит о многом. Например, о том, что оно соответствует одушевленности жилища кыргыза-кочевника, которое рождает кыргыза-кочевника. И в силу этого своего качества оно действительно является не боз-үй, а Бооз-үй, т.е. жилище-лоно, жилище-святость. Жилище одухотворенное и как одухотворенное способно рождать одухотворенных людей.

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Традиционная система менталитета и культуры: этапы развития

Выяснение онтологических оснований кыргызской культуры, предпринятое в первой главе, несомненно накладывает отпечаток на существо определения современного состояния кыргызской культуры, которое и представляет некоторый симбиоз сохранившихся реально и на уровне подсознания истоков бытия и одновременно новых веяний в собственном самообозначении кыргызов в контексте существующих тенденций развития. В этом смысле данная глава нацелена не только на ретрансляцию имеющегося опыта жизнедеятельности и культуры, но и на отражение взаимосвязи традиционного и современного, поскольку именно такой диалектический подход к анализу сложившейся социокультурной ситуации позволяет обнаружить объективные моменты динамики развития.

Основные тенденции развития бытия современности – это неумолимый процесс глобализации, представляющий собой объективный факт истории современности, и процессы национально-культурной идентификации сложившихся и продолжающихся формироваться народов и государств. Это два взаимосвязанных и взаимозависимых процесса, поскольку само явление глобализации провоцирует системы культуры и их носителей – государства – не просто реализовывать себя, а достигать определенного пика в своем самовыражении, ибо в период глобальных трансформаций бытия только сильные культуры и государства смогут самообозначить себя и влиться в единый процесс глобального развития. В связи с этим в настоящем на-

блюдается национально-цивилизационное возрождение, отражающееся в актуализации специфики образа мышления и системы ценностей. Поэтому, исследуя современную социокультурную ситуацию, сложившуюся в Центральноазиатском регионе и конкретно в одной из ветвей этого типа культуры, невозможно не затронуть существо проявления глобализации, ее влияние на систему кыргызской культуры. Глобализация как тенденция развития человечества была обозначена относительно недавно, в соответствии с чем анализ системы кыргызской культуры целесообразнее начинать много раньше, с эпохи существования кочевой цивилизации, сформировавшей кыргызскую культуру.

В этом отношении имеет смысл выделить следующие наиболее судьбоносные, основные этапы в формировании системы кыргызской культуры, обусловившие некоторую преемственность в развитии: первый этап – развитие в системе кочевой культуры, предопределившей становление номадической цивилизации; второй – существование в единой системе советской культуры, транслирующей совершенно иной тип культурного бытия; третий – реформирование системы культуры в контексте социокультурного взрыва конца XX века, возникновение суверенитета, нашедшего свое отображение в изменении облика национальной культуры, и наступление эпохи глобализации. Выделенные периоды развития кыргызской культуры мыслятся наиболее значительными в самообозначении и самореализации, детерминирующими кардинальные изменения как внутренней, так и внешней системы культуры и в то же время проецирующими единую межпоколенную связь культуры. На протяжении каждого этапа осуществлялась преемственная нить развития: и понятие, и проблемы идентичности раскрывались в соответствии со спецификой исторической эпохи.

В данной главе не имеет смысла вновь скрупулезно анализировать систему кочевой культуры, поскольку в первой главе были исследованы онтологические основания кыргызской культуры, позволяющие раскрыть феномен самонаправленности культуры кыргызов как уникальной системы, обладающей индивидуальным видением мира и способом бытия. Здесь же видится

возможным и необходимым подчеркнуть архетипичность номадической цивилизации в плане исторического формирования кыргызской культуры как одной из ее ветвей. Согласно историческим источникам Центр Азии явился средоточием особого рода цивилизации – номадической. Номадическая цивилизация проявляет определенную систему культуры, отражающую специфический образ мышления, предопределивший формирование особой инвариантной модели культуры. В этой связи образ мышления выполняет стратегическую роль, стимулируя особенности восприятия единого бытия и их проявления в системе культуры. Соответственно специфика культуры кыргызов рассматривается через обозначение специфики культуры мышления как детерминанты формирования инвариантной системы культуры. Через определение культуры мышления обосновывается методология исследования феномена кыргызской культуры в проекции исторических эпох, вносящих свою индивидуальную лепту в раскрутку древнего наследия номадизма как предтечи многих современных национальных культур Центральной Азии, включая кыргызскую. Данный тезис позволяет воссоздать преемственность кочевой культуры в преломлении кыргызов. Тип мышления кочевников целостен, историчен, обладает индивидуальным критерием ценностей, благодаря чему проецирует мир в своей уникальной системе культуры.

В истории и философии на протяжении веков номадическую цивилизацию либо игнорировали, либо считали ее застывшей. В этом случае отмечается солидарность и восточных, и западных мыслителей. К примеру, А. Тойнби говорит об исторической обреченности номадизма, о тупиковом характере этой ветви истории. Застывшая цивилизация номадизма обнаруживает, по мнению Тойнби, статичность своего существования, бездуховность, без которой невозможно говорить о культуре¹. Более современные исследователи также негативно отражают феномен номадизма. «Кочевой народ не может определить себя ни в городах, ни в храмах, ни в письменности... Это народы-

¹ *Toynbee A. Civilization on Trial. – New York, Oxford Univ. Press., 1948. – P. 263.*

ферменты, движущиеся в порах истории. Они – орган и орудие развития исторического движения. Но сами почти не развиваются, именно потому, что их движение уходит в пространство, а не во время»¹.

Такое негативное признание сути кочевой культуры со стороны западных исследователей поддерживается и представителями восточной культуры. «Для процветания наук и искусств первым необходимым условием является оседлый образ жизни человеческого общества. Богатая культура невозможна в обществе кочевников, в котором люди ведут борьбу за существование»². Подобные взгляды на существование номадической цивилизации³, положившей начало своеобразию кочевой культуры, царили в научных изысканиях довольно длительное время, что свидетельствует о трагедии номадизма в истории человеческой цивилизации и его символической представленности на уровне подсознательного существования как одной из форм реализации специфики человеческого мышления. Однако история представляет собой загадку, способствуя как забвению, так и внезапному озарению. Неслучайно человеческая память время от времени подвержена некоторым всплескам, и именно в такие моменты происходит проникновение в забытые пласты исторического бытия и их реставрация, что можно проиллюстрировать и на примере возрождения интереса к феномену номадизма и сущности кочевой культуры.

Конец XX века ознаменовался глобальным социокультурным взрывом, принесшим разрушения духовной сути бытия и самого человека и кризис общественного развития. Вместе с тем история дала шанс Центральной Азии для воссоздания, обретения себя в эпоху всемирной современной цивилизации. Возник всплеск в собственном осознании и появились новые разработки

¹ *Гачев Г.Д. Национальные образы мира. – М., 1988. – С. 61.*

² *Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1966. – С. 11.*

³ *Гачев Г.Д. Национальные образы мира. – М., 1988; Масальский В.И. Туркестанский край. Россия. Полное описание нашего отечества. – СПб., 1913. – Т. 19; Ратцель Ф. Земля и жизнь. Сравнительное земледелие. – СПб., 1896. – Т. 2.*

относительно специфики Центральной Азии, основанные на данных этнологии и историко-этнографических источников¹. Основной акцент в исследованиях делается на специфике традиционной системы мышления, обусловившей своеобразие менталитета. Следовательно, имеет смысл обратиться к феномену традиционного кочевого мышления, обусловившему уникальность культуры номадов.

Традиционное мышление кочевников Центра Азии в своем самоопределении и саморазвитии подчинено главному принципу мировосприятия – **космичному ощущению** в своей Ойкумене. Благодаря кочевому образу жизни идея пути явилась основой жизнедеятельности. Путь соединяет человека и Вселенную, основными ориентирами постижения бытия выступают Земля и Небо. В данной связи необходимо отметить, что подобная транскрипция сути человеческого бытия в контексте природных критериев существовала и на Востоке, о чем свидетельствуют, например, исторические источники и философия Древнего Китая. Соответственно некоторая параллель, которая неизменно присутствует в определении и соотношении восточной и азиатской культур, несомненно говорит об определенном единстве истоков бытия, вместе с тем интерпретация идеи пути и критериев жизни наполняется особым смыслом в каждом отдель-

¹ Кочевники. Эстетика. – Алматы, 1993; *Акатаев С.О.* Мирозренческий синкретизм казахов. – Алматы, 1993; *Аширалиев Дж.А.* Методологические аспекты изучения номадической культуры. – Бишкек, 2008; *Бакиева Г.А.* Социальная память и современность. – Бишкек, 2000; *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. – М., Алматы, 1995; *Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана.* – Бишкек, 2005; *Орынбеков М.С.* Пред- философия протоказахов. – Алматы, 1994; *Орынбеков М.С.* Верования древнего Казахстана. – Алматы, 1997; *Сарыгулов Д.И.* XXI век в судьбе кочевников. – Бишкек, 2001; *Урманбетова Ж.К.* Культура кыргызов в проекции философии истории. – Бишкек, 1997; *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. – Алматы, 2002; *Худяков Ю.С.* Кыргызы на просторах Азии. – Бишкек, 1995; *Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности.* – М., 1981; *Этносоциальные процессы в Кыргызста-*

ном случае. Здесь принципиальное значение имеет способ жизнедеятельности: оседлый образ жизни восточных колыбелей культуры и совершенно иной, кочевой способ бытия Азии обусловили разноплановую насыщенность единых понятий человеческого существования. Именно поэтому космичность осязания и ощущения кочевников – это нечто иное, нежели подчиненность воли неба в восточной транскрипции. У кочевников космичность – это полноценная свобода человеческой сути, не затянута в рамки строгой иерархии общественных отношений Востока, это несколько иное понимание собственно себя (человека) в контексте гармонии природы как вселенной – праматери всего живого, включая самого человека. Такая космичность присутствовала в сознании только человека-номада, не обремененного жесткими канонами общественной структуры.

Категории Земли и Неба универсальны, они не имеют своих конкретных характеристик, поэтому они усиливали **созерцательность и умозрительность** мышления кочевников. Созерцательность предполагает богатое воображение, восполняющее пробелы в познании бытия. Человек обладал высокой и тонкой чувствительностью, благодаря которой неизменно и неизбежно ощущал свое единство с миром, природой. Созерцательность была способом понимания бытия, когда микромир (человек) и макромир (Вселенная) переливались друг в друга на уровне воображения. Мир рассматривался кочевником как безграничное, безличное и бесконечное пространство, безмерность и беспредельность которого пытался постичь человек и определить свое место в нем. Потребность в переменах доминировала в сознании кочевника, поскольку стабильные и тем самым вечные передвижения были формой существования и постижения мира, в связи с чем постоянство бытия понималось совершенно иначе, нежели в оседлой культуре. Постоянство в представлении и понимании кочевника заключалось в вечности круговорота мира и самого человека. Соответственно человек легко «входил» в новое, ощущая его как продолжение единого мира, существующего как безмерное пространство возможностей, некая гармония природного бытия. Именно поэтому **динамизм** – это элемент мировосприятия и впоследствии мировоззрения кочевого общества. В

данном случае динамизм как способ бытия западного человека и динамизм как свойство самоощущения кочевника несколько разнятся по наполненности смысловой нагрузкой. Динамизм западного человека вытекает из философии антропоцентризма, когда человек мыслит себя центром миробытия и соответственно стремится подчинить себе этот огромный мир природы. Динамизм же кочевника – это скорее способность идти в ногу с развитием природы, продиктованная изначальной гармонией природы и человека – ее порождения. Кочевник не противопоставляет себя миру, а живет по принципу единства сосуществования и соразвития, обуславливающего нетленную взаимосвязь человека и природы.

Созерцательность является выражением философичности мышления номадов. У номадов не была развита своя философская традиция, как на Востоке или Западе, нашедшая свое воплощение в философских трактатах и системах. Проявлением познавательной глубины кочевого мышления была чувственно-символическая форма восприятия мира, не нашедшая отражения в формировании философских школ и направлений, поскольку сам способ бытия способствовал развитию тонкой чувствительности в противовес аналитическому складу ума. Соответственно развивалась устная культура речи, долгие столетия не получавшая фиксации в письменных источниках. Этот уникальный феномен развития сознания отражался в культуре сложения эпосов как проявлении художественности мышления. Тем самым эпичность была еще одной характерной чертой древнего кочевого мышления, которая функционировала на одной параллели с космичностью, созерцательностью, динамизмом и т.д. Эпосы играли у номадов ту же роль, что и мифы у оседлых народов: они были истоком их духовной культуры, исторической формой мировоззрения на ранних этапах развития. Для эпосов характерен сплав реальности и ирреальности как отражение мифологичности сознания номадов, они предстают разнообразной интерпретацией единого нерасчлененного мира. Эпосы являются выражением целостности сознания, память же выступает критерием сохранения древней кочевой культуры. Эпос в кочевой культуре явился источником философских идей, которые оста-

лись на уровне подсознательно-мировоззренческих ориентиров бытия и только много позже получили возможность для своей фиксации и письменной реализации.

Космичность мироощущения кочевника предполагает особую природовосприимчивость (экологичность) мышления, когда природа мыслится в качестве дарующей жизнь первосилы и продолжения собственного «я» человека. Природа и человек сливаются в единое целое – это некая естественная гармония, где природа представляется земным воплощением величия Вселенной, а человек мыслится сыном Вселенной. Природа необыкновенно психологична в восприятии кочевника, поскольку проецирует нравственные принципы человеческого бытия: небо ассоциируется с вечностью; горы с мудростью и величием; вода с самой жизнью, ее источником. Природные ориентиры жизни доминировали в иерархии ценностных отношений. В этом отношении можно утверждать, что принципы кочевого бытия были нерелигиозны по внутренней сути и для познания истины жизни кочевник не стремился прибегнуть к чему-то сверхъестественному, он исходил из очевидной данности, тем самым долгое время язычество превалировало в сознании кочевника и осмыслении окружающего мира, что ни в коем случае не способствовало центрированию традиционной формы религии, да и впоследствии, после официального принятия ислама язычество как феномен мышления не исчезло полностью, а скорее растворилось на уровне подсознания. Именно поэтому и в современной истории культуры кыргызов мы находим отголоски языческой культуры как одного из проявлений традиционного мировосприятия.

Модель мира древних кочевников была основана на традиционном миропонимании, где пространство превалировало над временем. Соответственно пространственность является еще одной характерной чертой мышления. Сам мир воспринимался и понимался как одно единое, безмерное и безграничное пространство, полное неожиданностей и дарующее саму жизнь. Приоритет пространственных ориентиров в мировосприятии кочевого сознания не означал низведения временных критериев бытия до их полного отсутствия. Время понималось своеобразно, как циклическое, в отличие от линейного (принятого у оседлых народов).

Цикличность восприятия мира во времени определялась существованием природных циклов развития. Благодаря особой природо-восприимчивости кочевник переносил подобные циклы в процесс своей жизнедеятельности. Особое значение для человека имел двенадцатилетний цикл, символизируя собой определенный период физическо-физиологического и духовного роста, каждые двенадцать лет человек восходил на новую ступень собственного самопознания и самореализации. Вместе с этим время понималось как некий абсолют, оно синтезировало в себе прошлое, настоящее и будущее в историческом развитии, оно не воспринималось столь линейно, как у оседлых народов, для которых время служило критерием отсчета жизни по вертикали, у кочевников это была скорее горизонталь, вмещающая в себя единство временных модусов и в то же время их индивидуальную самопредставленность. С течением исторического развития, с переходом к оседлому образу жизни стала приниматься временная вертикаль в обозначении человеческого существования, однако архетипическое восприятие цикличности получило завуалированную символичность в детерминации тех же двенадцати лет.

Единство временных модусов находит проявление в уникальной черте номадического сознания — когда самосознание вырабатывается в результате постижения духа прошедших эпох прошлых поколений. Это не преемственность в смысле западной или восточной культуры, где каждое поколение связано с особым этапом истории. В отношении центральноазиатской культуры преемственность понималась как рядоположение своего «я» во взаимосвязи и традиции прошлых поколений. Это некое внутреннее родство духа, не теряющееся с течением исторического времени, а, напротив, усиливающееся ввиду своей постоянной культурной востребованности. Преемственность поколений обуславливается уровнем самосознания кочевника — его связи с традициями древней истории Центральной Азии. Кочевник придерживался норм бытия своих предков, соответственно традиционное мышление номадов является предельным основанием идущей от него преемственности культуры кочевого мышления.

Каждое поколение номадов проявляет очередную ступень в собственном самообозначении и степень развернутости принци-

пов понимания бытия, заложенных кочевым мировоззрением. Культ предков выступает духовно-символическим проводником в постижении тайн космического мироощущения. Тем самым предки — это и по сей день живой и нетленный символ историчности кочевого бытия, незнание которого приводит к трагедии в преемственности кочевой культуры. По историко-культурной традиции кочевник обязан знать семь поколений своих предков, это придает значимость существованию и выражает сопричастность истории. Преемственность поколений отражается в особой форме этнической памяти. Человек, не помнящий своих предков, есть человек без рода и племени, т.е. некий манкурт, не способный транслировать связующую нить поколений, тем самым выбивающийся из единой связки межпоколенной традиции. Память предков и есть связующая нить поколений, критерий глубины кочевого самосознания. Как отмечалось выше, своеобразие этнической памяти выражается в рядоположении себя (своего «я») со своими предками в отличие от временного критерия оседлой культуры. Вместо исторической вертикали развития оседлой цивилизации у номадов вновь находит отражение историческая горизонталь.

Еще одной сущностной характеристикой номадического центральноазиатского мышления является символичность. Само формирование этого уникального типа мышления приобрело значение символа. Образ жизни кочевников — постоянные передвижения, поглощения пространств способствовали процессу становления диалога между Востоком и Западом. Неслучайно в истории существования человечества кочевники слывут первыми «почтальонами» — носителями информации: «Вторжение кочевых народов из Центра Азии, достигших Китая, Индии и стран Запада, имело аналогичные последствия во всех трех областях. Кочевые народы завоевали государства великих культур древности, они привнесли в мир героическое и трагическое сознание...»¹. Таким образом, Центр Азии явился источником мировых контактов. Этот процесс способствовал самораскрытию ис-

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 46.

тории в развитии типов западного и восточного мышления, а центральноазиатское кочевое сознание сохранилось в виде символа вечного движения, источника взаимодействия оседлых культур, в реальности оставшегося за кулисами истории на долгое время, в результате чего в истории мировой культуры четко были сформированы культурологические стереотипы Востока и Запада как предельные основания, архетипы культурного бытия.

Такая историческая роль кочевого сознания обусловила его изначальную трагичность. В трагедии культуры Центральной Азии проявилась ее индивидуальная судьба — когда закладывались основания бытия номадическая цивилизация, обосновавшая идею пути как образ жизни, совершила первотолчок в диалоге Запада и Востока, а сама на долгие столетия осталась невидимой и непознанной. Соответственно основные критерии индивидуального типа мышления сохранились в символизированном виде, не имея возможности раскрыться в реальной истории человеческой цивилизации — это и есть трагедия кочевой культуры Центральной Азии и одновременно ее уникальность. Трагедию развития центральноазиатской культуры выразило, сохранило и донесло до настоящих времен эпическое героическое сознание, которое воплотило всю глубину, мощь и силу мышления кочевников. Именно эпическая ипостась позволила кочевому сознанию взойти на высоты осознания и осмысления сути бытия в художественном самовоплощении. Неслучайно, по мнению многих историков, философов, эпическое творчество кочевников служит критерием существования культуры, своеобразной формой отражения мыследеятельности.

Символичность как один из критериев существования проникла и в мир человеческих отношений: начало жизни ассоциировалось с образом определенного животного. Это было проявлением исторической памяти о некогда безраздельном единстве кочевника с природой. Данная основополагающая черта кочевого мышления получила своеобразную трактовку в культурах Востока и Запада в соответствии с присущими им стереотипами экологического мышления, однако в этих системах культуры подобная взаимосвязь природного и человеческого мыслилась более опосредованно, поэтому символы животных сохранились в гераль-

дической культуре. Кочевая же культура предполагала некое существование человека и животных в рамках единого мира природы. Это было более жизненное родство детей природы.

Символичность мышления представлена и в образе предков (арбаков), которые долгое время были символами устойчивости бытия и преемственности поколений. Инстинкт самосохранения кочевников предопределил выработку культурной традиции в виде сохранения своеобразной формы этнической памяти, приобретшей с течением времени значение символа. Это способствовало сохранению архетипа номадического сознания у потомков центральноазиатской культуры на подсознательном уровне. Неслучайно в самые тяжелые периоды жизни номад осознанно или неосознанно взывал именно к духам предков — арбакам, прося благословения в тех или иных начинаниях или действиях. Эта традиция сохранилась и по сей день — в дни священных айттов (религиозных праздников) традиционно принято окроплять землю кровью животных и читать куран в честь духов усопших, отдавая дань культурно-национальной традиции.

Определенные характеристики традиционной системы номадического мышления детерминируют особую ментальность представителей Центральной Азии. В сопоставлении с историей развития Востока и Запада Центральная Азия в своей уникальной истории претерпевала периоды разорванности, поскольку традиция кочевой культуры не была сохранена в изначальной форме, онтологические основания культуры номадов кочевали из поколения в поколение в глубоко трансформированной и символической форме. Этот факт свидетельствует о том, что характеристики архетипа центральноазиатского мышления сохранились на подсознательном уровне, что проявляется в структуре многих национальных культур современной Центральной Азии, восходящих к древнетюркским племенам Центра Азии. Традиционное мировоззрение проявляет архетип мышления, из которого исходит существование центральноазиатской культуры, уникальной по своей сути, нашедшей свое отражение в различных ветвях единого ствола.

В соответствии с такой постановкой проблемы кыргызская культура мыслится одной из ветвей этого предельно исторично-

го в своем основании ствола центральноазиатской кочевой системы культуры. Поэтому все перечисленные свойства традиционного кочевого сознания, существующие на категориальном уровне, с той же глубиной и силой присущи и мышлению древних кыргызов, являющихся предками современных поколений. Традиционное миропонимание кыргызов восходит к феномену центральноазиатского образа мышления как целостного и предельно историчного в своей основе. Духовно-культурная целостность кыргызов являет собой индивидуальную транскрипцию центральноазиатской тюркской системы мышления, основанной на созерцательности как способе формирования отношения к миру. Основные характерные черты кочевого сознания отображены в системе кыргызского менталитета, вместе с тем необходимо отметить специфику кыргызской культуры как одной из ветвей архетипа центральноазиатского номадического сознания: какие-то из основополагающих принципов бытия кочевого общества получают большую востребованность в системе кыргызского миропредставления, какие-то отходят на второй план. Склад мышления отдельной нации основывается и развивается сообразно своеобразию истории культуры, социальных взаимосвязей – все эти моменты в совокупности образуют кыргызский образ мира как стимул к созданию своей инвариантной модели культуры¹.

В системе кыргызского мировосприятия созерцательность также предполагает не анализ бытия, а чувствование его, что

¹ *Абрамзон С.М.* Кыргызы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1990; *Айтбаев А.А.* Менталитет кыргызского народа: теория и практика. – Бишкек, 2006; *Айтматов Ч.* Национальное и глобальное в культуре. Единство и разнообразие культур // *Центральная Азия и культура мира.* – Бишкек, 1997. – № 2–3; *Акмолдоева Ш.Б.* Духовный мир древних кыргызов. – Бишкек, 1998; *Базарбаев Ш.Б.* Кыргыз маданиятынын өнүгүү диалектикасы. – Ош, 2001; *Жоробекова Э.Ж., Токтосунова А.И., Токтосунова Г.И.* Наследие кыргызов в контексте культурного разнообразия или Горный оазис на Великом Шелковом пути. – Бишкек, 2008; *Жусупов К.* Байыркынын издери. – Бишкек, 2001; *Молдобаев И.Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек, 1995.

обусловило сохранение природной чистоты духовных ценностей. Специфика традиционного кыргызского образа мира также проявляется в неординарном соотношении пространства и времени: мышление кыргыза в большей степени пространственно в восприятии и ориентирах развития бытия. При погружении в глубь истории временные границы растворяются, остается лишь вечность пространства. Природные ориентиры жизни доминировали в иерархии ценностных отношений кыргызов. Бытийственный смысл Неба (Тенгри) обуславливает его высший статус в системе культов. Небо несет ответственность за судьбу тюрка как создатель духовной бесконечности. Тенгрианство выступает народной философией древних тюрков, явившихся предками современных кыргызов. Материально-вещественным воплощением пространственности мышления кочевника и его поклонения Небу явилось кыргызское жилище – боз үй – обитель повседневного существования, символ материальной культуры, соединяющей в себе смысл Миров-Космоса.

Символичность как специфичная характеристика мышления также изначально присуща менталитету кыргызов. Родоплеменные отношения очень сильно запечатлены в сознании кыргызов, обуславливая единство рода. Соответственно трайбализм как черта традиционного мышления функционирует и передается из поколения в поколение, изначально представляя собой положительный момент в сосуществовании, и лишь впоследствии трансформированный и обусловивший некоторый негатив в отражении общественных связей социальной структуры. Культ предков выступает духовно-символическим проводником в постижении тайн истории культуры. Межличностные отношения играли существенную роль в формировании общества. Преемственность поколений отражается в своеобразии этнической памяти. Вместе с тем мышление кочевника-кыргыза конкретно и нерелигиозно, поскольку пространственность позволяет улавливать месторасположение объектов в пространстве. Элементы природного мира формируют конкретные образы, через призму которых идет диалог с миром – Вселенной. Глубокое чувствование природы позволяет понять и принять ее такой, какая она есть, и для объяснения ее тайн кыргыз-кочевник не прибегает к

силе чего-то сверхъестественного. Непонятное в постижении бытия восполнялось интуитивным домысливанием целостности мира. Развитию интуитивности способствовали созерцательность и умозрительность.

Подобно своему архетипу, трагедию развития кыргызской культуры выразило, сохранило и донесло до настоящих времен эпическое героическое сознание, оперирующее гиперболическими приемами для усиления содержащихся в нем идей этнического единства. В цикле эпических преданий главное место отводится «Манасу», где запечатлены мировоззренчески-философские мысли о сути кочевой истории и месте в ней кыргызских племен. «Манас» и есть народная философия, постигающая смысл бытия через призму национального восприятия. Эпос является наиболее универсальным источником кыргызской культуры мышления. Трилогия «Манас», «Семетей», «Сейтек» дополняется целой системой малых эпосов, каждый из которых раскрывал тот или иной аспект жизни и черты характера кыргызов: «Жаныл-Мырза», «Кожожаш», «Эр-Табылды», «Олджобай и Кишимжан», «Курманбек» – это неполный перечень так называемых малых эпосов, вошедших в сокровищницу кыргызского фольклора как примеры уникального художественного творчества.

Психический склад мышления был заложен предками-кочевниками, выработавшими с течением исторического времени традицию ментальности, которая играет определяющую роль в формировании национального характера. Соответственно традиционное мышление имеет основополагающую значимость в становлении национального самосознания. Совершенствование культуры мышления достигается при постоянном развитии нации, общества, фиксирующих различные этапы истории.

Особенности исторического развития Центральной Азии обусловили резкие смены парадигм мышления: переориентация кочевого образа жизни с течением исторического времени на оседлый предопределила сильнейшие изменения в сфере культурного бытия – этот внутренний кризис культуры вызвал кардинальные сдвиги всей культурной системы. Адаптация основополагающих критериев кочевого бытия и культуры к оседлому

образу жизни обусловила коренную трансформацию черт и характеристик мышления, что естественным образом сказалось на существе традиций как резонатора преемственной нити. В этом смысле с переходом к оседлому образу жизни система кыргызской культуры претерпела сильнейшие изменения, ценности кочевой культуры были переосмыслены, но наиболее функциональные остались главенствовать в сознании кыргызов. Этот естественный процесс осознания себя в условиях нового способа жизнедеятельности обусловил взаимообогащение кочевых и оседлых принципов миропонимания, что выразилось в синкретизме мышления, объединяющего характеристики мышления двух предельно самостоятельных способов мировидения и жизнепонимания. Такое сочетание свойств в прошлом предельно противоположных способов бытия обусловило некоторую противоречивость в осмыслении как внутреннего существа культуры, так и внешнего самопроявления, что нашло свое теоретическое обоснование в феномене трагедии культуры как отражении резких поворотов истории в собственном самообозначении и самопредставлении в ряду других систем культуры.

Таким образом, анализ проблем кыргызской культуры и общества в ракурсе современности позволяет говорить о трагедии кыргызской культуры, которая раскрывается по различным ипостасям сознания, одна из которых касается трагедии национально-духовного выражения сознания – к концу XX века сложился образ нации, не осознающей предельные основания собственной культуры. Этому способствовало длительное молчание об исторической и духовно-культурной роли Центральной Азии в ходе цивилизационного развития. Кыргызская культура, как уже неоднократно отмечалось, является ветвью центральноазиатского образа мышления, соответственно архетип сохранялся на уровне подсознания, не имея выход на уровень национального самосознания. До конца XX столетия Кыргызстан представлял собой симбиоз культурных элементов Востока и Запада, поэтому архетип Центральной Азии не имел реальной яркой представленности в этой системе ценностей. Такая противоречивость в собственном самоопределении не позволяла не только подчеркнуть, но и до конца осознать уникальность собст-

венной культуры, внутренняя составляющая находилась в подчинении внешней, что объективным образом не способствовало усилению своего «я» и в качестве логического следствия кыргызская культура не воспринималась как самостоятельная, само-достаточная целостность, а выступала лишь в роли одного момента в единой системе среднеазиатской культуры. Результатом этого был недостаточно развитый уровень национального самосознания, без которого невозможно было поднимать значимость национальной культуры. Многие национальные традиции, представляющие существо духовного, были задвинуты очень глубоко и далеко в сознании современного кыргыза — потомка древних кочевников.

В настоящее время, после провозглашения Кыргызстаном суверенитета пошел процесс осознания исторических корней, к которым восходит система традиционного древнекыргызского образа мышления. Этот процесс выявил противоречивые моменты в самоопределении кыргызской культуры, вместе с тем необходимо отметить, что обозначенные моменты мыслятся естественными в контексте общего кризиса социокультурной реальности современности. В этой связи развитию национальной культуры способствует диалогический монолог между историческим прошлым и современным состоянием культуры и общества. Это процесс восстановления исконных принципов мироощущения, однако необходимо учитывать момент историчности: ценности прошлых эпох истории культуры невосстановимы в полном объеме — это объективный процесс развития. В связи с этим реанимируя традиционную систему мышления, необходимо актуализировать критерий функциональности — что из изначальных истоков культуры и мышления является основополагающим и тем самым актуальным на все времена, без чего мы не можем говорить об уникальности и глубокой специфичности образа мышления кыргызов и что собственно имеет возможность и тенденцию к трансформации в связи с естественным историческим ходом развития. Такой подход очень существенен, поскольку акцентирует внимание на диалектичности как истории развития человечества, в контексте которого существует и обозначивает себя тот или иной народ, так и культуры в различ-

ных формах и вариантах ее самопроявления. Это позволяет не просто возродить исторические ценности, но и представить их в качестве инвариантной модели культуры, способной выдержать веяния исторического времени и обозначить «я» кыргызской культуры.

Второй аспект трагедии кыргызской культуры проявляется в социальном развитии, что роднит Кыргызстан с другими суверенными государствами. Существование в эпоху социалистического периода, который являет собой второй значительный период в истории развития кыргызской культуры как составной части системы единой советской культуры, наряду с позитивными моментами, отражало факт социокультурной изолированности и подчиненности в определении собственных ориентиров бытия. Национальный стереотип мышления сводился исключительно к внешним проявлениям своеобразия, не затрагивающим внутреннюю целостность и самодостаточность. Архетип кочевнического сознания был сохранен исключительно на подсознательном уровне. Объективности ради необходимо отметить, что в социальном плане в развитии среднеазиатских республик, в состав которых входила и Кыргызская Республика, было больше позитива, нежели в национально-духовном развитии. Однако в данном случае речь идет об абсолютизации идеологической составляющей, диктующей строго определенные и тем самым ограниченные рамки в самообозначении и самопредставлении кыргыза в контексте национальной принадлежности. В контексте существования в бытии Союза социальный фактор превалировал над национальным, находящимся в некотором подчинении идеологии. В данном понимании тесным образом переплетаются позитивные и негативные моменты, поскольку можно с уверенностью утверждать, что сила идеологии позволила набрать обороты мощи советского государства, что несомненно позитивным образом сказывалось и на существовании кыргызской культуры. Вместе с тем духовно-национальный фактор, являющийся стратегическим центром формирования и существования отдельной системы культуры, не имел возможности полностью раскрыться вследствие доминанты определенных единых социальных клише, соответственно с этой точки зрения та же идеология играла

противоположную роль в обозначении и представлении той же системы кыргызской культуры. Соответственно диалектический подход и заключается в возможности проставления акцентов в отражении самого существа и исторических вех в самопредставленности системы культуры, в данном случае — кыргызской.

Период социализма внес существенные коррективы в функционирование традиционной культуры. Идеология социализма с образом советского человека и социалистической культуры доминировала в определении систем национальной культуры, тем более в социальном ракурсе самопредставления. Культура наций была сведена к системе бытовых обычаев и обрядов. Уровень национального самосознания был невысок, поскольку на первый план было выдвинуто исследование категории «советский народ» как единой, новой исторической общности. Национальное самосознание кыргызов претерпело состояние притупленности, неосознанности своей индивидуальности в общем ряду советских республик. Кыргыз был растворен в общем понятии «советский человек», происходил процесс отчуждения от исконно историчных принципов миропонимания. Это и есть свидетельство трагедии социально-национального развития, когда кыргызская ментальность не была востребована. Самих представителей кыргызской нации в этой ситуации условно можно было разделить на две категории: одни, в основном представители интеллигенции, были ориентированы на самореализацию в русле русификации, что естественным образом сказалось на образе мышления, игнорировании кыргызского языка и некоторых кыргызских традиций; другие — это кыргызы, проживающие в селах, сохраняющие национальный колорит и в стиле мышления и поведения, и в приверженности национальным обычаям и языку, однако они представляли наиболее консервативный слой, лишенный доступа к цивилизационным ценностям мировой культуры. Тем самым можно говорить о неравномерности развития как в социальном отношении, так и духовно-национальном сохранении потенциала традиционной культуры.

Вступление в период советской эпохи развития обусловило переориентацию кочевого образа мышления на азиатский вариант сплава восточных и некоторых западных характеристик соз-

нания. Изначально традиционное мировоззрение полностью утрачено не было, определенные моменты сохранились в виде национальных традиций и обрядов, однако основной критерий кочевого мировосприятия был задвинут на уровень подсознательности. Ориентация была сделана на восприятие и развитие принципов оседлой культуры. В результате сложился образ нации, не осознающей предельных оснований собственной культуры. Национальный стереотип был сведен к внешним характеристикам, что привело к разрушению внутренней целостности кыргызов. На мировой арене кыргыз был представлен как советский человек с определенным набором идеологических установок. Историко-этнографические источники истории кыргызов были недоступны, соответственно национальное самосознание было на низком уровне. Наиболее негативное свидетельство положения национальной культуры заключалось в постепенном забвении национального кыргызского языка, поскольку официальным статусом обладал только русский язык. Благодаря русскому языку был обеспечен выход на уровень мировой культуры, вместе с тем незнание собственного языка детерминировало разрушение внутренней системы кыргызской культуры и менталитета. Мышление советского человека (кыргыза в частности) было нивелировано в плане этнических истоков и приобщенности к религиозной культуре.

В этой ситуации можно говорить о некоторой разорванности этносоциальной памяти, которая выступает регулирующим критерием в развитии определенной нации, находящей свое отражение в уровне общественной системы. Вместе с этим очень сильное основание имела гражданская идентичность, поскольку в сознании любого представителя советского государства очень крепко сидело осознание себя как гражданина великой родины — Советского Союза, и эта доминанта объективно заглушала другие компоненты идентичности, в частности — этническую. В этой связи целесообразно выразить мысль о диалектике социального и национального в системе кыргызской культуры. Синтез этих составляющих породил феномен кыргызской советской культуры, т.е. идеологические моменты были вплетены в ткань национальной культуры, без этого невозможно было самопред-

ставление кыргызской культуры в едином ряду советских республик. Тем самым в чем-то кыргызская культура выигрывала, а в чем-то неминуемо проигрывала: она, как и все ветви советской системы, имела доступ к ценностям мировой культуры, что несомненно обогащало ее существо, но при этом собственная самореализация была ограничена определенными идеологическими клише, не позволяющими в полной мере воспроизводить исконно традиционные проявления этнокультуры, соответственно некоторые моменты кочевого сознания и кочевой культуры неминуемо нивелировались в большом идеологическом котле единой советской культуры. Наряду с развитием различных видов профессиональной культуры, обусловивших скачок в развитии, не находили своей актуализации, а тем самым и реализации некоторые виды традиционного кочевого творчества, обладающие значимостью в пределах индивидуальной системы культуры, что объективно приводило к их забвению. Здесь и проявляется критерий функциональности национальных ценностей, часть из которых естественным образом выпадает из стратегической традиционной канвы. Тем не менее данный этап в развитии кыргызской культуры представляется значительным в контексте самопредставленности. Есть существенная разница между периодом кочевого бытия, выступающего архетипом в становлении кыргызской культуры, и соответственно периодом социалистического бытия, олицетворяющим собой не просто развитие в контексте оседлости, а скорее, существование в единой огромной советской системе, оказывающей влияние на отношения в процессе взаимодействия мировых культур. Столь существенное отличие в качественном развитии культуры накладывает отпечаток на сам образ культуры, формируемый из поколения в поколение в ракурсе преемственной нити развития.

Следующий резкий скачок в традиционной системе культуры связан с обретением Кыргызстаном суверенитета. Этот процесс породил кризис в собственном самоопределении, выразившийся в двух тенденциях: безудержном **возрождении принципов традиционной системы мышления** и слепом **подражании нормам западной культуры** и общества и **стереотипам универсальных ценностей**. В этой связи актуализируется третья

ипостась трагедии кыргызской культуры, которая раскрывает **сущность глобального сознания** в начале нового XXI века. И национальное, и социальное развитие синтезируются при постановке проблемы глобального личностного сознания. Выдвинув глобализацию в качестве современной тенденции бытия, история обозначила свой вызов и уже от каждой национально-культурной системы зависит, насколько быстро она адаптируется к современным условиям и какой ответ она даст. В данном случае традиционная система мышления подвергается существенной трансформации. Проблема культурной идентичности в период глобального развития предполагает конкретный анализ существующей системы мышления с внесением корректив рационального характера. Соотношение универсальных и национально-духовных ценностей отражает адаптацию культуры, государства в период глобализации. Здесь же остро встает проблема диалога как парадигмы мышления современной эпохи, которая преломляется в бытии культур и обществ¹. Процесс суверенизации заново поднял проблему возрождения центральноазиатского архетипа культуры. Центральная Азия как единый территориальный и геополитический регион проявила себя в саморазвитии республик. На республиканском уровне возникли тенденции реинтерпретации прошлого социокультурного опыта. Акцент в исследованиях ставится на изучении специфики менталитета. Всплеск национального самосознания способствует самовозрождению ценностей традиционной культуры. Параллельно находит отражение другая тенденция развития: процесс глобализации стимулирует проникновение в структуры национальных культур и абсолютизацию так называемых универсальных ценностей.

Первая тенденция, порожденная процессами суверенитета, является закономерной реакцией на длительное молчание об истоках традиционной культуры. Осознание исторических корней

¹ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. – М., 1991; Каган М. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Онтология диалога. – СПб., 2002. – № 12; Хатами С.М. Диалог цивилизаций – путь к взаимопониманию и сотрудничеству // Персия. Издание Культурного центра при посольстве Исламской Республики Иран в РФ. – 2000. – № 3.

позволяет развивать национальную культуру, возрождение которой дает толчок к дальнейшему развитию. Однако полностью восстановить традиционную систему мышления невозможно и недопустимо, поскольку каждая историческая эпоха предъявляет свои критерии восприятия бытия. Соответственно не все нормы исконно традиционного национального характера востребованы сейчас, некоторые из них не выдерживают критерия времени. Вместе с тем некоторые полузабытые черты архетипа мышления, напротив, очень актуальны в связи с постановкой проблемы культурной идентичности. Соответственно процесс возрождения исторических корней, фигурирующих на уровне архетипов мышления и культуры, также диалектичен, поскольку одновременно дает толчок к реинтерпретации духовно-культурного наследия, и тем самым современная культура находит подпитку в историческом предании-наследии и в то же время предполагает анализ бытия в контексте прошлого, настоящего и будущего, т.е. актуализируя архетипы, ориентирует на современное их прочтение, а не воссоздание в полном объеме исторического прошлого, отошедшего в лету истории.

Вторая тенденция отражает процесс адаптации культуры, общества в XXI веке, характеризующегося процессом глобализации цивилизационных норм бытия. Современная ситуация характеризуется сменой типов цивилизационного развития, что влечет массу противоречий, пересечения различных направлений социальности; многополярностью мира, когда геополитические переделы вносят существенные коррективы в восприятие мира, происходит столкновение интересов политических сил, что приводит к раздробленности бытия. В этой связи возникает потребность в понимании основ мира в контексте глобального развития. За последние полтора десятилетия конца XX – начала XXI века феномен глобализации стал не просто актуальным и популярным в употреблении, а доминирующим в определении существа эпохи, образа жизни и культуры мышления, что обусловило судьбоносность данного термина.

Целесообразно отметить многофункциональность термина «глобализация», находящего свою значимость, отражение и востребованность в различных областях науки и бытия, в данном

же случае роль философии заключается в интерпретации феномена с точки зрения его сущностной значимости: в этом смысле на первый план выступает проблема универсализации человеческих ценностей и ее проекция в мире социокультурной реальности. Соответственно феномен глобализации носит синтезированный характер, обладая теоретико-методологической значимостью и функциональностью в социально-практическом отношении. Используемая в обосновании проблем бытия концепция устойчивого развития нацелена на отражение приоритета сущности человека, соответственно выработка социальной политики государства должна идти в русле концепции устойчивого развития как наиболее функциональной и объективной за последние десятилетия. Данная концепция выступает как система теоретических идей, соответственно как попытка определения мировоззрения новой зарождающейся формы организации мирового сообщества, однако второе десятилетие после ее провозглашения не отражает особых изменений в подходе к осознанию и решению социокультурных проблем современности. Все это говорит о необходимости и значимости соотношения идеальной модели и реальности, т.е. есть смысл помнить о том, что любая теория имеет тенденцию к идеализации исследуемых и объясняемых процессов развития, тем самым она не должна быть абсолютизирована, а лишь рассматриваться в качестве одного из путей формирования гипотез теоретического объяснения развития. Только в этом случае сохранится баланс теоретического и практического, а противоречия, возникающие при интерпретации проблем современности, будут иметь тенденцию к саморазрешению в контексте реального развития.

В сложившейся социокультурной ситуации наибольшую значимость в отражении существа эпохи и бытия человека представляет противоречивость сосуществования процесса глобализации и принявшего обостренный характер выражения феномена культурной идентификации. Парадокс конца XX века в виде сопряженности двух тенденций развития бытия через необходимость самоопределения личности, нации, общества, государства и процесса глобализации социокультурных трансформаций продолжает доминировать в социальном бытии начала XXI века.

Глобализация вызывает интерес и как теоретическая проблема, и как проявление социокультурной реальности, вместе с тем понятие глобализации порождает массу интерпретаций и противоречий¹. Рассмотрение глобализации как теоретической проблемы предполагается в контексте «современности»: и как проявлении свободы выбора, где главенствующую роль играет культурно-исторический контекст, обуславливающий специфику принятия вызова истории; и как совокупности жестких стандартов-императивов, несоблюдение которых означает невписанность в тенденцию развития цивилизованности. Современность проецирует глобальность принципов цивилизованности как обладающих масштабностью и общезначимой функциональностью. Вызов истории проявляется в предъявлении универсальных норм бытия как отражения глобальной фазы развития. Факторы глобализации: экономическая интеграция, процессы политической взаимозависимости и культурные стандарты имеют как позитивное, так и негативное проявление. Как замечает один из исследователей феномена глобализации: «Прошло немного лет, а к понятию глобализация уже стали относиться с подозрением: одни считают, что оно предполагает фаталистическое отношение к происходящим в мире изменениям, в то время как другие призывают к защите нынешнего дорогой ценой завоеванного общественного порядка от тенденций столь сомнительного качества»². Глобали-

¹ Кузнецов В. Что такое глобализация? // Мировая экономика и международные отношения. – 1998. – № 2; Ратленд П. Глобализация и посткоммунизм // Мировая экономика и международные отношения. – 2002. – № 4; Косолапов Н. Глобализация: сущностные и международно-политические аспекты // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 3; Кочетов Э. Осознание глобального мира // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 5; Brzezinski Z. Out of Control (Global Turmoil on the Eve of the Twenty First Century) / Перспективы человечества: тревожный прогноз Бжезинского // Мировая экономика и международные отношения. – 1997. – № 5. – С. 156; Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М., 2003.

² Cohen. D. La troisieme revolution industrielle au-dela de la mondialisation. Note de la Fondation saint-Simon, janvier 1997 // Мировая экономика и международные отношения. – 1998. – № 2. – С. 13.

зация обладает как созидательной силой в виде образования ме-гакорпораций, интернет-системы – апогея информационных коммуникаций – так и негативной силой, разрушительно влияя на статус национального, государственного суверенитета в навязывании политических технологий. В этом случае для сохранения индивидуальной системы культуры необходимо апеллировать к уровню национального самосознания, не позволяя стандартным технологиям затмить специфику национально-культурного, социально-политического развития. Вместе с тем глобализация – это объективный факт развития, который невозможно не учитывать в обозначении существа современного хода истории. Именно поэтому необходимо осмысление глобальных перемен как данности современного бытия в его противоречиях и бесконечных перипетиях жизни.

В этой связи можно утверждать, что ни одна национально-культурная система не в состоянии противостоять распространению универсальных ценностей, предопределяющих единство исторической эпохи и протекающих процессов мирового развития. В преломлении к региону Центральной Азии, и в частности к Кыргызстану, данный процесс характеризуется противоречивым переплетением интересов национальной культуры региона и в целом цивилизации. Тем самым происходит переоценка ценностей традиционной культуры, принципов советской эпохи и переориентация на современные процессы модернизации. Модернизационные веяния охватывают все области бытия: экономическую, социально-политическую и духовно-культурную. Духовно-культурный аспект является наиболее противоречивым, поскольку ценностное восприятие бытия невозможно изменить в одночасье. Процесс переоценки ценностей довольно длителен и болезнен. Этот процесс в настоящее время порой обретает форму вестернизации, когда западные ценности без учета специфики истории и духовно-культурной традиции переносятся на национальную почву той или иной системы культуры. Однако ценности либеральной культуры не могут органично войти в традиционную систему и приобрести характер внутренней трансформации без учета специфики менталитета, и этот момент является доминантой в определении характера модернизацион-

ных процессов в рамках того или иного общества, государства или культурной системы.

Соответственно для определения возможных тенденций развития кыргызской культуры имеет смысл выяснить, каким образом феномен глобализации оказывает влияние на существо системы национальной культуры. Наиболее определяющим моментом во взаимосвязи глобализации и национальной (в данном случае кыргызской) культуры выступает социальный аспект, поскольку историческая горизонталь современности обозначивает единую общественно-историческую канву, в пределах которой развиваются различные государства как носители глубоко своеобразных систем культуры. Именно национальные государства как самостоятельные геополитические единицы мирового сообщества несут в себе содержательную сторону ответов на вызов истории в данной общественно-исторической и социокультурной ситуации. В особенной степени это касается новых суверенных государств, образованных в результате глобального социокультурного взрыва конца XX столетия, когда одна из мировых супердержав потерпела катастрофу. Это глубокое социальное явление имело необратимые последствия в плане разрушения целой системы мирового устройства, обладающей единым образом жизни и культуры. В результате такого исторического факта новообразованные государства столкнулись с многочисленными противоречиями, которые в совокупности можно определить как процессы модернизации. В этой связи необходимо отметить, что глобализация влияет на развитие национальной культуры комплексно, приоритетными компонентами выступают политико-экономические, социально-культурные и только затем духовные рычаги воздействия. Таким образом, существо сложившейся ситуации в сфере духовной культуры невозможно обозначить в отрыве от экономических, политических и социальных изменений, что в совокупности и представляет феномен трансформации, затрагивающей абсолютно все сферы бытия. Объективность тенденции глобализации заключается в том, что она оказывает существенное влияние на все формы и аспекты развития отдельных государств, в том числе и Кыргызстан. Во избежание отката на обочину истории Кыргызстан должен не просто вос-

принимать глобализацию как направление исторического развития, но и реагировать на все противоречивые моменты, сопровождающие это развитие – это и будет отражением адаптации государства к течению мировой истории, т.е. к глобализации. Такая постановка проблемы опирается на системный анализ происходящих процессов трансформации¹.

2.2. Современная социокультурная ситуация в Кыргызстане

Анализ современной ситуации в Кыргызстане предполагает необходимость соотношения мирового опыта демократического развития и «опыта повседневности». Считается, что мы в настоящее время переживаем переходный период в своем развитии: с обретением суверенитета мы провозгласили ориентацию на демократические преобразования, однако социально-исторический опыт демократического развития отсутствует. Методологическая значимость понятия «переходность» в процессе общественного развития проявляется в плане исследования экономической, политической и социальной ситуации. Смена ориентации развития и стремление к достижению уровня стабильного самоподдерживающегося демократического государства обусловили возможность и необходимость использования феномена переходности.

Функциональность теории переходного общества проявляется в возможности выделения определенных механизмов социокультурной трансформации. Вместе с тем работоспособность концепции в каждой отдельной стране зависит от конкретных исторических особенностей государства и что немаловажно менталитета и состояния культуры. Возникающие в процессе трансформаций нюансы вносят существенные коррективы в сам механизм действия реформ. В этом отношении возникают разночтения в анализе существующей социокультурной ситуации

¹ Братимов О.В., Горский Ю.М., Делягин М.Г., Коваленко А.А. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. – М., 2000.

переходного периода западными социологами и отечественными исследователями. Рационализм Запада в подходе к осмыслению состояния постсоветских обществ нередко разбивается о своеобразие менталитета, в данном случае глубоко специфичного образа мышления, социальной памяти и политического сознания Центральной Азии, одним из вариантов развития которой является Кыргызстан как самостоятельная геополитическая единица мирового сообщества.

Конкретный анализ социокультурной ситуации предполагает «воспроизведение» поэтапного развития переходного общества в преломлении к Кыргызстану, насколько это возможно и необходимо для анализа сложившейся ситуации комплексного развития страны. В этой связи имеет смысл признать, что в первоначальный период после суверенитета провозглашение ориентации то на западную, то на восточную модель развития породило эффект псевдодемократического статуса республики. Внедрение неизменных принципов демократии — представительное правительство, гражданское общество, политический плюрализм и «главенство закона» — шло с многочисленными и закономерными, учитывая новизну переживаемой ситуации, перекосами. Сама реальность с каждым днем преподносила и преподносит до настоящего времени сюрпризы, граничащие с полным беспределом, охватить который и подчинить воле и закону оказывается достаточно сложно. Именно поэтому и возникает потребность в осмыслении опыта повседневности, оперируя хотя бы теоретическими идеями прошедших подобное развитие государств мирового сообщества. Соответственно начала актуализироваться мысль о функциональности самой идеи и теории «переходного общества».

Настоящий анализ переходного периода в Кыргызстане строится на основе соотношения теории З. Бжезинского как примерной и существующей реальной ситуации¹. По данной теории переходный период для стран Центральной Азии предположительно будет длиться пятнадцать-двадцать лет. Процесс преобразований не является сплошным, в нем возможно выде-

¹ Демократия 90-х. — М., 1997.

ление трех основных этапов. I этап включает провозглашение суверенитета, процесс политического реформирования высших структур власти и первоначальную стабилизацию экономики. Основными моментами этого этапа выступают становление многопартийности, свобода печати и образование демократической коалиции, стабилизация валюты, либерализация цен, прекращение беспорядочной приватизации. II этап предполагает широкую политическую стабилизацию и углубление экономических преобразований. Соответственно, судьбоносными моментами становятся принятие новой Конституции, утверждение новой избирательной системы, введение децентрализованного регионального самоуправления, образование новой политической элиты. В сфере экономики необходимым фактором является демополизация, появление расширенного банковского сектора, малая и средняя приватизация, основанная на законодательном праве собственности. Это наиболее масштабная фаза трансформирования, когда предполагается предоставление Западом кредитов на инфраструктурные проекты, иностранные инвестиции. Однако решающая роль на этом этапе отводится внутренней политике и мотивации общества, которые являются мотиваторами и регуляторами расширения и углубления процесса модернизации во всех сферах общественного развития.

III этап является отражением необратимости проводимых преобразований, когда демократические институты начинают носить всеобъемлющий характер. Предположительно экономический подъем должен принять вид «самоподдерживающегося». Сформированная демократическая политическая культура и независимая судебная и правовая культура должны будут обусловить вхождение суверенного государства в ключевые западные структуры. Расцвет предпринимательской культуры, поток зарубежных инвестиций, естественно, предприняты с целью стимулировать устойчивость преобразовательных процессов. В данном случае Запад отводит себе роль контролера.

При выделении трех этапов модернизационного развития базу преобразований в первую очередь составляют политические реформы, в качестве следствия предполагающие систему экономических изменений и сдвигов в развитии социального ха-

рактера. Жизнеутверждающее значение совершающихся общественных процессов предположительно выражает общенациональная элита, противостоящая политическому истэблишменту. Определенные таким образом принципы развития переходных обществ позволили З.Бжезинскому как одному из теоретиков и практиков модернизации выделить четыре группы стран, нацеленных на воплощение критериев гражданской демократии: I группа – это страны с определенно положительным будущим; II – государства, перспективы которых выглядят выше среднего, но для которых полный поворот и (или) экономическое поражение нельзя исключить; III – общества с неопределенным будущим к началу XXI века; IV – страны с неблагоприятным будущим. В этой системе Кыргызстан причисляется ко второй группе по результатам первого и начала второго этапа модернизационного развития.

Данная теория рассматривается в качестве функциональной в контексте «переходности» переживаемого нашей республикой общественно-исторического периода, поскольку перечисленные механизмы преобразования общества глобальны по своей сути, они определяют переход к новому образу жизни всего государства как целостной и самостоятельной единицы в контексте международных взаимосвязей мирового сообщества. Вместе с тем скрупулезный анализ текущих в республике процессов представляет реальную картину проводимых реформ как в экономической, так и в политической, социальной и духовной сферах. Соответственно смещение межэтапных границ и субпроблем каждого этапа естественно и закономерно, учитывая, что теория способна лишь наметить общезначимые критерии и элементы системного преобразования, проекция которых на практике тем не менее рождает многочисленные и самые разнообразные нюансы индивидуального состояния и развития отдельного государства и общественной системы, тем самым обнаруживая определенные противоречия соотношения теории и реальности. Анализ сложившейся социокультурной ситуации переходного общества в Кыргызстане строится на репрезентации опыта построения демократии и возможности реализации принципов философии прагматизма, воспроизводящих на уровне мышления

принципов миропонимания модернизированного общества и реализующих их в практике социальной реальности. Такой подход позволяет акцентировать внимание на противоречивых моментах транзитного состояния нашего общества. При этом в качестве основного тезиса принимается положение о том, что западный либерализм – не готовая программа, которую необходимо перенять и воплотить в собственном общественном развитии, а признание факта возможности существования общества, способного развиваться в условиях демократического правления и достигнуть состояния самоподдерживающегося государства, т.е. стабильного и стратегически выверенного в механизмах саморепрезентации и совершенствования.

Конкретный анализ социально-политической ситуации предполагает воспроизведение теории поэтапного развития переходного общества в преломлении к Кыргызстану для выявления определенного позитива теоретических идей и одновременно возможной несостыковки с периодами конкретного социального существования. Исследование соответствия обозначенных в концепции З. Бжезинского механизмов осуществления демократических критериев с протекающими в республике процессами позволяет выделить следующие моменты в качестве основных с точки зрения феномена модернизации.

Прогноз о пятнадцати-двадцатилетнем периоде транзитного развития, определенном для нашего общества, в реальности неосуществим. На сегодняшний момент исторического времени, завершив более чем десятилетний цикл, Кыргызстан находится в промежуточном положении между первым и вторым этапами, причем логически первый этап незавершен. Предположения, что в последующие десять лет мы сумеем стать демократически состоявшимся государством, балансируют на грани зыбкой надежды-иллюзии. Способность нашего общества к внедрению демократических институтов необходимо оценивать, опираясь на специфику менталитета, культуры и социально-исторического опыта. Только в том случае, когда личность нашего общества будет органично себя ощущать в бытии демократических реформ, можно будет констатировать, что процесс демократических преобразований обречен на успех. Поверхностные рефор-

мы, не воспринятые внутренним существом человека, общества, системы культуры, не приведут к желаемому результату. Тем самым наиболее значимой проблемой в контексте обозначенного процесса модернизации общества является личностная проблема, мыслимая ключевой в самопредставлении государства. Данная проблема является центрирующей в проекции общего состояния общественных перемен, ориентированных на кардинальное изменение всей сложившейся системы: образа и уклада жизни, направлений и качества экономических рычагов развития, существа политического и социального облика и наконец, состояния культуры как зеркала процессов духовного совершенствования человеческой сути.

Первый этап в рамках нашей республики по основным параметрам подтверждает теоретическую модель З.Бжезинского. Однако необходимо заметить, что политические и экономические процессы не идут в той параллели, какой ее видит западный социолог. Провозглашение суверенитета произошло в августе 1991 года. По мнению З. Бжезинского, в 1993 году Кыргызстан уже находился на старте второго этапа перехода к демократии, однако подобное мнение видится ошибочным, поскольку сама реальность противостоит такому мнению — за два года республика естественно не могла осуществить образование демократической коалиции, создать многопартийную систему, стабилизировать национальную валюту, которой еще и не было; столь структурные изменения осуществить за два года в стране, десятилетиями живущей совершенно в другом ритме и главном стиле существования, объективно невозможно, тем более, что преодолеть инерционное развитие по старинке оказалось сложнее, чем можно было себе представить.

После декларации об ориентации на демократические преобразования началась разработка проекта новой Конституции, которая позволила бы закрепить основные демократические институты и тем самым заложить основы правового развития. Такая Конституция появилась в 1993 году — это был несовершенный проект изменяющейся жизни, однако перелом общественного развития произошел. С этого момента начинаются масштабные процессы внедрения политических и экономиче-

ских изменений республиканского масштаба. Переориентация политической системы с одной единственной Коммунистической партии на возникновение и сосуществование нескольких партий начала происходить с 1993 года. Первая оппозиционная партия — ДДК (Демократическое движение Кыргызстана) возникла на основе народного движения, провозгласившего критерием общественного развития националистические интересы. Впоследствии данная партия разделилась на две самостоятельные партии: Ата Мекен (Отечество) и Эркин Кыргызстан (Свободный Кыргызстан). В том же 1993 году был организован Конгресс демократических сил Кыргызстана, деятельность которого невозможно охарактеризовать как стабильную и стратегически выверенную. Коммунистическая партия также была разделена на две мини-партии: Коммунистическую партию Кыргызстана и партию коммунистов Кыргызстана, размежевание которых было продиктовано опять-таки не стратегическими целями, а узколичностными интересами. К концу 90-х годов появились Социал-демократическая партия, партия «Наша страна», включающая представителей интеллигенции, Демократическая партия женщин Кыргызстана. До настоящего времени процесс формирования политических партий окончательно не завершен, во всяком случае временами озвучиваются идеи о необходимости коалиций с акцентом на новые преобразования. Процесс развития политических партий после мартовских событий 2005 года приобрел несколько другую тенденцию. И прошедшие выборы в Жогорку Кенеш 2007 года показали, что оппозиционные партии не сумели создать коалицию для преодоления необходимого процентного рубежа, поэтому в парламенте представлены партия «Ак жол», поддерживаемая президентом республики К. Бакиевым, набравшая 71 голос, партия коммунистов и Социал-демократическая партия. Лидирующая партия является пропрезидентской и не просто представляет осязаемое большинство, а выступает единственной доминантой в обозначении ориентиров развития государства. Анализируя деятельность многочисленных политических партий Кыргызстана, необходимо отметить, что время партий-однодневок, созданных для продвижения по политической лестнице лидера партии, очевидно, прошло, хотя

абсолютной гарантии, как и в других политических процессах, дать не представляется возможным. Вместе с тем констатировать факт стабилизации партийной системы невозможно; для такого маленького государства, как Кыргызстан, наличие такого количества партий, деятельность которых недостаточно сбалансирована, не востребовано.

Ориентация на демократию в определении свободы печати в первые годы суверенитета вылилась в беспорядочный и хаотичный процесс само- и взаимобичевания на личностном, общественном и государственном уровнях. Длительное желание полноты жизни обернулось потоком безудержного словопрения. Запрет на ущемление свободы средств массовой информации законодательно был закреплен в Конституции 1996 года. Критерием свободы печати стало появление оппозиционных газет, наиболее популярными из которых стали русскоязычная газета «Республика» и кыргызскоязычная «Асаба» (знамя), впоследствии «Агым» (течение). Запомнились несколько судебных процессов между газетами и представителями государственной власти.

Национальная валюта Кыргызской Республики (сом) появилась в мае 1993 года. Этот шаг был опережающим в рамках новообразованных стран СНГ, но вместе с тем оправданным и стратегически выверенным, что позволило немного опередить в этом отношении соседние государства Центральной Азии. Данное нововведение Президента КР позволило Кыргызстану избежать многих кризисных моментов экономического развития республики. Сам процесс либерализации начался с 1992 года, он коснулся еще рубля – преемника советской валюты. С введением сома произошел некоторый обвал, однако впоследствии процесс выровнялся. Приватизация как один из самых существенных процессов в структуре экономической модернизации проходит в несколько этапов, сам процесс начался в 1992 году и первый этап продлился до 1993–1994 годов. Второй этап затронул 1995–1997 годы, раскрыв новую страницу в раскрутке экономического достояния республики в личностном воплощении. И третий этап продолжает свой ход и еще не завершен в настоящее время, отражая приватизацию блока электроэнергии, золота и телекоммуникационной инфраструктуры. Ко всему

этому необходимо отметить периодически возникающие «волны» реприватизации, возвещающие о новых витках смены власти, что находит свое отражение именно в секторе экономического развития.

Первый этап переходного периода проходил в течение пяти лет. Некоторые элементы этого этапа – становление многопартийности, прекращение беспорядочной приватизации – являются собой незавершенный процесс, имеющий тенденцию длиться на протяжении всего переходного периода. Свобода печати перманентна, образование демократической коалиции носит проправительственный характер.

Второй этап в виде углубления экономических преобразований обретает силу и масштабы. Наиболее развернутый характер приобрел процесс создания и стабилизации банковского сектора. Коммерческие банки стали открываться в республике с 1993 года. Несмотря на банкротства и закрытие некоторых банков, процесс развертывания банковской деятельности в настоящее время более-менее стабилизировался.

Формирование национальной элиты отражает процесс выдвижения кандидатов в народные избранники. Проведение выборов в Жогорку Кенеш в феврале 2000 года показало несовершенство избирательной системы: многочисленные нарушения поставили под сомнение вопрос о демократическом характере выборов. Уровень политической культуры демократической элиты низок. Одновременно оказалась нарушенной идея гражданского общества. В Центральной Азии, в частности и Кыргызстане, наблюдается этатистский синдром, что затрудняет переход от модели тоталитарной демократии к гражданской.

Система регионального самоуправления заработала в 1993 году, когда местные советы были отделены от государственной власти; в 1998 году были введены должности айыл өкмөтү (сельская управа), а в 2001 году избраны новые местные советы. Принятая в 1993 году Конституция Кыргызской Республики дважды претерпела изменения: в 1996 году было внесено изменение о делении парламента на две части – Законодательное собрание и Собрание народных представителей, которое реализовало указ президента о новой избирательной системе. В 1998-го-

ду был введен пункт о частной собственности на средства производства и пункт об отмене запрета на свободу средств массовой информации. В 2002 году была принята новая редакция Конституции, синтезировавшая все изменения и внесшая коррективы по многим пунктам и экономического, и социально-политического характера. И, наконец, всенародное одобрение получила послереволюционная редакция Конституции, в которую впоследствии неоднократно вносились изменения. По решению Конституционного суда в 2007 году в республике были осуществлены резкие шаги, приведшие в итоге к формированию нового парламента. Кардинальные изменения претерпела и судебная система республики: вместо ранее существовавших трех судов ныне остались два – Конституционный суд и Верховный суд. Арбитражный суд, получив статус экономического суда, введен в состав Верховного суда. Следующие изменения в Конституцию были внесены в 2007 году, когда группа депутатов Жогорку Кенеша инициировала обращение в Конституционный суд по поводу издержек принятия экс-Конституции, в связи с чем Конституционный суд принял положительное решение по данному запросу, реализовав прошение депутатов. В результате – миру была дана новая Конституция.

Наиболее противоречивым моментом данного периода является использование иностранных инвестиций. Демократический имидж республики и президента в первое время суверенного развития способствовали получению зарубежных кредитов на инфраструктурные проекты, однако сам процесс использования средств по назначению был далек от совершенства. Кредиты уходили «в песок», свидетельств их реализации не было, что не позволило констатировать факт подъема уровня экономики и социальной структуры.

Некоторые внешние параметры второго этапа были соблюдены, однако говорить о политической стабильности в республике сложно. Эйфория от ощущения свободы после провозглашения независимости прошла, наступила необходимость широкомасштабного разворачивания демократических институтов. Однако объективности ради следует заметить, что основные параметры транзитного общества можно проследить в развитии

нашего общества, хотя и с многочисленными перекосами. Соответственно модернизационные веяния переходного общества не только набрали силу, но и приняли необратимый характер. В настоящий момент общественно-исторического развития, по истечении пятнадцати лет суверенитета можно констатировать, что Кыргызстан находится в глубине наиболее ответственного и одновременно противоречивого второго этапа переходного периода. Говорить о вступлении в третью фазу переходного развития, отражающую уровень самоподдерживающегося демократического государства, преждевременно, отсутствуют факторы устойчивости и всеобъемлемости. По прогнозам некоторых отечественных и зарубежных социологов этот этап возможно наступит к 2025–2030 годам, когда, помимо объективных процессов нарастания демократических механизмов развития, произойдет смена поколения управленцев и новая плеяда будет кагортой, мыслящей совершенно другими категориями и ценностями, нежели нынешнее поколение власть предержащих, чей образ мышления несет в себе черты отошедшей в лету истории советской эпохи. Неслучайно выше отмечалось, что критерием развития демократии выступает личность, демократически мыслящая и действующая.

Конкретный анализ происходящих в республике противоречивых процессов трансформации общества обуславливает следующий теоретический вывод: переходное общество Кыргызстана отражает своеобразный вариант движения традиционного общества к либеральному. Подобное своеобразие является следствием **уникальности менталитета: специфики политического сознания, социальной памяти и системы духовно-культурных ценностей.** Именно учет этих элементов позволит определить возможные тенденции развития социальной и ценностной структуры общества.

Архетипом кыргызского менталитета, как упоминалось выше, предстает центральноазиатский образ мышления, обладающий динамичностью, созерцательностью, экологичностью, пространственностью, своеобразной преемственностью, контекстуализмом, символичностью. Некоторые из обозначенных черт национального характера: динамичность, экологичность и осо-

бая восприимчивость перемен – обуславливают легкость в адаптации к происходящим коренным преобразованиям в обществе. Регион Центральной Азии (включая Кыргызстан) в своем историческом развитии прошел три этапа существенной трансформации образа жизни и способа жизнедеятельности, которые были уже обозначены и определены и анализируя которые можно утверждать, что восприимчивость к переменам является одной из ключевых черт, находящихся свое преломление и подтверждение в ходе развития этапов исторического существования. Данный этап не является исключением, он подтверждает определенную легкость адаптации к современным глобализационным переменам бытия, которые уже вошли в существо жизни каждого человека. Следовательно, Кыргызстан включился в мировой процесс глобальных трансформаций мира. Это позволяет выразить уверенность, что современная переоценка ценностей и глубинное изменение самого образа жизни воспринимается достаточно легко, без сильного психологического шока. Процесс протекает более-менее органично (хотя есть исключения личного характера), учитывая объективность, естественность и неизбежность модернизационных веяний глобального характера.

Специфика политического сознания и социальной памяти как одного из наиболее существенных моментов, отражающих своеобразие перехода к демократическому бытию, проявляется в следующем. Исторически для Центральной Азии была характерна сакрализация власти – общество было для нее, а не она для общества. Издревле существовал институт старейшин (аксакалов), отражающий родовой характер власти. Родовые признаки политического сознания достаточно сильны, они стабильны на уровне подсознания, что способствует яркому проявлению трайбализма в современной политике. С обретением суверенитета эти признаки усилились, что явилось реакцией на их затухание в эпоху социализма. В переходный период наблюдается новый виток «демократической сакрализации» власти. Соответственно ни новая политическая элита, ни контрэлита не становятся по настоящему общенациональной элитой, которая сумела бы вынести на себе бремя ответственности за народ. Особое значение приобретают проблемы республиканского регионализма,нося-

щие политический оттенок – соблюдение представленности регионов республики во властной структуре. Это тормозит процесс внедрения исконно демократических ценностей, обуславливая трудности в восприятии правовой культуры демократического общества: основополагающее значение играет не личность (профессиональные качества, харизма), а родовые интересы.

Социальная память включает в себя особенности этно-исторической памяти. В данном случае своеобразие этнической памяти, как уже упоминалось при анализе культуры мышления кочевников, выражается в рядоположении себя (своего «я») со своими предками, в отличие от временного критерия оседлой культуры. Вместо исторической вертикали этническая память выражается в исторической горизонтали. Культ предков детерминирует укрепление родовых интересов, тем самым социальная память так же, как и политическое сознание, приводит к контекстуализму, когда человек ассоциирует свое существование в кругу общественных взаимоотношений в контексте членов общины или рода, близких по духу, ценностным ориентациям и вообще образу мышления. Если в бытность древней истории этот момент играл существенную и в основном позитивную роль, укрепляя единство духа и общественные связи, то с течением исторического времени, тем более при переходе к оседлому способу жизнедеятельности, этот критерий осознания человеком себя в обществе начал постепенно обретать некий консервативный характер, когда приоритет при решении тех или иных проблем отдавался в первую очередь членам рода, что в конце концов привело к трайбализму. Процесс социализации человека детерминируется преемственностью социальной памяти, политического сознания и духовно-ценностными критериями восприятия и осмысления бытия, поэтому такая историческая специфика формирования социальной памяти, как контекстуализм, не просто находила подтверждение в каждую историческую эпоху или в каждом поколении, а все время заново актуализировалась, превращаясь в стратегический момент развития общественных отношений. Соответственно трайбализм обрел статус функциональности, он неизменно срабатывал в кризисные моменты развития общества.

После обретения Кыргызстаном суверенитета трайбализм оказался незаменимым рычагом в процессе выдвигания кандидатов в депутаты Жогорку Кенеша, и несмотря на проникновение определенных универсальных норм бытия, демократической культуры и прагматизма глобальной культуры, трайбализм стал элементом косвенной правовой культуры граждан общества. Это подтверждает тезис о демократическом витке новой сакрализации власти, в которой приоритетное значение занял феномен трайбализма. И никакая критика отечественных или западных экспертов не сумела противопоставить этому индивидуальному проявлению политического сознания кыргызского общества принципы правовых отношений и правовой культуры. Это говорит о способности элементов традиционного сознания внедряться и обретать органику в пределах системы универсальных принципов и норм общественного развития. В этой связи вновь можно говорить о диалектике традиционного и современного, проецирующей современную социокультурную ситуацию, сложившуюся в период перехода Кыргызстана к демократии, как это было продекларировано и закреплено в Конституции КР. Рассматривая феномен трайбализма, целесообразно поднять вопрос о единстве и разобщенности общества, в этом смысле акцент смещается от процессов консолидации до размежевания по тем же родовым признакам. Такая противоречивость внутреннего содержания этого явления приводит к необходимости осторожного и неоднозначного определения его места в функционировании социальных связей в рамках единого общества. Если речь идет об обществе в целом, то процессы консолидации несомненно выступают на передний план в смысле обозначения целостности государства как самостоятельной геополитической единицы.

Консолидирующую роль в укреплении единства общества может сыграть общенациональная идея. Предпринимавшиеся в государстве попытки построить идеологию на «семи заветах Манаса» провалились. Это вполне закономерно, поскольку эксплуатация духовного наследия для политической стабилизации демократического процесса неуместна и невыгодна. Ценности демократии должны стать социальными, их невозможно создавать только на базе этничности. Еще один фактор для обоснова-

ния идеологии – это необходимость учета исторического времени – XXI век с его глобализацией вносит существенные коррективы и в национально-культурные системы. Необходимо осознать, что традиционная культура претерпевает внутренний кризис и для дальнейшего самоопределения в бытии XXI столетия судьбоносное значение приобретает рационально-прагматический подход в оценке собственного культурного наследия. Только в этом случае либеральные ценности смогут войти во внутреннее существо культуры, а не функционировать на уровне внешних заимствований.

Этот момент выдвигает на первый план проблему духовно-культурных ценностей. Либерализация ценностей предполагает восприятие универсальных ценностей, вместе с тем философия приспособления к либеральным ценностям в переходный период деструктивна. Отличие центральноазиатского менталитета от западного настолько существенно, что предполагает совершенно несоотнесимый образ жизни и систему ценностей, вытекающих из специфики менталитета. Иерархия ценностей обусловлена архетипом центральноазиатского образа мышления. Конкретность мышления, символическая образность, нерелигиозность, эпичность, особая форма преемственности в виде культа предков (арбаков), уникальность обычаев и обрядов как экзотичная форма восприятия мира, развитость устного народного творчества предопределили систему ценностей иррационального характера восприятия бытия. Противоречие заключается в следующем несоответствии ценностей традиционной центральноазиатской культуры и универсальных ценностей. В отличие от рационализма, переросшего в универсализм ценностей Запада, у кыргызов преобладает созерцательно-интуитивное мышление, выделяющее локальные ценности. Рационализму противостоит чувственность восприятия мира; абстрактности – конкретность мышления; культуре права – трайбализм межличностных отношений; теоретической культуре мышления – интуитивность; антропологизму – экологичность; временной исторической преемственности – горизонтальная пространственность; объективности восприятия мира – символичность мышления; прагматичности – умозрительность. Данное несоответствие в своем истоке

восходит к противоположности способа жизнедеятельности: оседлости противостоит кочевой способ бытия как изначальные основы существования и развития. История кыргызов содержит в себе факт перехода в определенный исторический момент к оседлому образу жизни, поэтому принципы данного восприятия бытия не отвергаются теперь абсолютно как непонятные и ненужные вообще, а сосуществуют с исконно традиционными. Несмотря на то, что рациональность и прагматичность универсальных ценностей чужда для внутренней системы традиционной кыргызской культуры, для восприятия либеральных ценностей, являющихся неперенным атрибутом глобализационного развития, необходимо и возможно привнесение в традиционную систему рационального подхода, т.е. сущностную важность несет в себе синтез наиболее функциональных исторических ценностей и современных норм бытия.

Неслучайно ценности являются одним из самых существенных моментов самопредставленности культуры, поскольку они включают в себя средоточие духовных символов, способных выразить уникальную специфику определенной системы национальной культуры и вместе с тем обнаруживающих единство с идеалами эпохи, на которых покоится дух культуры. Поэтому множество национальных культур и отражает все единство и многообразие единой человеческой культуры, причем каждая система национальной культуры вносит свой неповторимый вклад в это богатое соцветие, в этом смысле духовно-национальные ценности несут основную нагрузку в плане сосредоточения уникальной и неповторимой связи духовного и исконно национального. О национальной культуре много было сказано в период социалистического бытия, однако идеологические клише, детерминирующие на тот период общественного развития взгляды и точки зрения на сам феномен национальной культуры, в настоящее время утратили свою судьбоносную значимость, и современная реальность с ее глобальными нормами бытия может раскрыть иную смысловую нагрузку данного понятия.

Что есть национальная культура и в чем ее судьбоносность на данный исторический момент развития человечества?! Неслучайно с середины XX века все острее поднимаются пробле-

мы культуры, поскольку культура превратилась в резонатор общественных противоречий и катаклизмов эпохи, а к концу XX столетия философы все чаще стали говорить о поистине глобальном смысле культуры, проблемы которой трансформируются в проблемы бытия человека в этом мире. Учитывая тот факт, что национальная культура представляет собой наиболее высшую на сегодняшний день форму проявления различий человеческого бытия по критерию культуры, можно со всей уверенностью высказать мысль о «проявленности» современной эпохи единого исторического пространства как со-бытия, соцветия национальных культур. Это подчеркивает значимость каждой системы уникальной национальной культуры, способной внести свой неповторимый вклад в единую сокровищницу мировой культуры. Экономический кризис, политические переделки преодолеть можно, хотя и чрезвычайно сложно, а вот потерю национально-культурных ценностей, составляющих ядро нации, восполнить невозможно, скорее можно будет говорить о национально-культурном нигилизме и постепенном, но неуклонном исчезновении некоторых народов.

Парадоксом XX и XXI веков является сосуществование процессов глобализации и национально-культурной идентичности как взаимоисключающих, но вместе с тем взаимосвязанных и взаимообуславливающих тенденций развития бытия, о чем уже неоднократно упоминалось выше. Национальная культура реализует смысло-жизненность культуры в рамках определенной исторической общности, системе общества, отражая практику социальной реальности.

Проблемы национальной культуры наиболее остро звучат в связи с общемировым процессом глобализации, обретая статус судьбоносных вопросов национально-культурной идентичности. Как быть человеку в глобализирующемся мире? Как звучит национальная культура в условиях глобализации? Подобные вопросы раскрываются в русле вызовов истории и ответов систем культуры как цивилизационных систем. Именно сохранив самобытную культуру, мы можем быть интересны, востребованы в контексте мировых цивилизаций, поскольку, как показывает история, человечество вдохновляет не набор стандартных ценно-

стей как идеология космополитизма, а уникальная особенность, способная породить удивление и восторг, надолго запоминающаяся и сохраняющаяся в летописи цивилизации. Сохранение национально-культурных ценностей и есть ответ на вызов истории, ведь культура как феномен человеческого существования есть отражение национального достоинства и гордости духа. Именно дух культуры заражает каждое поколение своим таинством выражения существа истории – бесконечным и вечным, проявляя преемственность сознания как особенного феномена бытия. В данном случае интуиция целостности нации, продиктованная инстинктом самосохранения, находит свое воплощение в системе культуры.

В настоящее время современность проецирует глобальность принципов цивилизованности, обладающих масштабностью и общезначимой функциональностью. Вызов истории проявляется в предъявлении универсальных норм бытия как отражения глобальной фазы развития. Факторы глобализации: экономическая интеграция, процессы политической взаимозависимости и культурные стандарты – имеют как позитивное, так и негативное проявление. Вместе с тем глобализация – объективный факт развития, который невозможно не учитывать в обозначении определенной национальной системы культуры, именно поэтому возникает потребность в осмыслении существа глобальных перемен и их влияния на целостность и самопредставленность национальных культур.

Для определения ответов национальных культур необходимо преломить существо цивилизационных перемен в специфику региона¹, в данном случае – центральноазиатского, и в частно-

¹ Абдуразаков И. Центральная Азия: вызовы и альтернативы // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2002. – № 1–2 (12–13). – С. 57–64; Иманалиев М.С. Новые параметры мироустройства: центральноазиатское измерение // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2005. – № 1–2 (17–18). – С. 158–171; Очлов Б.Б. Перспективы развития Центральной Азии в условиях глобализации // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2006. – № 1–2 (19–20). – С. 80–86; Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии / Ред. В.Тишков, Е.Филиппова. – М., 2005.

сти, в систему конкретного общества и культуры, например кыргызской. Какие идеи создаются в республике для определения перспектив развития общества с точки зрения духовности и культуры?

Провозглашение Кыргызстаном ориентации на демократические преобразования, осуществленное более десяти лет назад, означает вхождение в процесс глобализирующегося мира. В этом смысле культура – это в первую очередь культура мышления, которая органичным образом перетекает в культуру самощущения, общения и деяния. С обретением независимости Кыргызстан не стал в одночасье высококультурным государством, а уровень культуры общества определяется уровнем культуры личности. Процессы суверенизации, сопровождающиеся отрывом от советской идеологии, хлынувшим потоком универсальных ценностей как детища глобализации, обращением к национально-культурным истокам как возрождения архетипов породили определенный хаос, поскольку взаимоисключающие факторы развития духа создали некий духовный вакуум, когда информационный бум заполнил пустоту, но при этом высокая культура оказалась под угрозой. А на уровне обыденного сознания расцвела массовая культура западного образца с ее шаблонами и стандартами преимущественно негативного характера. В итоге система ценностей нации утратила свою очевидность, и в такой ситуации можно только повторить блистательную фразу Леви-Строса: «Неужели доброжелательность, терпимость и интерес к другим цивилизациям возможны лишь тогда, когда собственная культура не воспринимается всерьез?»

Если Кыргызстан намеревается идти в ногу с историческим временем, в котором живет, то должен акцентировать внимание на насущной для государства важности проблемы национально-культурной идентичности. Представляется объективным тот факт, что ни одна национально-культурная система не в состоянии противостоять натиску глобализации с ее универсальными ценностями. В этой связи в чем заключается выход для нас – каким образом не рискуя потерять самобытность национального, тем не менее не остаться на обочине глобализационных процессов, захвативших весь мир? Как говорилось выше, идея страте-

гической важности заключается в необходимости синтеза наиболее функциональных, значимых ценностей традиционной системы мышления и современных норм бытия. Либеральные ценности, сколько бы мы ни говорили о их необходимости для нас, не смогут сами по себе адаптироваться в нашей уникальной системе культуры со своеобразным менталитетом, феноменом политического сознания и специфичной формой социальной и этнической памяти.

В этой связи актуализируется необходимость формирования духовно-мировоззренческого иммунитета, который не позволил бы теряться поколению современников в противоречиях потока информации, пропагандирующей культурные стереотипы и стандарты, а дал возможность расти думающей, самостоятельной личности с высоким уровнем человеческого достоинства, иначе мы получим поколение потребителей, утеревших свой уникальный дух культуры. Что необходимо для того, чтобы новые поколения не только впитывали достояния цивилизации, а чтобы цивилизационный уровень сосуществовал с национальным достоинством? Естественно, чрезвычайную значимость имеет культивирование историчных, но от этого не теряющих существенной важности ценностей, символов нации. Тем самым воспитательно-образовательный момент культуры велик, так как именно культура способна оказывать мощное влияние на формирование национального самосознания, а это по сути и есть стратегия национальной идеологии. Это еще раз подчеркивает значимость культуры как мощного рычага развития уровня сознания. Культура востребована для формирования образа будущего на основе национальных корней. Истоки, архетипы культуры должны обновляться, соответственно исторической эпохе архетипическим составляющим должны придаваться новые шифры. Вместе с тем возрождение не означает безоглядного устремления в прошлое, критерий исторического времени играет большую роль. Необходимо отметить, что сейчас не стоит вопрос в том, чтобы в корне пересмотреть национально-духовные ценности; изменение социального облика не означает духовно-культурного перерождения нации. Проблема культурной идентичности заключается в способности нации адаптировать функ-

циональные либеральные ценности к традиционной системе культуры¹. Только в этом случае не нивелируется индивидуальность, а проявляется возможность самопредставления в бытии других культур и обществ в период глобализации. В преломлении к Кыргызстану эта проблема характеризуется противоречивым переплетением интересов национальной культуры, региона и в целом человечества.

Как показывает история, проблемы сущности и предназначения культуры имеют обыкновение обостряться в периоды исторических, социокультурных и этнонациональных кризисов, так как в синтезированном виде они воплощают в себе проблемы смысла истории и в целом бытия. Иногда мгновения истории сродни десятилетиям познания в плане судьбоносности, в этой связи Кыргызстан сейчас претерпевает такой момент возможности и необходимости прорыва, основанием которого является диалогический монолог сродни гамлетовскому «быть или не быть». Этот диалогический монолог отражает культуротворческий потенциал, определяющий способность внутреннего преобразования, выступающего импульсом к внешнему преображению. Этот диалогический монолог и позволяет развивать национальную культуру. Насколько адекватно мы себя осознаем, чтобы определять дальнейшие тенденции развития? Здесь ли не вспомнить о динамичности номадического сознания, потомками которого мы являемся, особым свойством которого выступает восприимчивость к переменам мира, что обуславливает легкость в адаптации к происходящим коренным преобразованиям в обществе.

Здесь ли не вспомнить в качестве особенного примера актуализации архетипического в современном о природно-уникальном даре манасчи как ярких выразителей древней коче-

¹ Молдобаев К.К. Этносоциальная память, идентичность и глобализация. – Бишкек, 2005; Идентичность: поиск, производство, воспроизводство. – Ч. 1, 2. – Бишкек, 2005; Токтосунова А.И. Этнокультурная идентичность и диалог в условиях глобализации. – Бишкек, 2007; Хотинцев В.Ю. Этническая идентичность и толерантность. – Екатеринбург, 2002.

вой культуры, выступающих посредниками поколений в передаче духовного наследия особыми выразительными средствами, когда осознание своего «я» сливается с осознанием народа, что выражается в способности приобщить к духу истории, вызвать ощущение сопричастности у слушателей к своим историческим корням. Это – явление, открывающее отдельную грань человеческого сознания. В преломлении к реальности необходимо найти подобные яркие символы духа культуры, способные влиять на формирование своего «я» как «я» нации. Национальное творчество по своей сути символично, поскольку в художественно-отвлеченной форме передает смысл духовно-национальных ценностей, обретающих благодаря творческому совершенствованию сознания ореол возвышенности идеала. Однако в этой связи необходимо заметить о чреватости политической эксплуатации элементов духовной культуры, нет надобности в политизации достояния культурного наследия, как это произошло с буквальным использованием заветов эпоса «Манас» в качестве стратегических ориентиров национальной идеологии самостоятельного государства XXI столетия – в данном случае преемственность исторических ипостасей времени была не совсем корректно проинтерпретирована. Высокохудожественная ценность эпического наследия оказалась заложницей политических мотивов эпохи глобализации, в итоге данный политический лозунг не достиг своей стратегической цели, не сумел объединить общество как выразителя единых интересов национального развития.

Говоря о национальной культуре, необходимо помнить, что Кыргызстан – полиэтническое государство, соответственно национальная культура не должна отождествляться только с этнической составляющей. Культура нации помимо духовно-этнических ценностей включает в себя еще социальные и политические ценности. Консолидация народа возможна на основе единства истории, духа и стремления к прорыву в достижении «полноты жизни» – это и есть культура патриотизма. В данном случае диалог как парадигма мышления предполагает единство этносов и культур, представленных в целостности общества. Целостность общества отражается в функционировании глубоко своеобразных ценностей духовной культуры, не утративших

своей востребованности и актуальности с течением исторического времени, кризисов и взлетов национального самосознания; социальный же аспект проецирует соотношение специфических ценностей и норм глобальной цивилизационной культуры. В этом случае основополагающая роль остается вновь за национальным самосознанием, отражающим степень развитости гражданского общества в национальном государстве.

В преломлении к развитию феномена культуры как такового на передний план выдвигается тезис о том, что в XX и XXI веках смыслы различных культур осознаются не как высшие или лучшие смыслы, каждая из культур претендует на всеобщность, хотя в нашем современном сознании они имеют смысл только в отношении друг к другу. Вследствие этого диалог является не просто формой существования и взаимодействия культур, но парадигмой современного мышления. Это означает, что для самопредставления Кыргызстан должен культивировать диалог как внутри общества через сохранение историко-духовного наследия и вместе с тем через отражение культурного разнообразия, так и в рамках Центральноазиатского региона через стратегию развития межкультурного диалога.

2.3. Глобализация и культурная идентичность. Диалог как парадигма мышления

Глобализация как объективная тенденция мирового развития современности, с одной стороны, нивелируя индивидуальные этнокультурные различия через культивирование системы универсальных норм бытия и стандартов существования, с другой – стимулирует самодостаточность, развитость и совершенствование различных систем культуры, поскольку только историчные и выдержанные культуры могут противостоять натиску глобальных стереотипов мышления и сохранить свою духовную уникальность. В этом отношении диалог национальных культур в контексте глобализации осуществляется через взаимообогащение индивидуальными и вместе с тем близкими в своей неповторимости духовными ценностями. Проблема соотношения на-

циональной культуры и глобализации еще длительное время будет будоражить умы человечества¹.

В этом плане парадигмой мышления эпохи является феномен диалога, соответственно логика развития истории XXI столетия – это логика диалога в личностном, общественно-социальном, этнонациональном и цивилизационном смыслах.

Диалог как парадигма мышления в первую очередь отражается во взаимосвязи Востока и Запада как исторических культурологических стереотипов. В современности глобализацию связывают лишь с нормами культуры Запада, однако в этом случае диалог теряет свою функциональную значимость. В наиболее кризисные моменты развития бытия всегда возникает необходимость в реинтерпретации культурного наследия, когда вновь поднимается духовно-культурная значимость архетипов, дающих толчок к обновленному пониманию сути бытия, в соответствии с чем актуализируется и феномен диалога как возможность понимания происходящих метаморфоз развития. По меткому выражению Мишеля Фуко, современность – эпоха пространства, одновременности, непосредственного соседства и рассеянности, соответственно диалог как парадигма мышления и существования отражает степень самовыраженности систем культуры и вместе с тем социальные характеристики общества. Проблема осмысления культурного наследия и проявления диалога поколений в проекции преемственной нити истории и культуры глобальна. Духовное возрождение возможно через внутреннее соприкосновение со своими историко-культурными истоками, о чем очень тонко и глубоко высказал Карл Ясперс. Действительно, архетипы культуры способны наполнить новым содержанием утратившие былое значение ценностные ориентиры как критерии духовного возрождения и совершенствования. И Бердяевское настаивание на значимости духовного наследия как исторического предания прекрасно ложится на проекцию

¹ Идентичность и диалог культур в эпоху глобализации // Матер. междунар. научно-практич. конф. – Бишкек, 2007; Токтосунова А.И. Этнокультурная идентичность и диалог в условиях глобализации. – Бишкек, 2007.

современного состояния развития национальных культур, которые для провоцирования некоторого всплеска в своем индивидуальном развитии нуждаются в обновленном прочтении заложенного в истоках формирования предания как духовного символа, способного заново зажечь звезду культуры, тем самым подчеркнув нетленность изначального духовного достояния, обусловившего создание определенной системы культуры.

В современном разрезе исторического бытия, полного противоречий и катаклизмов, одним из наиболее смыслозачинных является нигилистичное отношение к собственному наследию и духу культуры. Здесь особый акцент ставится на проблеме национально-культурной идентичности в рамках региональной идентичности и в контексте глобализации. В этой связи проблема национально-культурной идентификации Кыргызстана существует в контексте феномена Центральноазиатского региона. При таком соотношении понятий идентификации поднимается вопрос Центральной Азии как глубоко специфичного региона, раскрывающегося через призму своеобразия менталитета, исторических реалий, культуры, социальной и политической памяти, системы ценностей. В соотношении «глобализация – региональная идентичность» акцент ставится на специфике модернизации в этом регионе. Центральная Азия играет одну из ключевых ролей в парадигме Великого Шелкового пути. Регион Центральной Азии имеет свою инвариантную модель культуры, обладая историческим, социокультурным и духовным своеобразием. Центральная Азия заключает в себе единство ментальных истоков бытия для многих систем культуры. Цивилизационный критерий в преломлении к данному региону позволяет говорить о представленности уникальной цивилизации, имеющей единство тюркских истоков.

После глобального социокультурного взрыва конца XX века данная цивилизация, издревле названная номадической вследствие кочевого способа бытия и мировидения, получила шанс возрождения. Вместе с тем необходимо понимать, что в современности речь идет не о собственно номадической цивилизации в ее истинно древне-историческом значении, а о способности Центральной Азии представить свою инвариантную модель культу-

ры как прообраз целостной системы в смысле цивилизационной целостности. В этом отношении имеет смысл подчеркнуть, что определение региональной идентичности в рамках целостности Центральной Азии должно учитывать веяние исторического времени. Безусловно одно: для адекватного самоощущения, адаптации в бытии XXI века Центральной Азии необходимо включаться в процесс глобализации. В контексте глобализационных тенденций развития бытия современности остро встает проблема социальной ответственности: какие ценности современного поколения должны развивать для продолжения преемственной нити истории. Соответственно встает проблема сохранения историко-духовного наследия и вместе с тем отражение культурного разнообразия в рамках региона.

Необходимость исторического обращения к культурному наследию предопределена интуицией целостности человеческого существования, налицо феномен «диалогического монолога»: современные культуры Центральной Азии вступают в диалог со своим историческим наследием, архетипы актуализируются в сознании, детерминируя формы освоения новых ценностей. Культура превращается из способа самовыражения в механизм самореализации. Возможно культура несет на себе «тавро Кассандры», проявляя бытийный смысл трагедии, как образно выразил суть противоречий эпохи интеллигентал века Ч. Айтматов. Однако трагедия обладает огромным культуротворческим потенциалом, давая толчок новому витку развития. В этом заключается парадокс взаимосвязи трагедии и культуры, раскрутка которого наряду с единым выражением существа человеческого бытия в качестве обратной стороны наполняется индивидуальным смыслом в преломлении к определенной системе культуры как некоей целостности, имеющей свое особенное бытие.

Региональный аспект существо проблемы проецирует согласно культурно-историческому контексту, предопределяющему специфику ответа на вызов истории¹. В данном случае каждый

¹ Иванов С.Г. Национальная идентичность в условиях глобализации // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2005. – № 1–2 (17–18). – С. 146–158.

регион культуры мира обладает своей уникальной спецификой, обуславливающей своеобразие межкультурного диалога как страсти развития. В настоящее время Центральная Азия претерпевает процессы модернизации как естественную ответную реакцию на глобальные тенденции развития. Процессы модернизации примут значение внутренней трансформации культуры. Социальный ракурс в большей степени отражает историческую реальность с точки зрения своеобразия государственного развития в пределах региона. Акцент в данном случае ставится на отражении социально-политической специфики стран региона. Диалог культур в Центральной Азии принимает более сложный характер в связи с процессами становления и развития новых национально-государственных образований. Проблема культурной идентичности выражается политическими средствами, следовательно, происходит переплетение интересов государства, общества, нации, личности по критерию культуры. В данном случае это не просто диалог культурных систем, а процесс само- и взаимоопределений территориально-государственных, этноисторических, социально-политических и духовно-ценностных ипостасей национальных образований в их специфической организованности и целостности. Межкультурный диалог способствует единению мира и обозначению универсальных ценностей бытия. Проблема вызовов и ответов наиболее удачно отражает соотношение глобализации и отдельных цивилизационных систем. Ответ цивилизаций связан с проблемой сохранения культурной идентичности.

Каждая цивилизация в основе своего формирования имеет философский принцип, который центрирует индивидуальное понимание бытия, выливаясь в особый тип мышления, разворачивающийся по мере постижения мира реальности и реализующийся в глубоко своеобразной системе ценностей. Это говорит о сущностной значимости менталитета, детерминирующего особенности восприятия проблем и противоречий мира, процесс адаптации к миру перемен и выдвиганию собственной позиции в концептуализации происходящих изменений бытия через обоснование собственного «я», тем самым образ мышления проецирует все перипетии жизненной реальности. Это находит от-

ражение в уровне самосознания и предопределяет самоуверенность и самодостаточность в собственном развитии и в нахождении своей ниши в мировом историческом и социокультурном пространстве. Именно степень выраженности специфики индивидуального мышления и уровень цивилизационного самосознания предопределяют ответ на вызов исторического времени. И несмотря на то, что процесс глобализации стимулирует разрушение границ национальных государств через приоритет транснациональных корпораций и международных сообществ, способность сохранить культурную идентичность означает занять достойное место в системе мировых цивилизаций и не потеряться в потоке глобализации, а адаптировать ее в своей общественной системе. Насколько это удастся и удастся – вопрос риторический и вместе с тем требующий время, поскольку в настоящий момент наблюдается кризис в самоопределении культур и национальных государств, обществ, соответственно это период обновления самоценности и самоцельности бытия различных цивилизаций. Сейчас вынести вердикт по поводу за и против каждой из них невозможно в силу противоречивости развития и незавершенности кризисных процессов самовыражения. Вместе с тем это время, когда стимулируется творческое развитие, дается импульс к мобилизации внутренних сил и разрешению на индивидуально-региональном уровне проблемы «быть или не быть».

Современный процесс глобализации включает в себе двуединые тенденции выражения культурной идентичности и универсальности цивилизационных норм бытия. Философия глобального сознания специфицируется в преломлении процесса демократического развития как основной тенденции современного течения жизни. По образному выражению М. Шелера, история представляет собой процесс выравнивания, мир становится демократичнее. Индивидуальный уровень развития проявляет феномен самоидентификации. В данном случае есть смысл остановиться на Кыргызстане как суверенной геополитической единице, более десяти лет назад провозгласившей ориентацию на демократические преобразования и построение гражданского общества. Народная мудрость гласит: «Для корабля, не имеющего курса, не бывает попутного ветра». В этом смысле Кыргыз-

стан определил свое «я» в лоне мирового пространства, соответственно попутным ветром является все тот же ветер глобализационных перемен, сопровождающих развитие всего мирового сообщества. Необходимо подчеркнуть, что наша республика после раскачивания лодки демократии в первые годы независимости от одной модели западного или восточного образца к другой пришла к осознанию смысло-жизненной необходимости ориентации на собственную кыргызскую модель демократии, используя существующий международный опыт. Это продиктовано естественно-историческим инстинктом самосохранения и саморазвития в стремлении к приобщению ко всемирному процессу глобализации, когда ни в коем случае нельзя забывать о своем историко-этнографическом, духовно-культурном и национально-психологическом своеобразии. Именно это и отражается в необходимости сохранения и проявления своей национально-культурной идентичности. Неслучайно выше поднималась проблема сохранения культурного наследия как источника культурного разнообразия.

Социокультурный ракурс культурного наследия и диалога поколений отражает соотношение традиционного и современного в системе ценностей, как неоднократно утверждалось, есть смысл сохранения и развития наиболее функциональных ценностей, представляющих «я» кыргызской культуры. Вместе с тем ценностные установки, отражающие специфику менталитета, должны быть ориентированы на выражение демократических критериев развития, учитывая, что именно данный тип социально-политического развития был взят как стратегический ориентир существования и сосуществования в бытии других культур, государств и обществ. В этом плане критерием демократичности общества и была провозглашена личность. Именно личность – толерантная, диалогичная и демократичная в мысли и действии является основой стабильности и демократичности общества. Однако демократически ориентированная личность не рождается или появляется в одночасье, формирование такого типа личности является следствием длительного развития в контексте соответствующих демократических механизмов общественного развития. Это становится возможным через формирование толерантного сознания и ценностных ориентаций, тем самым общество должно актуализировать

проблему непрерывного процесса роста без подчинения будущей цели. Идеология в данном случае играет ключевую роль и представляет собой рафинированную систему стратегических действий, функциональность которой проявляется в воспитании поколений людей, способных воспринимать диалог как естественную позицию и норму в решении проблем и реализации идей.

Толерантность сознания обозначивает свою важность и в отражении полиэтничности и поликультурности общества Кыргызстана. В этом плане диалог принимает форму межэтнического и межкультурного диалога в рамках общества. Диалог как парадигма мышления предполагает единство этносов и культур в представленности целостности общества. Анализ социального бытия должен быть нацелен на превентивные меры в предотвращении межэтнических конфликтов и формирование толерантного сознания. Межэтническому и межкультурному диалогу способствуют интеграционные процессы в рамках региона и в целом в контексте глобализации. Межконфессиональный диалог способствует предотвращению религиозных конфликтов, соответственно стимулирует и диалог поколений. Религия в этом случае должна сохранить свою культурную значимость как трансцендентная теория, пропагандирующая высшую ценность нравственных устоев бытия в преломлении человека и общества. В контексте межэтнического, межкультурного и межконфессионального диалога основным критерием стабильности демократии может и должно служить выдвигание на первый план тезиса о правах человека и его реализация в повседневной жизни. Межцивилизационный, межкультурный и межрелигиозный диалог и есть стратегия развития через признание приоритета прав человека. Принцип правогражданного достоинства человека является прерогативой западной культуры, он вне сомнения прогрессивен и отражает культуру достоинства и непреложной ценности человека, соответственно эта позиция может быть воспринята, несмотря на возможное несоответствие западного эгоцентризма и восточного, или азиатского коллективизма. Реализация программы прав человека позволит достичь существенных сдвигов в процессе сокращения бедности, что является одной из стратегических задач современности вне зависимости о какой стране мира идет речь.

В проекции такой постановки проблемы диалога как современной парадигмы мышления естественен и закономерен вопрос: насколько мы сумеем адаптироваться в мире глобализации с ее универсальными нормами бытия? Решение этого вопроса будет зависеть от реализации в обществе принципа свободы творческого самовыражения личности. Существование такой свободы и будет свидетельством демократичности общества. Наш ответ на вызов истории зависит от уровня национального самосознания, проявляющегося в феномене национально-культурной идентичности. В ракурсе современности необходимо говорить об этнической и социальной памяти как носителях национальной идентичности. Память народа есть основа формирования национальной идентичности, в этом плане история как отражение социальной памяти играет огромную, незаменимую роль для консолидации общества. Этническая память реализует процесс первичной социализации человека, когда индивид погружается в язык, систему традиций, сферу воспитания в духе традиционных обрядов и обычаев, тем самым человек самоидентифицируется в системе этнокультурных традиций, значение которых переоценить сложно. Соответственно лишение народа этнической памяти будет способствовать манкуртизму, поскольку неведение относительно смыслового содержания этнокультурных ценностей размывает почву под ногами человека и он теряется в бытии пространства.

Социальная память предполагает развитие и преемственность сформированных традиций определенного этноса в проекции социального развития, в соответствии с этим социальная память включает в себя этническую идентичность, придавая ей статус социально-этнического самоопределения, так как человек не есть только этночеловек, он социален, т.е. приобщен к определенным социальным связям и взаимоотношениям, в контексте исторического времени наслаивающимся друг на друга¹. В ракурсе социальных процессов развития этническая идентификация может видоизменяться, она подвижна и гибка, это означает,

¹ Бакиева Г.А. Социальная память и современность. – Бишкек, 2000; Молдобаев К.К. Этносоциальная память, идентичность и глобализация. – Бишкек, 2005.

что социальная идентичность более масштабна, нежели этноидентичность. Целостность общества отражается в функционировании глубоко своеобразных ценностей духовной культуры, социальный же аспект проецирует соотношение специфических ценностей и норм глобальной цивилизационной культуры.

Практика социокультурной реальности, не говоря уже о теории, выдвинула на авансцену актуальнейших проблем бытия культуру как основание развития общества. Почему именно о культуре мы должны говорить, когда сетуем о противоречиях общественной жизни? Да по одной простой причине – именно культура является резонатором противоречий человека и общества, и именно культура предстает критерием цивилизованности того или иного государства или нации. Как неоднократно отмечали многие известные философы XX века, культура выступает предельным основанием как единства, так и разногласий в развитии общественных систем. И будет ли это нашумевшая концепция столкновения цивилизаций С. Хантингтона, или идея М. Фуко о современности как эпохе пространства, одновременности, непосредственного соседства и рассеянности, или теория О. Тоффлера о роли конфликта в формировании информационной цивилизации, или концепция А. Тойнби о вызовах истории и ответах цивилизационных систем – все они едины в одном, исходя из определения культуры в качестве основания и критерия развития¹. Поэтому рассуждая об экономических кризисах и дисбалансе экономических мировых сил или о политических конфликтах и противоречиях, об общественных катаклизмах или переориентациях в социальном развитии, мы вольно или невольно восходим к феномену культуры. И так называемые продвинутое общества всегда ставят акцент на воспитание культуры личности как основного субъекта государства. В нашем же регионе стало обыденным восклицать о провалах в экономике и

¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М., 2003; Тоффлер Э. Война и антивоенность. – М., 2005; Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2002; Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М., 2004; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2004; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. – М., 2004; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.

о конфликтах...
задумываться...
ях – культурных...
которые...
Еще одна...
проблем...
ваем...
объективный...
развитость...
сти, способ...
дают...
адаптиров...
система...
ского...
ние бытия...
ся значим...
воспринят...
ния собствен...
уровне...
личных...
мир – не...
диалог...
культуры...
зия, доводи...
гает на...
турной...
земного...
ный век –...
ционной...
ческого...
нообразии...
быть, а е...
идентифика...
ку само...
и подвиж...
как отраж...
сит опреде...
корректив...
в процес...

что социальная идентичность более масштабна, нежели этноидентичность. Целостность общества отражается в функционировании глубоко своеобразных ценностей духовной культуры, социальный же аспект проецирует соотношение специфических ценностей и норм глобальной цивилизационной культуры.

Практика социокультурной реальности, не говоря уже о теории, выдвинула на авансцену актуальнейших проблем бытия культуру как основание развития общества. Почему именно о культуре мы должны говорить, когда сетуем о противоречиях общественной жизни? Да по одной простой причине – именно культура является резонатором противоречий человека и общества, и именно культура предстает критерием цивилизованности того или иного государства или нации. Как неоднократно отмечали многие известные философы XX века, культура выступает предельным основанием как единства, так и разногласий в развитии общественных систем. И будет ли это нашумевшая концепция столкновения цивилизаций С. Хантингтона, или идея М. Фуко о современности как эпохе пространства, одновременности, непосредственного соседства и рассеянности, или теория О. Тоффлера о роли конфликта в формировании информационной цивилизации, или концепция А. Тойнби о вызовах истории и ответах цивилизационных систем – все они едины в одном, исходя из определения культуры в качестве основания и критерия развития¹. Поэтому рассуждая об экономических кризисах и дисбалансе экономических мировых сил или о политических конфликтах и противоречиях, об общественных катаклизмах или переориентациях в социальном развитии, мы вольно или невольно восходим к феномену культуры. И так называемые продвинутые общества всегда ставят акцент на воспитание культуры личности как основного субъекта государства. В нашем же регионе стало обыденным восклицать о провалах в экономике и

¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М., 2003; Тоффлер Э. Война и антивоенная. – М., 2005; Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2002; Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М., 2004; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2004; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. – М., 2004; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.

о конфликтах политических интересов и сил, при этом никто не задумывается о судьбоносности культуры во всех ее проявлениях – культуры общения, культуры диалога, культуры понимания, которые восходят к культуре мышления.

Еще одним существенным моментом в пользу актуализации проблем культуры является тот факт, что глобализация, признаваемая в качестве современной тенденции развития бытия как объективный факт истории, стимулирует самодостаточность и развитость различных систем культуры. Культурные целостности, способные сохранить свою духовную уникальность, обладают возможностью не потеряться в потоке глобализации, адаптировать ее нормы в своей общественной системе. Каждая система культуры в своем формировании исходит из философского принципа, который центрирует индивидуальное понимание бытия, выливаясь в особый тип мышления. Здесь проявляется значимость менталитета, детерминирующего особенности восприятия противоречий мира, процесс адаптации и выдвижения собственной позиции. Данный процесс находит отражение в уровне самосознания и предопределяет самодостаточность различных систем культуры. Это говорит о том, что современный мир – не монолог только одной цивилизационной системы, а диалог совершенно различных, глубоко уникальных систем культуры. XXI век стимулирует процесс культурного разнообразия, доводя его до совершенства. Это с необходимостью выдвигает на передний план исторического развития проблему культурной идентификации. Несмотря на то, что во всех уголках земного шара муссируется утверждение о том, что это особенный век – век высоких технологий, натиска и триумфа информационной цивилизации как апогея проявленности деяний человеческого разума, однако современность отражает творческое разнообразие путей решения исторической проблемы «быть или не быть, а если быть, то как?» При этом надо помнить, что процесс идентификации не есть замкнутое единство, он открыт, поскольку само историческое существование предопределяет изменения и подвижность различных форм самоопределения. Глобализация как отражение современной тенденции развития бытия привносит определенные коррективы в процесс идентификации.

О глобализации сейчас говорят очень много, однако хотелось бы сделать следующий акцент. До определенного времени принято было считать, что глобализация – детище исключительно западного образа жизни с его универсальными нормами бытия и стандартами существования. Такое понимание и восприятие глобализации рождало многочисленные противоречия: предположим, как совместить рационализм Запада с совершенно своеобразным, если не сказать уникальным менталитетом Азии или как соотносятся эгоизм, прагматизм и коллективизм, представляющие различные стили поведения. Подобные проблематичные ситуации возникали и в социальном разрезе. Классическая демократия как форма общественного существования Запада не всегда приживалась и приживается во многих странах Востока, Азии и других регионах мира. Вместе с тем считалось невозможным не влиться в процесс общемировой глобализации. Эти явные натяжки снимаются принятием утверждения о том, что глобализация не есть только и столько западный вариант развития, а скорее тенденция развития человечества в целом, тогда и на психологическом уровне, и в социальном бытии противоречия сменяются на более-менее приемлемые варианты и формы развития.

Это подводит к пониманию, что XXI век не есть совершенно отдельная ветвь истории, напротив, он продолжает основные тенденции всего исторического развития, как и все прошедшие столетия, раскрывая существо бытия человека и человечества. В этой связи можно говорить об извечности философского принципа постижения Вселенной, который в разные эпохи истории пытается ответить на самый главный вопрос в дилемме «мир – человек», ответы же выводят на новые пути решения этой проблемы. В XXI веке этими путями представляются глобализация и культурная идентификация, определяя существо развития в различных ракурсах – с точки зрения самого бытия в целом и с позиции человека как основного субъекта культуры. Мостом сближения этих путей является диалог как стратегия современного существования¹.

¹ Диалог культур в глобализирующемся мире / Под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова. – М., 2005; Диалог цивилизаций: Восток-Запад // Материалы Четвертого междунар. филос. симпозиума. – Вып. 1. – М., 2000; Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века / Под ред. Ю.М. Почтв. – М., 2002.

Особую ипостась диалог приобретает в рамках полиэтнического общества, о чем упоминалось выше. «Поликультурное общество являет образ некоей множественности культур, их соположенности друг другу, связанной с исторической терри-торизацией, процессами аккультурации, а также новым явлением – транскультурацией»¹. Логикой поликультурного общества в таком контексте является коммуникативная, делающая акцент на транскультурные взаимосвязи. В отношении феномена поликультурного общества современной модели исходным принципом признается и культивируется принцип свободы и личного участия в общественных процессах социальной реальности. Это конечно уже не проекция права наций на самоопределение, субъектный критерий претерпел сущностные изменения, превратившись из группового в личностный.

В качестве нового видения проблем культуры в полиэтническом обществе является феномен мультикультурализма², однако данное явление как категория и процесс получил свою теоретическую и отчасти практическую разработку в западных обществах, тем самым он не обрел полноценного существования и применения повсеместно во всех типах полиэтнических обществ. Таким образом, поликультурное общество как следствие полиэтнического являет собой разрабатываемый феномен, требующий реализации теоретического в практике социальной реальности. Это означает, что необходимость политического обозначения процессов культуры также насущна, как и собственно духовно-культурное определение, и в этом смысле именно критерий культуры должен выступить основой такой политики, обосновав тезис о культуре как системе превентивной политики. Функциональность употребления поликультурного общества востребована современностью, находящей свое проявление в процессах этнокультурной идентичности. Соответственно поликультурное общество представляется реализацией культурной и

¹ Мальковская И.А. Поликультурное общество в фокусе плюралистической парадигмы: стабильность и коммуникация // Глобализация и мультикультурализм. – М., 2005. – С. 109–110.

² Глобализация и мультикультурализм. – М., 2005.

гражданской идентичности в контексте глобализации как объективного хода взаимодействия цивилизаций. Дефинитивная значимость поликультурного общества обретет разнообразные формы в результате различной политики национальных государств.

Государственная политика, реализующая феномен поликультурного общества должна опираться на принцип культурной свободы за справедливость против культурного консерватизма. Этот принцип достаточно точно отражен в трактовке Амартии Сен: «Культурная свобода – это предоставленное индивидам право жить и существовать в соответствии с собственным выбором, имея реальную возможность оценить другие варианты. О культурной свободе можно говорить только в том случае, если индивид сознательно принимает решение продолжать жить в соответствии с нормами этой культуры, и если он делает этот выбор с учетом альтернативных возможностей»¹. В рамках такой политики не приемлется интолерантность, поскольку нетерпимость – это удел тех, кто неуверен в том, что может сохранить собственную оригинальность и индивидуальный облик. Политические меры проведения принципа культурной свободы должны опираться на демократические принципы развития общества, поскольку сам феномен поликультурного общества и предполагает свободное сосуществование индивидов, групп, религиозных общностей, этнокультурных целостностей в контексте единства общества, отчизны и гражданственности.

«Общенациональной идеей и основанной на ней политической стратегией должна быть формула «единства в многообразии» как фундамент многоэтнического общества и внутренней политики культурного плюрализма»². Данная формула отражает по существу содержательную определенность поликультурного общества, т.е. это общество, сформированное по критерию культуры, соответственно оно детерминирует в качестве основополагающей ценности толерантность – понимание и признание индивидуальности определенной культурной целостности и вслед-

ствие этого терпимость к проявлению инаковости как одного из множества спектров реализации «Я» культуры. Это признание не только культурной сложности групп, но и главное – принятие феномена культурной сложности на уровне отдельного человека, т.е. «культурное многообразие как многообразие форм человеческой идентификации, включая существование культурной сложности на уровне индивида и на уровне коллектива»¹.

Поликультурное общество в качестве центральной формирующей основы видит принцип многообразия, т.е. культурное многообразие как свобода и представленность различных форм культурных общностей, однако это не разрозненное многообразие, а напротив, единое в своей целостности. Это предусматривает необходимость признания и рассмотрения не только различий культурных общностей, но и их схожести, что вполне возможно и тем самым схожесть осуществляет механизм взаимопонимания и единства, несмотря на культурные различия. В этом заложен сущностной критерий гражданственности, когда представители различных этнокультурных групп и религиозных конфессий осознают единство общества, в котором они сосуществуют и которое имеет политическую выраженность, т.е. государственность, это выступает объединительной идеей, возбуждающей чувства патриотизма, собственного достоинства и гордости за единое государство.

Данное теоретическое рассуждение вновь выводит на диалог как такую стратегию развития, когда стимулируется интерес к различным вариантам раскрытия творческих потенциалов; поднимается проблема понимания как основа сосуществования и взаимодействия; вырабатываются механизмы и способы формирования духовного климата толерантности и взаимного уважения и в результате детерминируется этнокультурная интеграция, исходящая из феномена культурного многообразия. Таким образом, актуальность и социокультурная востребованность диалога диктуется самим ходом развития человека и общества в рамках определенного государства и процессами культурной идентичности и глобализацией в пределах мирового процесса

¹ Доклад о человеческом развитии 2004. – М., 2004. – С. 4, 17.

² Тишков В.А. Этнология и политика. – М., 2005. – С. 49.

¹ Тишков В.А. Этнология и политика. – М., 2005. – С. 303.

развития. Соответственно диалог находит свое воплощение как тенденция межцивилизационного взаимодействия, как сосуществование различных этнокультурных и религиозных общностей, как стратегия взаимосвязи национальных государств, как взаимопонимание индивидуальностей.

Особый акцент в проблеме диалога ставится на сущности и проявленности межцивилизационного взаимодействия как раскрытия феномена диалога в эпоху глобализации. Основные причины нарастания конфликтов между цивилизациями, по мнению С. Хантингтона, определяются культурой, поскольку культурные различия наиболее устойчивы. Вместе с тем устойчивость культурных установок способствует росту цивилизационного самосознания в противовес другим подобным целостностям. В русле проблемы столкновения цивилизаций, определенной как одной из возможных тенденций развития человечества в эпоху глобализации, на первый план выступает социокультурный аспект взаимодействия культур. Социокультурные трансформации XX века проявили значимость диалога в виде взаимодействия культур через единство социально-политических, национально-государственных, духовно-ценностных основ бытия человека в мире. С этой точки зрения диалог стал понятием, «обозначающим существо начавшегося этапа мировой истории, который должен превратить взаимоотношения людей на всех уровнях из «диалога глухих» в диалог умеющих друг друга слышать, понимать и совместно действовать субъектов исторического процесса»¹. Диалог цивилизаций в этой связи представляется обратной стороной тенденции развития человечества и глобализация способствует и обостряет значимость ее как наиболее перспективной линии существования и совершенствования культуры, истории и бытия в целом.

Еще один немаловажный аспект в проблеме диалога занимает феномен поколений как субъекта цивилизационного развития, обладающего спецификой культурных ценностей: «ценностный водораздел сегодня проходит не между национальными

¹ Кэган М. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Онтология диалога. – № 12. – СПб., 2002. – С. 23–24.

культурами, а между поколениями»¹. В этой связи еще один вызов современности предопределяет необходимость установления диалога между поколениями. Этот вопрос исстари выражался в тезисе «проблем отцов и детей», однако на рубеже веков данный тезис проявляет субстанциональную ипостась, так как воплощает в себе сущность и явленность преемственности духа, без которого немислима человеческая цивилизация. Диалектика поколений поднимает проблему социальной ответственности за сохранность и представленность незыблемых ценностей, символизирующих собой продолжение рода человеческого.

Как говорилось выше, межцивилизационное взаимодействие как проявление особой ипостаси диалога играет существенную роль в контексте глобализационных процессов как объективной тенденции развития бытия современности. В связи с этим имеет смысл выявить различие двух типов цивилизаций: «контекстно-свободных» (развивающихся из собственных предпосылок и обладающих внутренней динамикой) и «контекстно-связанных» (на судьбы которых существенно влияет воздействие внешнего фактора)². Такое разделение цивилизаций в первую очередь связано со спецификой ответов на вызов истории, который провоцирует деятельностную суть систем культуры, стимулируя их на актуализацию специфичных ценностей, способных заинтересовать мировое сообщество. Тем самым дух культуры обнаруживает свою востребованность в обновленных ипостасях индивидуализации. Основной вопрос, связывающий существующие цивилизации, это вопрос о возможности и способности сохранения цивилизациями своей культурной идентичности – он вытекает из существа процесса глобализации. Современная социокультурная ситуация характеризуется тем, что наблюдается национально-цивилизационное возрождение, отражающееся в образе мышления и системе ценностей.

¹ Алексина Т.А. Ценности в условиях глобализации культурного пространства и синхронизации времени // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. – Ч. 2. – М., 2006. – С.257.

² Цымбурский В.П. Сколько цивилизаций? С Ламанским, Шпенглером и Тойнби над глобусом XXI века // Pro et contra. – 2000. – Т. 5. – № 3.

В этой связи особую значимость начинает приобретать понятие толерантности как критерия восприимчивости ко всему и вместе с тем способности сохранить исконно свое. Актуальность предела толерантности обнаруживается в отражении процессов взаимодействия и взаимовлияния культур в эпоху глобализации, когда встает вопрос «продвинутости» некоторых культур. Диалог культур по цивилизационному критерию очень часто превращается в подражание определенной культуре: это в большей степени касается новообразованных суверенных государств, провозгласивших ориентацию на демократические преобразования и в этом процессе игнорирующих судьбоносность фактора ментальности, специфики исторических, духовно-культурных реалий и ценностей. В данном случае возникает синдром манкуртизма, когда определенная культура в погоне за универсальными ценностями забывает и нивелирует свое «я»: космополитизм здесь принимает извращенную форму.

Следовательно, толерантность выступает неким посредником между космополитизмом и национализмом, превратившись в фанатизм: и недооценка, и переоценка толерантности ведет к абсолютизации той или другой крайности. Баланс во взаимосвязи космополитизма и национализма достигается благодаря уровню самосознания, органичности и высота которого и позволяет проявить толерантность как естественное свойство самореализации и взаимодействия, сохраняя при этом высокое достоинство и самодостаточность. И космополитизм, и национализм порождают конфликты как реакцию на защиту либо универсальных, либо партикулярных ценностей. В данном случае предел толерантности позволяет привести в некое соответствие как стремление культуры самовыразиться, так и возможность со-существования в со-бытии других культур, соответственно культурное разнообразие как феномен современности в качестве необходимого условия предполагает соблюдение предела толерантности. Высокий уровень самосознания означает самодостаточность культуры, органичное соотношение культурной и этнической идентичности. В этом плане целостность культурной системы выступает как критерий ее само- и сосуществования в процессе глобализационного развития бытия.

Соответственно контекстно-свободные и контекстно-связанные цивилизации обнаруживают свое принципиальное значение в преломлении этого предела толерантности. В данном случае свобода означает возможность проявить свою самодостаточность и определенную независимость в контексте сосуществования с другими цивилизационными системами и вместе с тем умение достаточно органично включаться в общемировой поток глобализации, когда универсальные нормы бытия ни отторгаются и ни нивелируются, а соблюдается некий баланс представленности ценностей своей индивидуальной системы и универсальных. Необходимо отметить, что в настоящем не все цивилизационные системы способны проявить такую свободу бытия, общения и самореализации, в связи с чем актуализируется проблема подъема уровня развития контекстно-связанных цивилизаций, которых на сегодняшний момент исторического времени гораздо больше, нежели контекстно-свободных. В этом отношении контекстно-связанные цивилизации претерпевают достаточно дискомфортное ощущение ограниченности своего «я», когда самодостаточность не достигает необходимого уровня высоты и тем самым тормозит процесс самореализации в контексте других цивилизационных систем.

Объективное исследование существа Центральноазиатского региона, и в частности системы кыргызской культуры, позволяет утверждать о том, что ни кыргызская культура как самостоятельная ветвь центральноазиатской цивилизации, ни сама цивилизационная система Центральной Азии пока не достигли того уровня свободы развития и самопроявления, который позволил бы определить их в категорию контекстно-свободных цивилизаций. Большую роль при этом играет фактор историчности: моменты разорванности, сопровождающие историю существования и развития Центральной Азии, привели к тому, что этот регион недостаточно определен как самостоятельная цивилизационная система, что тормозит его органичное вливание в глобализацию и обуславливает необходимость модернизационных процессов как проявление переходности в развитии. После социокультурного взрыва конца XX века Центральная Азия получила шанс для своего историко-духовного возрождения, обновления в виде

индивидуальной цивилизационной системы, вместе с тем необходимо признать, что этот процесс согласно логике развития человечества не может быть столь быстротечным. В связи с этим те противоречивые моменты, которые сопровождают изменение и развитие региона Центральной Азии в настоящем вполне объективны и где-то закономерны. Такая противоречивость проявляет диалектичность развития: Центральноазиатский регион должен самоопределиться как уникальная и самостоятельная целостность, которая, обладая самодостаточностью, сумеет выстроить диалог с другими цивилизационными системами, бытующими в этом же историческом пространстве и отмеривающих это же историческое время. Такова логика развития наступившего века – века усложнения и углубления глобализационных перемен бытия, затрагивающих всех и вся в этом современном мире.

В этом смысле контекстность детерминирует невольное обращение к уже утвердившимся и обозначившим свое «я» системам культуры. Сама реальность диктует определенные требования как следствие общего вызова истории и здесь основная нагрузка ложится на уровень национального самосознания в преломлении отдельных систем культуры в рамках единой центральноазиатской цивилизации и на способность этих культурных систем в своем объединении достичь уровня цивилизационного «я», т.е. насколько Центральная Азия сумеет обозначить себя как целостность наряду с западными и восточными системами цивилизаций. Есть цель стратегического характера, а процесс ее достижения и обнаруживает себя в современности: в возможности проявления предела толерантности, в культивировании диалога как парадигмы мышления, отвечающей запросам исторической эпохи, в способности проявления единства духа культуры, объединяющего все системы культуры в одно целое цивилизационной системы. Такое теоретическое обоснование сущности Центральноазиатского региона находит свое проявление и на практике социальной реальности, но уже в преподнесении необходимых социально-политических мер и духовно-ценностных ориентиров, что вновь приводит к поставленной уже проблеме национально-культурной идентификации.

Проблема национально-культурной идентичности стоит перед новообразованными национальными государствами, и выстраивается она политическими средствами, как отмечалось выше, следовательно, происходит переплетение интересов государства, общества, нации и конкретной личности. Возникают моменты обращения к прошлому истории, культуры для воссоздания духа нации, ее культуры, что придает силы для самообозначения геополитической общности в существующем мире противоречий глобализации. Вместе с тем здесь проявляется противоречивость идеи глобализации и специфики национального самосознания. Важным моментом в этой связи является четкое разведение понятий «национальное» и «этническое» самосознание, поскольку в пределах государственной целостности речь идет именно о национальном самосознании, которое включает в себе единство этносов и культур. Практика социальной реальности показывает, что нередко национальное самосознание понимается и преподносится несколько в извращенной форме, на начальных этапах суверенитета этим грешили многие государственные образования.

Наряду с подобными противоречиями в обозначении своего «я» на мировой арене кризис в самоопределении национальных государств породил некую раздвоенность национального, общественного и цивилизационного самосознания¹. Современное состояние социокультурного развития характеризуется функционированием противоположных тенденций, порою взаимоисключающих друг друга и в то же время взаимообуславливающих. Это процессы национального самоутверждения в контексте сохранения национально-культурной идентичности, проявляющие разного рода противоречия развития, и неизбежность объединения как геополитических единиц глобализации, поскольку изолирование в данном случае равносильно постепенному вырождению, т.е. самоисключению.

В этой связи уровень национального самосознания проецируется в способности культивирования диалога как парадигмы мышления XXI века: диалога со своим историческим прошлым; диалога с другими этническими группами для представления

¹ Философское сознание: драматизм обновления. – М., 1991.

единства общества в его стремлении к достижению гражданского согласия; диалога религий в процессе формирования нравственных норм культуры и для исключения межрелигиозных конфликтов; диалога партикулярных и универсальных ценностей культуры в контексте процессов глобализации. Именно уровень национального самосознания предопределяет способность самопредставления в бытии других культур и обществ. Проблемы самосознания в современности связываются с вопросами идентичности.

Феномен культурного разнообразия в проекции поликультурного общества как нельзя точно и ярко раскрывается через призму культурной идентичности. Культурная идентичность не противоречит существованию гражданской идентичности, скорее это два ракурса проявления идентификации человека. В связи с идентичностью по культуре имеет смысл сделать акцент на понятии сложного общества и определения культурной сложности на уровне индивида.

Под сложным обществом подразумевается не моноэтническое, а полиэтническое и соответственно поликультурное общество как единство многообразия. В этом отношении глобализация как тенденция мирового развития не может совсем исключить культурный (этнический как составляющую) критерий самоопределения индивида: «Глобализация, Интернет не в состоянии породить нового человека, т.е. человека вне определенного этноса и ведущей цивилизации, а также вне крупных этносов, история и культура которых исчисляются тысячелетиями. Поэтому надежды иных интеллектуалов на интеграцию культур, т.е. образование единой (мировой) культуры и даже «слияние» в обозримом будущем этносов в некий планетарный суперэтнос или «мегаобщество», представляются весьма проблематичными»¹. Сложное или поликультурное общество раскрывается в существовании множественности культур, их со-бытия, основанного территориальной целостностью, исторической традицией, процессами аккультурации. В данном случае феномен культурного разнообразия из принципа развития современного мира перево-

¹ Кессиди Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 76.

площается в принцип развития конкретного общества, однако сущностная составляющая остается той же – свобода самопредставления и диалог с другими культурными системами.

В условиях глобализации культурная идентичность обнаруживает свою реальную востребованность в обозначении свободы проявления индивида, национальное самосознание в свою очередь актуализируется в связи с процессами обретения национальными государствами суверенитета.

Идентичность индивидуальна, но вместе с тем она есть продукт социального взаимодействия: «членом этнической группы – и тем самым носителем определенной этнической идентичности – индивидов делает не происхождение (биологическое или культурно-историческое), а та роль, которую эти индивиды играют в социальном взаимодействии. Идентичность есть не свойство, а отношение. Отсюда следует ее открытость и подвижность»¹. Исходя из социальной трактовки этнической идентичности акцент необходимо поставить на динамику социокультурных трансформаций: если в обществе наблюдается напряженная межэтническая ситуация, то это свидетельствует о проблемах социального либо социально-политического развития. Практика социальной реальности – процесс неоднозначный, а гибкий и очень подвижный, соответственно не может быть неразрешимых ситуаций. Факты межэтнической напряженности есть симптом болезни, нарыв которой поведет за собой целую систему конфликтов. Этничность выступает одним из ресурсов адаптации к изменившимся социальным условиям, но не единственным. Решение социальных проблем логически приведет к устранению или хотя бы снижению межэтнической напряженности. Проблемы этничности очень важны, вместе с тем нет смысла заикливаться на них как на основополагающем рычаге общественного развития, существенно важно их соотносить с существующими социально-политическими, социально-конфессиональными противоречиями. «Вступая в социальное взаимодействие в рамках

¹ Малахов В. Символическое производство этничности и конфликт // Идентичность: поиск, производство и воспроизводство – Бишкек, 2005. – С. 12.

признанного общественного института, члены этнической общины учатся жить по законам, предписанным данным социумом. Тем самым облегчается процесс их «вписывания» в основное сообщество, а значит, повышаются шансы формирования у них общегражданской идентичности»¹. Это означает, что этнокультурная идентичность глубоко сопряжена с гражданской идентичностью и находится с ней в тесной взаимосвязи и взаимодействии. Именно поэтому необходимо сделать акцент на динамике общественного развития, что обуславливает подвижность и гибкость процессов этнокультурной идентичности, так же как и гражданской. Еще один аспект этнокультурной идентичности сопряжен с историческими традициями, закладывающими основы целостности этноса в его культурном проявлении. Здесь необходимо привести в соответствие контекст исторического времени, поскольку временная вертикаль просеивает традиции на предмет функциональности в определенной эпохе, диктующей свои требования, дающей свои вызовы, ответы на которые определяются и в контексте культурных традиций. В отношении традиций можно выделить два аспекта, по-разному интерпретирующих данный феномен. Первый аспект связан с самобытностью: «понятие «самобытности» используется прежде всего для обозначения определенности общества, вытекающей из общности и своеобразия его культурных характеристик и исторического опыта»². В данном случае место определенности общества занимает определенность этноса, порождающего самобытную культуру как уникальный феномен, имеющий право на самостоятельное свободное существование и самопредставление. Этот аспект как раз реализует принцип культурного разнообразия, который не дает угаснуть многообразие культурных миров.

Второй аспект традиций связан с балансом традиционализма и современных норм цивилизационного бытия. Выше уже говорилось о социальной канве взаимодействия этносов в рамках

¹ Малахов В. Символическое производство этничности и конфликт... – С. 14.

² Грузнова Е.Ю. Современность и традиции // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. – М., 2006. – С. 156.

определенного общества: имеется ввиду тот объективный факт, согласно которому ни одна этнокультурная система не в состоянии изолироваться от идущих глобализационных перемен. В данном ракурсе целью этнокультуры является гармоничное сочетание наиболее историчных и тем самым востребованных, функциональных традиций и параметров современного бытия. В периоды этнического возрождения возникают моменты несостыковки и «ухода» в историческое прошлое для возрождения, воссоздания некоторых традиций и самопредставления в современном процессе мирового сообщества. Здесь и актуализируется фактор исторического времени, игнорировать который означает впасть в культурный изоляционизм, чреватый уходом в историческое небытие. Именно в этом случае проявляется значимость этносоциальной памяти.

Этнический и религиозный факторы культурной идентичности предопределяют чрезвычайно важные моменты сосуществования культур и обществ современности, неслучайно многие исследователи проблематики цивилизаций (в частности С. Хантингтон) определяли культуру основной канвой международной политики и взаимодействия цивилизаций, именно культура призвана определять основные разломы цивилизаций, когда борьба будет разворачиваться по критерию религии и этнической принадлежности. Причем необходимо отметить, что проблемы межэтнической напряженности могут быть не только между различными государствами, но и внутри определенной политической целостности. При этом различаются следующие типы межэтнической напряженности, так или иначе связанные с процессами этнической идентичности: этноограниченность, т.е. разведение общения по критерию этничности; этноэгоизм, т.е. предоставление преимуществ определенному этносу; этнофобия как форма ксенофобии, т.е. однозначная враждебность к «чужим» народам¹. Выделение типов идет по возрастающей, если этноограниченность может быть преодолена в ходе культивирования диалога как способа общения и решения проблем, то этнофобия –

¹ Тощенко Ж.Т. Постсоветское пространство: суверенизация и интеграция. – М., 1997. – С. 32.

гораздо более сложное и агрессивное проявление своей этнической идентичности. Этнофобия способна порождать экстремизм как наиболее активную форму противостояния.

В контексте обозначенных аспектов межэтнического взаимодействия вновь обнаруживает свою востребованность кризис идентичности, однако в данном случае он имеет не гражданскую подоплеку, а этническую. Кризис идентичности в данной интерпретации с особой силой проявляет себя в связи с историческими переменами кардинального характера. Наиболее ярким примером подобного опять же является процесс разрушения советского государства и на его базе формирование новых национальных государств. Этническая составляющая находит свое проявление в феномене памяти. «Этносоциальная память означает одновременно преемственность и изменчивость. Взаимосвязь прошлого и настоящего подвижна, но она существует постоянно и реализуется в результате столкновения воспоминаний и поведений, относящихся к разным эпохам и сочетающихся в самых неожиданных комбинациях»¹. Этнические стереотипы существуют и проявляют себя не в безвоздушном пространстве, точно так же как социально-этнический опыт реализуется не в историческом вакууме. Социальный контекст сохранения, передачи и совершенствования этнокультурных традиций очень силен, именно он проецирует вписанность определенной этнокультуры в реалии сегодняшнего дня. Этнокультурные стереотипы подвержены изменению вместе с динамикой социальных контекстов, значит, они достаточно гибки. Соответственно для адекватной адаптации в мире XXI века нет необходимости увлечение стариной доводить до застывшего традиционализма. Предел такого увлечения должен диктоваться инстинктом самосохранения, конечно нет надобности впадать и в другую крайность – в погоне за универсальными ценностями не забыть свое «я», дающее возможность полноценному самопроявлению и сохранению достоинства своей культуры.

Второй составляющей культурной идентичности является религиозная идентичность, также оказывающая существенное

¹ Молдобаев К.К. Этносоциальная память, идентичность и глобализация. – Бишкек, 2005. – С. 62.

влияние на рост значимости критерия культуры в самоопределении человека. В отношении проявленности религиозной идентичности следует подчеркнуть индивидуальный характер. Свобода в реализации духовности. Древность религиозного критерия самовыражения индивида засвидетельствована историей существования человека и человеческих сообществ. Необходимо отметить, что данный критерий претерпевает некоторый всплеск в переломных моментах истории, в кризисных ситуациях общественного развития, тем самым подчеркивая безусловность и одновременно хрупкость своего существования. Это объясняется смысловозначимостью духовности для бытия человека и вместе с тем субстанциональностью временной составляющей ее.

В этой связи имеет смысл вспомнить осознаваемую и неосознаваемую формы идентичности, о которых упоминает Дж. Мид: «Неосознаваемая идентичность базируется на неосознанно принятых нормах, привычках. Это принятый человеком комплекс ожиданий, поступающих от социальной группы, к которой он принадлежит. Осознаваемая же идентичность возникает, когда человек начинает размышлять о себе, о своем поведении ... осознаваемая идентичность достигается человеком, она не может быть вне общества, однако, у человека есть выбор...»¹. В анализе религиозной идентичности значение общества заменяется видом традиционной религии или какой-либо конфессии. Действительно, человек воспитывается в традициях определенной религиозной направленности, тем самым проявляя неосознанный уровень своей религиозной идентичности, однако все время так продолжаться не может и достигнув определенного психологического возраста любой индивид рефлексирует на предмет своих религиозно-духовных пристрастий, размышляя в контексте общества, среды, этнической общности и культуры, здесь уже проявляется уровень осознанности, выражающийся в осознанном предпочтении тем или иным религиозным направлениям. В этом смысле религиозное самоопределение – это в

¹ Сафонова И.В. Проблема идентичности и феномен одиночества // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. – М., 2006. – С. 201.

высшей степени проявление внутренней духовной свободы, т.е. свобода вероисповедания входит в разряд субстанциональных проявлений сущности и вместе с тем включается в более масштабное понятие культурной идентичности.

Фактор исторического времени в религиозной идентичности играет не последнюю роль, поскольку очень важно представлять свое духовное «я» в преломлении стабильности развития или кризисных моментов бытия. Стабильность существования в рамках одной исторической эпохи позволяет взвешенно относиться к феномену духовности, это некий баланс духовных сил, стимулирующих человека в его самопроявлении. Кризисный же период вызывает некую разобщенность между высшими ценностями и повседневной жизнью, полной противоречий и проблем. Кризис духовности означает невыраженность духовных ценностей. Религия в обыденном значении превращается из способа самовыражения в механизм самореализации, связанный со множеством социальных проблем.

В периоды исторических и общественных кризисов наблюдается «религиозный ренессанс», сопровождающий социальные трансформации обществ и государств, причем этот ренессанс проявляется в достаточно вольной форме. Возникающая полипредставленность традиционных религий и культовых конфессий в освоении духовного опыта сложившейся современной ситуации порождает потребность в выработке критериев осмысления нахлынувшей информации и оценки ситуации. В этом плане прав К. Юнг, говоря о том, что в религиозные символы необходимо вдохнуть новое содержание, какого требует уровень культурных стремлений данного момента. В современности таким новым содержанием выступает диалог между разновидностями религий и конфессий. Религия должна сохранить свою культурную значимость в определении идентичности как трансцендентная теория, пропагандирующая высшую ценность нравственных устоев бытия в преломлении человека и общества. Сопутствующие кризису процессы политизации религии и религиозизации политики, проецирующие противоречивость ситуации, не способствуют сохранению ореола духовной возвышенности религиозных принципов бытия, тем самым провоцируют дестабилизацию духовных ориентиров.

В этом отношении процесс идентичности не есть замкнутое единство, он открыт, поскольку само историческое существование предопределяет изменения и подвижность различных форм самоопределения. Глобализация же есть отражение современной тенденции развития бытия, соответственно она привносит определенные коррективы в процесс идентификации. Именно поэтому, несмотря на расхождение целей феномена глобализации и процессов культурной идентичности, они на глубинном уровне взаимопроникают друг в друга, т.е. стимулируют процесс совершенствования как человеческой сути, так и сути бытия. В итоге и глобализация, и идентификация есть процесс определения существа развития только в различных ракурсах: с точки зрения самого бытия в целом и одновременно с позиции человека как основного субъекта культуры, т.е. субъекта этого бытия. Современность, проявляющая в качестве основополагающих тенденций развитие глобализации и идентификации, восходит к самим истокам существования дилеммы мир – человек, соответственно можно констатировать о незыблемости философского понимания Вселенной, но вместе с тем об углублении и творческом разнообразии путей решения исторической проблемы «быть или не быть, а если быть, то как...». В XXI веке эта извечная проблема решается через призму обозначенных тенденций, фигурирующих как направления развития, отражающих ответную реакцию человечества на запросы истории.

Социально-политической проекцией соотношения глобализации и процессов национально-культурной идентификации служит феномен демократизации общества¹, который осуществляет баланс между системой ценностей определенной системы культуры в рамках конкретного государства и иерархией норм глобальной культуры, объединяющей все мировое сообщество. Функциональность демократических ценностей, фигурирующих на уровне установок, и есть критерий стабильности происходя-

¹ *Кирабаев Н.С.* Культурная идентичность, плюрализм, глобализация и образование // *Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века.* – М., 2002. – С. 33; *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1998.

щих модернизационных преобразований, какой бы области развития они не касались: экономической, социально-политической, духовно-культурной. Это говорит не только о приоритете норм демократического бытия, но и об общественной значимости их действия, поскольку именно они детерминируют становление толерантной личности, терпимой к инакомыслию, открытой и готовой к диалогу по всем направлениям жизни, мыслящей в русле признания самоценности каждого человека как гражданина единого национального государства.

Соответственно каждое новообразованное государство как единица международного сообщества в первую очередь определяет для себя стратегию своего развития на предмет целеполагания и типа развития. В этой связи не остаются вне необходимости определения и государства Центральной Азии, каждое из которых изначально определило для себя демократическую детерминанту в собственном самоопределении и развитии, тем самым обозначивая перспективы и тенденции самореализации и самопредставления в рамках мирного сообщества. В данном случае процессы этнокультурной идентификации сопряжены с определением общегражданской позиции, ориентируясь на проявление специфики социальной памяти и политического сознания.

Концепция этнической политики Кыргызской Республики основывается на сочетании активной гражданской позиции с выраженной этнической принадлежностью, что создает возможность для формирования этногражданской идентичности. Понятие идентичности тем самым обладает различными ипостасями в преломлении к национальному государству. В данном случае этногражданская идентичность определяет позицию человека как гражданина единого, но полиэтничного государства. Необходимость самоопределения человека с подобной позиции чрезвычайно важна, так как оно детерминирует единство общества, основанного на консолидации всех этнических групп. Без подобного самообозначения невозможно сохранить и развивать стабильность существования человека в государстве, это и есть гарантия его завтрашней жизни, что составляет основу преемственности жизненного развития.

Наряду с судьбоносностью этногражданской идентичности необходимо сохранять статус национального государства, в данном случае – кыргызского. Это означает признание кыргызского государства в бытии других государств и обществ. В этой связи имеет смысл определить специфику социальной памяти и политического сознания кыргызов для актуализации в современности наиболее полезного и рационального из традиционной системы мышления. Здесь свою востребованность обнаруживает феномен мышления, содержащий в себе истоки восприятия и осмысления бытия, время от времени дающий толчок для нового осмысления той или иной черты мышления.

В этой связи интересен анализ кочевой цивилизации французскими исследователями Ж. Делезом и Ф. Гваттари, выявляющими новые философские концепты в определенности кочевого способа мышления. «По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, идея дерева предполагает происхождение, зародыш, развитие, «древовидное» мышление, ориентированные на поиск инвариантного единства, закона, репрезентирующего себя во всей множественности и различии. В предлагаемом типе образа мира – в книге-корневище мир характеризуется новыми принципами организации социальной жизни, гетерогенностью, децентрированностью, множественностью, картографичностью в противоположность принципу генетической оси, согласно которому устроен западный мир. Принцип «незначущего разрыва» обосновывается как принцип работы такой множественности, целостности, в которой сбои в элементах не вызывают разрушение целого, т.е. корневище может быть разорвано в любом месте, однако оно вновь возобновляет свой рост, ибо оно устроено так, что выход из строя какой-то части не может уничтожить целого»¹. Подобная интерпретация существа кочевого понимания бытия может быть использована в современности, характеризующейся той же множественностью и децентрированностью.

¹ Бакиева Г.А. Социальная память и современность. – Бишкек, 2000. – С. 184.

Кыргызы как потомки кочевников в своей многовековой истории также реализуют принцип корневища; сферичность восприятия пространства запечатлена в самом кыргызском жилище — юрте. Историческая преемственность развития кыргызов также не представляет неразрывную нить, в некоторые моменты исторического времени наблюдались разрывы в истории, однако сам принцип кочевого бытия говорит о том, что незначительные разрывы не повлияли на жизнеспособность кыргызского этноса. Кыргызы, пройдя длительный эволюционный путь, трансформировались в высшую на данный период цивилизационного развития общность — нацию. В этом их преимущество перед древними кочевыми племенами, оставшимися в летописи прошедших веков; один этот факт говорит о силе их духа. Эта сила духа не есть простая теоретизация мысли, а реальная констатация развития, тем самым можно надеяться на всплеск и в современном социокультурном развитии, представляющим шанс для исторического прорыва.

В ракурсе современности необходимо говорить об этнической и социальной памяти как носителях национальной идентичности¹. Память народа есть основа формирования национальной идентичности, в этом плане история как отражение социальной памяти играет огромную, незаменимую роль для консолидации общества. Этническая память реализует процесс первичной социализации человека, когда индивид погружается в язык, систему традиций, сферу воспитания в духе традиционных обрядов и обычаев, тем самым человек самоидентифицируется в системе этнокультурных традиций, значение которых переоценить сложно. Соответственно лишение народа этнической памяти будет способствовать манкуртизму, поскольку неведение относительно смыслового содержания этнокультурных ценностей размывает почву под ногами человека, он теряется в бытии пространства.

Вызов современности актуализирует социальную память народа, позволяя самоопределять себя в контексте истории, архетипа. Кыргызы как потомки кочевников на подсознательном уровне обладают генной восприимчивостью к переменам исто-

¹ Швец Л.П. Философский анализ социальной памяти. — М., 1987.

рического времени, тем самым у них выработан иммунитет, позволяющий не потерять себя в противоречиях и эксцессах бытия, а напротив, опираясь на имеющуюся этническую и социальную память, выработать механизмы востребованности к себе со стороны мирового сообщества. Необходимо не только воссоздать принципы архетипического мировидения, но и преломить их в реальность сегодняшнего дня для получения толчка к дальнейшему развитию и совершенствованию общественной системы в национально-государственном выражении. Ценности либеральной культуры не могут органично войти в традиционную систему и приобрести характер внутренней трансформации культуры без учета специфики менталитета.

В преломлении к Кыргызстану можно сказать, что социально-философская мысль кыргызов дает основания для попыток интерпретации исторических эксцессов бытия, вместе с тем не существует четко разработанных теорий национального характера, которые бы объективным образом представили позитивные и негативные моменты социально-психологического развития. Такая задача вставала и встает перед любым государством, обществом, нацией, находящимся на перепутье истории для дальнейшего осуществления целей своей жизнедеятельности. Это возможно благодаря преемственности, когда настоящее в своей способности переосмыслить прошлое создает основу для постижения будущего.

Данная теоретическая идея должна получить общественно-практическое подтверждение: необходимо определить негативные стороны национального образа мышления, обуславливающие спад в развитии суверенного государства, национальной культуры для осознания, осмысления и подчеркивания позитивных черт национального характера, которые позволят сориентироваться в современном мире и наметить тенденции дальнейшего социокультурного развития¹. Таким образом, исследуя историю своего развития от древнейших истоков до сегодняшнего дня по каждому периоду, выявляя характер общественного состояния и формы осуществления принципов миропонимания

¹ Урманбетова Ж.К. Культура кыргызов в проекции философии истории. — Бишкек, 1997.

образа мышления нации для выяснения их устойчивости и целостности, возможно донести до современного общества предчувствие его культурной ситуации. Это и есть прерогатива философии, представляющей культуру в ее целостности и историчности. Проникая во внутреннее существо культуры, философия придает ей глобальную осмысленность, проецирует и сводит все существующие социально-политические, национально-духовные проблемы к смыслу осознания специфичности и противоречивости данной исторической ситуации.

Анализируя современную ситуацию, сложившуюся в Кыргызстане, есть смысл придерживаться соотношения мирового опыта и так называемого опыта повседневности, что в конце концов приводит к формированию собственного опыта переходного периода. В этом смысле представленность духовных ценностей символизирует стабильность общественного развития. Современный социокультурный кризис конца XX века отражает факт невыраженности духовных ценностей, что подчеркивает идею временности бытия. Особенность настоящего кризиса заключается в масштабности его проявления, символизируя проблему бытия. В этом отношении важным аспектом реальности выступает историческое пространство, проецирующее проблемы исторической судьбы в соответствии со своеобразием истории и культуры определенного региона мира.

Историческая ситуация Центральной Азии находит свое преломление в индивидуальном развитии Кыргызстана. Кыргызстан как одно из центральноазиатских государств воплотил в себе противоречия переходного этапа в специфическом варианте. Наиболее определяющую роль в данном случае играет культура мышления нации. Констатация факта смены парадигмы мышления чисто внешнего характера приводит к осознанию бесперспективности дальнейших преобразований, пока эти изменения не придают значения внутренней трансформации культуры. Наиболее важен в этой ситуации уровень национального самосознания, определяющий способность самопредставления в бытии других культур и обществ Центральной Азии. Уровень национально-го самосознания проявляется в способности культивирования диалога партикулярных и универсальных ценностей культуры в

проекции процесса глобализации¹. Кыргызстан как самостоятельный субъект региона Центральной Азии проецирует социокультурную ситуацию государства в контексте региона и одновременно в контексте общемирового процесса глобализации.

Данный период хаотичного самоопределения в бытии XXI века затянулся, негативную роль в этом процессе сыграло политическое сознание кыргызов, имеющее нездоровую наследственность. Факторами традиционного политического сознания являются коллективность мышления и клановость выступления и принятия решений, которые предопределили восстановление и расцвет трайбализма в политическом бытии республики.

Политическая память играет существенную роль в самоопределении национального государства. Политическое сознание в условиях советской эпохи было идеологизировано, политическая память была унифицирована: «компоненты менталитета вообще народа можно классифицировать по определенным признакам, характеризующим дееспособность, социальные качества, эмоционально-психологические особенности. Если сегодня сравнить представителей бывшего советского народа с мировыми стандартами, то в известной степени они полупрофессионалы, полунинтеллектуалы, полуграмотеи. И здесь русский от кыргыза, кыргыз от казаха, казах от украинца и т.д. ничем не отличается. Это есть коммунистическая похожесть»². Соответственно противоречивость политической памяти накладывает определенный отпечаток и на становление суверенного национального государства. Снятие идеологического пресса породило проблемы в соотношении советской политической памяти и «популярной памяти»³, возникшей в первое постсоветское время, причем не всегда приоритетом пользовалась популярная память, ее размытость не позволяла воспринять новое как установившееся и ценностное, вследствие чего возникла ностальгия по советскому образу жизни.

¹ Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алматы, 1994.

² Койчубеков Т.К. О менталитете кыргызов // Республика. – 1992. – 12 июля.

³ Фуко М. Археология знания. – Киев, 1996.

Возникновение суверенитета актуализирует феномен политической памяти, ставя проблему патриотизма. В этом смысле актуальность обнаруживает понятие «политической аккультурации» Ю. Хабермаса¹, которое, по его мнению, может решить противоречие между гражданством и национальной идентичностью. Для реализации политической аккультурации важную роль играют и субъективный, и объективный факторы. Субъективный выражается в способности и готовности личности нового национального государства понять и принять свое положение, т.е. интегрироваться в новом государстве как своем. Объективный фактор проецирует ответственность государства в провоцировании новой политической системы ценностей и следование демократическим ценностям как единственно приемлемым, когда приоритет ставится на сохранение прав и интересов гражданина.

Критерием политической аккультурации является свобода личности, влияющая на уровень национального самосознания. Свобода личности – это и критерий демократичности общества, его продвинутости в процессе модернизационных перемен, следовательно, свобода предопределяет и степень проявленности национальной идентичности. Немаловажную роль играет тот момент, который проецирует степень усвоения демократических ценностей обществом, интериоризованы ли они в рамках национального государства или просто продекларированы и не восприняты внутренним существом системы.

В этой связи актуальность приобретает феномен идеологии. Необходимо отметить неочевидное значение идеологии для определения ориентиров в структуре самообозначения национального государства в современную эпоху, что позволяет донести их приоритетность до сознания людей. В этом случае прослеживается объективная и позитивная ценность идеологии в становлении суверенной государственности. В бытность Советского Союза идеология была столь сильна, что заменяла собой национально-культурную идентичность. Сейчас же «великие цели, вчера придававшие ясную архитектонику нашему жизненному пространству, утратили свою четкость, притягательность, силу и власть над

¹ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1998.

нами, хотя то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности. Система ценностей утратила свою очевидность»¹. В первые годы суверенитета к идеологии относились резко отрицательно, основываясь на идеологическом комплексе советской эпохи, считая, что национальное государство может обойтись без подобного феномена. Однако затянувшийся кризис общественного развития показал, что формирование идеологии позволяет четко определить место национального государства в мировом глобализационном процессе. Преобразование общества возможно при условии стабильности в восприятии новшеств в социальной структуре. Этот процесс должен идти параллельно совершенствованию ценностных ориентаций общества. В случае определения системы ценностей в национальном государстве возникает некое сплетение социокультурных и национально-духовных ценностей, которые в своем развитии преемственны. Кризис в социальной реальности породил объективную переоценку ценностей, характерную для всего общества, оражающуюся на сознании, самосознании личности, нации: соответствие внутренней и внешней ценностной ориентации противоречиво, но вместе с тем переоценка ценностей обязательно способствует осмыслению прошлого опыта социальной деятельности. Социальные коллизии порождают моменты неадекватного самоощущения себя в бытии новой системы, государства, возникает политика новых идей, когда декларируемые «новые» ценности не способствуют совершенствованию национально-социальной системы, а лишь утрируют значимость универсальных ценностей, приходящих в противоречие с традиционными. Тем самым в существующей хаотичности ценностной структуры целесообразно выделение приоритетов в системе ценностей современного человека, для чего необходимо учитывать специфику культуры мышления существующего поколения, ориентирующегося на исторические перемены и выбор дальнейшего пути развития.

Такой ракурс переоценки ценностей наводит на необходимость глубокого осознания существа глобализационных перемен

¹ Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – С. 264.

и понимания важности сохранения национально-культурной идентичности. Демократические ценности в этой связи не являются консервативной системой, которую следует перенести на национальную почву. Функциональность демократических установок будет зависеть от их адаптированности в существующей системе ценностей, т.е. переплетение национальных, социальных, политических и культурных интересов через призму самоценности прав конкретной личности. Только в этом случае можно будет говорить об их внедренности в массовое сознание, без этого перспектив у демократии в полиэтничном и поликультурном государстве нет. Это предполагает сохранение и проявленность социальной памяти народа: «в истории существенно только одно – способность человека вспоминать, а тем самым сохранять то, что будет фактом грядущего»¹. Таким образом, ценности демократии должны стать социальные и войти в арсенал социальной памяти народа как естественные и органичные, в этом случае можно будет констатировать факт их безусловного влияния на самоощущение и развитие человека в контексте общественных отношений в том или ином государстве. В этой связи соотношенность традиционных и современных ценностей находит свое преломление в образе мышления и позиции современного человека. Этот тезис одинаково распространяем для представителя любого государства, и Кыргызстан в этом случае не является исключением.

В раскручивании феномена полиэтничного государства помимо демократических принципов бытия важную роль играет категория «национальных интересов». Данная категория проецирует баланс социально-политической обстановки внутри государства и за его пределами: «национальные интересы – проекция законных личных целей и интересов большей части общества. Государство выступает как механизм улавливания этих интересов, их интеграции, формулирования и реализации. Так интересы общества обретают статус национальных и превращаются в ориентир конкретной государственной политики»². Соот-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 253.

² Яковенко И.Г. От империи к национальному государству // Этнос и политика: Хрестоматия. – М., 2000. – С. 153.

ветственно национальное государство строит свою политику, исходя из обозначения существа национальных интересов, которые по своей природе диалогичны. При этом диалог выступает в двух ракурсах: диалог внутри общества как отражение процесса формирования и формулирования общей стратегии, т.е. концепции интересов и диалог с другими государствами в ходе выработки внешней политики как увязывания и взаимодействия различных концепций интересов.

«Национальные интересы» являются комплексным понятием, основывающимся на выражении приоритета интересов различных этнических групп в контексте социального развития, тем самым они включают и ценностные ориентиры, и социальные интересы как проекцию существа общественной системы. В данном случае интеграция общества зависит от правильности определения национальных интересов, выступающих консолидирующей силой государства.

В преломлении к реальности развития кыргызского государства определение и выражение национальных интересов должно базироваться на общности истории, социальной и политической памяти, единстве ценностных пристрастий, рождающих ориентиры общества. В этой связи государство играет определяющую роль, как говорилось выше, а значимость общественных, неформальных и международных организаций проявляется в способности провоцировать и закреплять единство интересов, основанных на чувстве патриотизма. Это говорит об идеологичности феномена национальных интересов. Идеология полиэтничного и поликультурного государства должна базироваться на сплоченности и единстве национальных интересов, выражающих волю народа, это означает необходимость нахождения, формулирования и укрепления в сознании людей стратегической цели развития как выразительницы системы национальных интересов.

Идеология национального государства тем самым должна быть направлена на интеграцию общества, которая проявляет три типа явлений: интеграцию «жизненных возможностей», культурную интеграцию и политическую интеграцию. Жизненные возможности представляют собой сферу обыденного существования, которая не должна принципиально отличаться у

разных этнических групп; имеется ввиду равный доступ к образованию, медицине, профессиям, т.е. так называемые экзистенциальные показатели развития.

Культурная интеграция означает «либо аккультурацию подчиненных групп под воздействием доминирующей, предположительно «рациональной» культуры в социально-экономических или политически «существенных» областях при сохранении этнокультурных особенностей в менее значимой или личной сфере, либо полную ассимиляцию, когда этнокультурные особенности совершенно исчезают или становятся несущественными даже в личной жизни»¹. В приложении к обществу Кыргызстана вряд ли правомерно будет говорить о полной ассимиляции, скорее первый вариант более приемлем: необходимо сохранить этнокультурное разнообразие при доминанте рационального подхода, детерминированного процессом глобализации с его универсальными ценностями. В этом случае этнокультурные ценности будут адаптированы к современной жизни и в то же время их разнообразие не будет являть собой жесткое противоречие нормам цивилизационного бытия. Развитие Кыргызстана в большей степени реализует процесс модернизации, нежели культурной интеграции, поскольку проецирование норм и тенденций глобализации и означает процесс изменения как общественной системы, так и самой культуры.

Модернизация являет собой процесс, когда люди стратегически объединены и готовы к восприятию более глубоких преобразований в обществе. Это означает их принятие новой системы общества, они связывают свое будущее именно с этой системой и ждут от нее позитивных перемен. Модернизация раскрывает существо наиболее важного этапа трансформаций, когда перемены не просто закрепляются в сознании, а являются импульсом к дальнейшему развитию и совершенствованию. Успех модернизации предопределяет в конце концов стабильность развития, некоторый скачок в проведении реформ, объединяющий все сферы общественных преобразований.

¹ Ротшильд Дж. Этнополитика // Этнос и политика: Хрестоматия. – М., 2000. – С. 161.

В этой связи понятие глобализации ставит вопрос не только о глобальной экономике, но и глобальной культуре, и в рамках проблемы межцивилизационного взаимодействия феномен глобальной культуры играет существенную роль и содержит противоречие универсальных ценностей и культурного многообразия. Глобальная культура включает в себя приверженность гражданским свободам, а также нормам цивилизованного сосуществования, соответственно трансцендентными ценностями ее выступают понятия демократии и рынка, предопределяющие универсальные условия для самореализации личности. При этом национальное государство теряет свою субстанциональную значимость, передавая власть феномену культуры как критерию существования и развития в XXI веке, границы национального государства суживаются в контексте универсальных норм бытия и культура превращается в главную доминирующую силу взаимоотношения социокультурных целостностей, т.е. межцивилизационного взаимодействия.

В этом смысле культура как доминанта представленности бытия превращается в основной критерий определения соотношения человека и мира, соответственно различные варианты восприятия и интерпретации бытия находят свое самовоплощение в целостных системах культуры, что дает основание для обозначения культурного многообразия как феномена содержательной насыщенности мироздания. Культурное многообразие и есть реализация процессов культурной идентификации человека в проекции целостных систем с их индивидуальными ценностями, а глобализация как сопутствующая направленность развития человечества на данном этапе находит свое выражение в иерархии универсальных ценностей. Поэтому неслучайно глобализация и процессы национально-культурной идентификации были обозначены как основные тенденции развития, каждая из которых получает свое объективное преломление и в системе кыргызской культуры как индивидуальной целостности и ветви центральноазиатской цивилизации. В данном отношении кыргызская культура представляется одним из моментов культурного многообразия мира, которая в то же время не может не соотносить свое существование с общемировой тенденцией развития, т.е. с глобализацией.

Национально-культурная идентичность в преломлении к целостности кыргызского мировидения порождает противоречивые моменты взаимосвязи и соотношения универсальных норм бытия и традиционного менталитета, обнаруживающего свои позитивные и негативные стороны в современном существовании. Данная противоречивость выступает стимулом к дальнейшему самообозначению своего «я» в контексте мировых культур. В этой связи вызов современной эпохи провоцирует развитие индивидуальных систем культуры, и кыргызская культура на сегодняшний момент социокультурного развития находится в процессе реформирования традиционного образа мышления и существования, соответственно модернизация касается всех сфер и областей проявления: экономики, политики, социальной действительности и ценностных ориентаций. Объединяющим критерием предстает культура, проникающая во все вышеназванные сферы развития.

Основополагающей канвой данного исследования выступила преюмственность, обнаруживающая свою стратегичность в преломлении к историческому развитию в контексте прошлого, настоящего и будущего. В этом смысле неслучайна методологическая значимость соотношения истоков и тенденций развития кыргызской культуры, поскольку без выяснения существа наших истоков невозможно рассуждать о целостности и индивидуальной специфичности системы культуры. Именно истоки, или историческое наследие, определяют возможности, наклонности или пристрастия модели культуры, их архетипичность рождает обоснование определенной интерпретации восприятия, отражения и творческого воссоздания образа бытия, что служит толчком к дальнейшему развитию. Невозможно обозначение тенденций развития без уточнения истоков культуры, точно так же, как и невозможно выведение основных направлений будущего без анализа современной социокультурной ситуации, что предопределило необходимость воспроизведения современной эпохи в ее насыщенности индивидуальными формами этнической памяти, политического сознания и социального поведения. Соответственно система кыргызской культуры должна рассматриваться в соотношении современных проявлений бытия, каковыми, как

уже неоднократно отмечалось, предстают глобализация и процессы национально-культурной идентификации.

И еще одной немаловажной проблемой, сопутствующей исследованию отдельной системы культуры, каковой явилась кыргызская культура, является проблема диалога как парадигмы мышления современной эпохи и критерия существования в настоящем. Диалог находит свое отражение и проявленность в бытии отдельной целостности культуры, так и в преломлении к взаимодействию множества целостностей, сосуществующих в одном историческом пространстве. В этом значении диалог обнаруживает свою значимость как в пределах системы кыргызской культуры в виде диалогического монолога истоков кыргызской культуры и ее современного облика, так и в отражении взаимодействия кыргызской культуры с другими индивидуальными системами, рождающими инвариантные модели культуры. Соответственно диалог дает стратегический ориентир в самораскрытии определенной целостности культуры и бытия в целом.

Исследуя истоки и тенденции развития кыргызской культуры, приходишь ко всеобъемлющему выводу относительно судьбоносности и смысловой значимости феномена культуры, без которого невозможно представить развитие человека и человечества как основных субъектов бытия. И прав в этом смысле великий писатель и гуманист XX века – Чынгыз Айтматов, говоря, что культура способна приоткрыть завесу таинства бытия, изучая ее можно приобщиться к духу времени, эпохи и в целом человеческой цивилизации¹. И надо надеяться, что кыргызская культура не потеряет свой уникальный облик в катаклизмах эпохи и продолжит свой путь сквозь глобальные противоречия бытия, найдя свою нишу в так называемой глобальной культуре, и мы сможем воскликнуть: да здравствует новый век в развитии кыргызской культуры!

¹ Айтматов Ч. Национальное и глобальное в культуре. Единство и разнообразие культур // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 1997. – № 2–3. – С. 27.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование истоков и тенденций развития кыргызской культуры в начале шестивия XXI века побудило всколыхнуть память народа как нетленное достояние человечества и проникнуть в бытие прошлого, оставившего неизгладимый след в истории и обосновавшего онтологические основания кочевого способа бытия как нашего архетипического; через него отметить существо настоящего, состоящего из противоречивого соотношения и взаимодействия глобализационных тенденций развития и национально-культурных процессов идентификации; и заглянуть в будущее, немного шире приоткрыв дверь столетия и почувствовав ветер грядущих эпохальных перемен.

Такое исследование убеждает в нетленности нити истории и культуры и способствует уверенности в необходимости дальнейшего погружения как в глубину веков для все нового прочтения шифров архетипического, так и в пучину неизведанного, но близкого и осязаемого через прикосновение к достояниям культуры. В этом смысле кыргызская культура как уникальная ветвь центральноазиатской системы доказывает свое неповторимое своеобразие через подчеркивание уникальности самой Центральной Азии – средоточия синтеза кочевого и оседлого, как в способе бытия, так и в представленности культуры в ее материальной и духовной составляющих.

Проблемы саморазвития национальной культуры интегрируют социально-политические проблемы общественного устройства, поскольку стремление к самовыражению по своей сути целостно и соответственно затрагивает все сферы бытия.

Диалогический монолог кыргызской культуры, предпринятый нами в данной монографии, надеемся, даст толчок к многочисленным размышлениям и интерпретациям, что позволит продолжить дальнейшее исследование существа, неординарности и многоаспектности кыргызской культуры, реализуя творческий интерес.

ЛИТЕРАТУРА

Cohen D. La troisieme revolution industrielle au-dela de la mondialisation. Note de la Fondation saint-Simon, janvier 1997 // Мировая экономика и международные отношения. – 1998. – № 2.

Toynbee A. Civilization on Trial. – New York: Oxford Univ. Press., 1948.

Brzezinski Z. Out of Control (Global Turmoil on the Eve of the Twenty First Century) // Перспективы человечества: тревожный прогноз Бжезинского // Мировая экономика и международные отношения. – 1997. – № 5.

Абдрасулов С.М. Введение в философию кочевников или опыт философского осмысления культурных оснований кыргызов // Республика. 1995. – 10 октября.

Абдрасулов С.М. К проблеме имитационного существования. // Материалы международной научно-практической конференции “Социально-экономические и правовые проблемы на современном этапе”. 19–20 июня 1997 г. – Ч. III. Философия, Социальная педагогика. – Бишкек, 1997.

Абдуразаков И. Центральная Азия: вызовы и альтернативы // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2002. – № 1–2 (12–13).

Абдылдаев Т.А., Бакаев А.К. Соотношение естественного и искусственного в условиях научно-технической революции. – Фрунзе, 1983.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1990.

Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. – М.; Л., 1949. – Т. 12.

Айтбаев А.А. Менталитет кыргызского народа: теория и практика. – Бишкек, 2006.

Айтматов Ч. Национальное и глобальное в культуре. Единство и разнообразие культур // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 1997. – № 2–3.

Акатаев С.О. Мировоззренческий синкретизм казахов. – Алматы, 1993.

Акмолдоева Ш.Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1998.

Акмолдоева Ш.Б. Духовный мир древних кыргызов. – Бишкек, 1998.

Алексина Т.А. Ценности в условиях глобализации культурного пространства и синхронизации времени // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. – Ч. 2. – М., 2006.

Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбы у кыргызов Оренбургского ведомства // Собр. соч. – Алма-Ата, 1976. – Т. II.

Антология кыргызской поэзии. – М., 1957.

Аширалиев Дж.А. Методологические аспекты изучения номадической культуры. – Бишкек, 2008.

Базарбаев Ш.Б. Кыргыз маданиятынын өнүгүү диалектикасы. – Ош, 2001.

Бакиева Г.А. Социальная память и современность. – Бишкек, 2000.

Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. – М., 1991.

Братимов О.В., Горский Ю.М., Делягин М.Г., Коваленко А.А. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. – М., 2000.

Гейзенберг В. Шаг за горизонт. – М., 1987.

Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у кыргызов. // Собр. соч.: В 5 т. – Алма-Ата, 1961. – Т. 1.

Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог) // Собр. соч.: В 5 т. – Алма-Ата, 1961. – Т. 2.

Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.

Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Казань, 1884.

Взаимодействие культур Востока и Запада: Сб. статей. – Вып. 2. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.

Вяткина К.В. Монголы МНР // Труды Института этнографии. – М.; Л., 1969. – Т. 10.

Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. – М., 1976.

Гаджиева С.Ш. Народное жилище каякентских кумыков // Сов. энциклопедия. – 1953. – № 3.

Гачев Г. Национальные образы мира. Центральная Азия: Казахстан, Киргизия. Космос Ислама (интеллектуальные путешествия). – М.: Издательский сервис, 2002.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. – М., 1988.

Геродот. История: В 9-ти книгах. – М., 1993.

Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. – М.: Наука, 1987.

Глобализация и мультикультурализм. – М., 2005.

Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990.

Гроденов Н.И. Кыргызы и каракиргызы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. – Ташкент, 1889. – Т. 1.

Грузнова Е.Ю. Современность и традиции // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. – М., 2006.

Демократия 90-х. – М., 1997.

Диалог культур в глобализирующемся мире / Под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова. – М., 2005.

Диалог цивилизаций: Восток – Запад / Матер. Четвертого междунар. филос. симпозиума. – Вып. 1. – М., 2000.

Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века / Под ред. Ю.М. Почтв. – М., 2002.

Доклад о человеческом развитии 2004. – М., 2004.

Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. – Нукус, 1975.

Жоробекова Э.Ж., Токтосунова А.И., Токтосунова Г.И. Наследие кыргызов в контексте культурного разнообразия или горный оазис на Великом Шелковом пути. – Бишкек, 2008.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.

Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. – М., 1986.

Жусупов К. Байыркынын издери. – Бишкек, 2001.

Иванов С.Г. Национальная идентичность в условиях глобализации // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2005. – № 1–2 (17–18).

Идентичность и диалог культур в эпоху глобализации / Материалы международной научно-практической конференции. – Бишкек, 2007.

Идентичность: поиск, производство, воспроизводство. – Ч. 1, 2. – Бишкек, 2005.

Иманалиев М.С. Новые параметры мироустройства: центральноазиатское измерение // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2005. – № 1–2 (17–18). – С. 158–171.

Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982.

Каган М. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Онтология диалога. – № 12. – СПб., 2002.

Кессиди Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 1989. – № 2.

Кирабаев Н.С. Культурная идентичность, плюрализм, глобализация и образование // Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века. – М., 2002.

Киргизский героический эпос Манас. – М., 1961.

Кляшторный С.Г. Рунические надписи из кургана Аржан II // Первобытная археология Сибири. – Л.: Наука, 1975.

Койчуев Т.К. О менталитете кыргызов // Республика. – 1992. – 12 июля.

Конрад Н.И. Запад и Восток: Статьи, 1972. – С. 452.

Косолапов Н. Глобализация: сущностные и международно-политические аспекты // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 3.

Кочевники. Эстетика. – Алматы, 1993.

Кочетов Э. Осознание глобального мира // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 5.

Кузнецов В. Что такое глобализация? // Мировая экономика и международные отношения. – 1998. – № 2.

Культурология XX век: Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997.

Кыргызско-русский словарь: В 2 кн. – Кн. 1 / Сост. К.К. Юдапедии, 1985.

Кыргызско-русский словарь: В 2 кн. – Кн. 2 / Сост. К.К. Юдапедии, 1985.

Малахов В. Символическое производство этничности и конфликт // Идентичность: поиск, производство и воспроизводство. – Бишкек, 2005.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.

Мальковская И.А. Поликультурное общество в фокусе плюралистической парадигмы: стабильность и коммуникация // Глобализация и мультикультурализм. – М., 2005.

Масальский В.И. Туркестанский край. Россия. Полное описание нашего отечества. – СПб., 1913. – Т. 19.

Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевничества. – М.; Алматы, 1995.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.

Молдобаев И.Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек, 1995.

Молдобаев К.К. Этносоциальная память, идентичность и глобализация. – Бишкек, 2005.

Монголия и Кам / Труды экспедиции ИРГО под руководством П.К. Козлова. – СПб., 1905. – Т. 1., Ч. 1.

Мурад Аджи. Полынь половецкого поля. – М.: Тоо «Пик-Контекст».

Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана. – Бишкек, 2005.

Наука и образование в меняющемся мире / Материалы международной научно-практической конференции. – Ч. II: Наука, образование и социальные проблемы общества. – Бишкек, 2000.

Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху Средневековья. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник: Собрание сказок алтайцев / Зап.-Сиб.отд. РГО. – Омск, 1915. – Т. 37.

Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алматы, 1994.

Омурзаков Д. Киргизские национальные виды спорта и народные игры. – Фрунзе, 1958.

Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.

Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. – Алматы, 1997.

Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994.

Очилов Б.Б. Перспективы развития Центральной Азии в условиях глобализации // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2006. – № 1–2 (19–20).

Плутарх. Сравнительные жизнеописания. – М., 1964. – Т. 3. Мудрость тысячелетий. Энциклопедия. – М.: Олма-пресс, 2000.

Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969.
Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1966.
Ратленд П. Глобализация и посткоммунизм // Мировая экономика и международные отношения. – 2002. – № 4.

Ратцель Ф. Земля и жизнь. Сравнительное земледелие. – СПб., 1896. – Т. 2.

Ротшильд Дж. Этнополитика // Этнос и политика: Хрестоматия. – М., 2000.

Саймон Г. Наука об искусственном. – М., 1972.
Сарыгулов Д.И. XXI век в судьбе кочевников. – Бишкек, 2001.

Сафонова И.В. Проблема идентичности и феномен одиночества // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. – М., 2006.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». – М., 1987.

Севортян Э.В., Левитская Л.С. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские языки и межтюркские основы на буквы «ж», «и». – М., 1989.

Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. – М., 1979.

Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. (Историко-этнографические очерки). – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1984. Рукописный фонд отделения общественных наук АН КР инв. № 527.

Современный философский словарь / Под общ. ред. докт. филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 2-е изд. исп. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998.

Строптивый кулун Куллустуур. – М., 1986.
Сулейменов О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы Аз и Я. – Алма-Ата: Жалын, 1990.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989.
Тишков В.А. Этнология и политика. – М., 2005.

Токтосунова А.И. Этнокультурная идентичность и диалог в условиях глобализации. – Бишкек, 2007.

Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. – М.: Наука, 1982.

Топоров В.Н. Эней-человек судьбы. – Ч. 1. – М.: Радике, 1993.

Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Российская энциклопедия, 1994. – Т. 2.

Тоценко Ж.Т. Постсоветское пространство: суверенизация и интеграция. – М., 1997.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Внешний мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989.

Урманбетова Ж.К. Культура кыргызов в проекции философии истории. – Бишкек, 1997.

Философское сознание: драматизм обновления. – М., 1991.
Фуко М. Археология знания. – Киев, 1996.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1998.

Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. – Алматы: Дайк-Пресс, 2000.

Хатами С.М. Диалог цивилизаций – путь к взаимопониманию и сотрудничеству // Персия. Издание Культурного центра при посольстве Исламской Республики Иран в РФ, 2000. – № 3.

Хотинец В.Ю. Этническая идентичность и толерантность. – Екатеринбург, 2002.

Худяков Ю.С. Кыргызы на просторах Азии. – Бишкек, 1995.

Цымбурский В.П. Сколько цивилизаций? С Ламанским, Шпенглером и Тойнби над глобусом XXI века // Pro et contra. – 2000. – Т. 5. – № 3.

Чесноков Я.В. Лекции по исторической этнологии. – М., 1998.

Шаниязов К. Узбеки-карлуки. – Ташкент: Наука, 1964.

Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). – Алматы: Казахстан, 1988.

Швец Л.П. Философский анализ социальной памяти. – М., 1987.

Шибяева Ю.А. Материалы по жилищу мургабских киргиз // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. – Сталинабад, 1955. – Вып. 2.

Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии / Ред. В. Тишков, Е. Филиппова. – М., 2005.

Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. – М., 1981.

Этносоциальные процессы в Кыргызстане. – М., 1994.

Юдахин К. Кыргызско-русский словарь. – Т.1.

Яковенко И.Г. От империи к национальному государству // Этнос и политика: Хрестоматия. – М., 2000.

Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М., 2003.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. – М., 1991.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Глава 1. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КОЧЕВОГО СПОСОБА БЫТИЯ.....	5
1.1. Человек и природа.....	5
1.2. Восток и Запад.....	10
1.3. Линейно-концептуальный подход. Исторический аспект.....	15
1.4. Кочевые и оседлые способы бытия.....	19
1.5. Оседлый способ бытия.....	22
1.6. Кочевой способ бытия.....	24
1.7. Внешняя организация пространства Бооз-үй.....	32
1.8. Юрта, боз-үй, Бооз-үй.....	40
1.9. Жилище.....	46
1.10. Внутренняя организация пространства Бооз-үй.....	55
Глава 2. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	86
2.1. Традиционная система менталитета и культуры: этапы развития.....	186
2.2. Современная социокультурная ситуация в Кыргызстане.....	113
2.3. Глобализация и культурная идентичность. Диалог как парадигма мышления.....	135
Заключение.....	178
Литература.....	179

Изилдөө кыргыз маданиятынын онтологиялык негиздерин аныктаганга арналган. Мындай изилдөө азыркы социалдык-маданий абалды түшүнүүгө жана кыргыз маданиятынын өнүгүүсүнүн багыттарын белгилөөсүнө жардам берет. Реалдуулуктун тарыхый өнүгүүсүндө маданият чен-өлчөмдөрү дүйнө тааным курамынын ачылышында негизги маселени ойноп, жашоо ыкмасынын өзгөчөлүктөрүн чагылдырат. Заманбап социомаданий абал ааламдашуу менен улуттук-маданий өзүн-өзү аныктоо жүрүштөрүнүн негизинде калыптанып, алдынкы орунга тарыхый чакырыктарга жооп берүүнүн зарылчылыгын көрсөтүп турат. Ошонун негизинде жооптордун өзгөчөлүктөрү маданият, мамлекет, улут жана коом курамдарына көз каранды.

The research is devoted to the comprehension of the ontological basis of the Kyrgyz culture that promotes understanding of the contemporary socio-cultural situation and, on the basis of it, the identification of the Kyrgyz culture development tendencies. In the historical retrospective of our being culture criterion is dominant in exploring worldview system, simultaneously reflecting specific features of the being. Currently having formed the socio-cultural situation in the context of globalization and processes of national and cultural identity caused the necessity to response the calls of history, determining the specific character of the responses depending on the essence of the system of culture, state, nation and society.

Ж.К. Урманбетова, С.М. Абдрасулов

ИСТОКИ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ
КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Редактор *Т.П. Вязьмина*
Компьютерная верстка *Д.Р. Суранчиевой*

Подписано к печати 13.02.09.
Формат 60×84¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 12,0 п.л., 11,16 уч.изд.л.
Тираж 500 экз.

Издательство "Илим"
720071, Бишкек, пр. Чуй, 265 а

Выпущено ОсОО «ALBINO LTD»
(АЛБИНО ЛТД)
720040, Бишкек, Тыныстанова, 96