

008
4699

КУЛЬТУРА

КЫРГЫЗОВ

В ПРОЕКЦИИ

ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИИ

Ж. К. Урманбетова

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Ж. К. Урманбетова

**КУЛЬТУРА КЫРГЫЗОВ
В ПРОЕКЦИИ
ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

БИШКЕК «ИЛИМ» 1997

У 68

Урманбетова Ж. К.

КУЛЬТУРА КЫРГЫЗОВ В ПРОЕКЦИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ / Отв. ред. М. С. Аженов; НАН КР, Ин-т философии и права. — Бишкек: Илим, 1997. — 174 с.

ISBN 5-8355-0933-2

Исследование посвящено рассмотрению феномена культуры в проекции философии истории. Обосновывается целостность, внутренняя организованность и саморазвиваемость культуры кыргызов как ветви центральноазиатской культуры, представляющей в истории развития цивилизации своеобразный и совершенно уникальный образ мышления. Сущность диалога культур раскрывается через сопоставление различных ипостасей диалогического человеческого сознания: в историко-временном, культуротворческом и национально-духовном значениях, каждое из которых детерминирует своеобразие действия диалогического мышления в определенных ракурсах его развития.

Книга предназначена для научных работников, студентов и всех интересующихся данной проблемой.

The research is dedicated to consideration of the phenomenon of culture through the philosophy of history. It gives grounds for integrity of Kyrgyz nation as a branch of Central Asian culture, inner organizationness and self-development of the culture representing original and unique mentality in the history of civilizations.

The essence of dialogue between cultures is revealed through comparison of different hypostasis of dialogous human mentality: in historical-temporal, cultural-creative and national-spiritual roles, each of which determines originality of dialogous mentality in certain foreshortenings of its development.

The book is intended for researchers, students and for the people who are interested in these issues.

Рекомендовано к изданию Ученым советом Института философии и права НАН Кыргызской Республики

Ответственный редактор: д. ф. н., проф. М. С. АЖЕНОВ

Рецензенты: д. ф. н., проф. О. А. ТОГУСАКОВ,
к. ф. н. С. М. АБДРАСУЛОВ

ISBN 5-8355-0933-2

© Издательство «Илим», 1997 г.

Введение

Проблемы философии культуры вызывают интерес ввиду теоретической неясности, волнующая человечество на протяжении всего периода существования. Вопросы сущности и предназначенности культуры имеют обыкновение обостряться в периоды исторических, социокультурных и национально-этнических кризисов, поскольку в синтезированном виде они воплощают в себе проблемы смысла истории, человеческого бытия, судьбы культуры, т. е. наиболее жизнеутверждающие принципы развития.

Современные процессы социокультурной реальности отражают тенденции разрушения целостности структуры культуры, ее ценностно-творческой ориентации. Вместе с тем возрастает интерес к проблемам цивилизации, возникает потребность в рассмотрении общественно-культурных процессов с точки зрения необходимости их осмысления как цивилизационных. Духовная культура как средоточие непреходящих ценностей человеческой цивилизации находится в состоянии подчинения социально-политическим процессам общества. Социальные коллизии, выражающиеся в разобщенности людей, национально-этнических, государственно-политических противоречиях, порождают трагедии исторического характера и тем самым с особой остротой встают проблемы создания современной модели общественно-культурного развития.

Социализация человека в обществе свидетельствует о не-расторжимости истории развития общества от истории развития личности: момент динамической развиваемости человеческой сущности акцентирует приобщенность человека к культуре поколений, нации, что предполагает необходимость формирования культуры мышления. Развитие уровня мышления человека способствует росту уровня социальной системы общества, углублению осознания своей национальной предназначенности, осмыслению культуры как мерила человеческой духовности. Эта проблема обостряется и с приближением векового рубежа в истории человечества, что заставляет задуматься над бытием человека в различных его

ипостасях: личностном, социокультурном, национально-этническом, духовно-ценностном и историческом. Мы живем в период глобальных трансформаций социума культуры и это обуславливает настоятельную потребность в собственном осознании своей сущности, которая определяется диалогичностью структуры сознания, соответственно культура мышления существующей эпохи истории, культуры должна исходить из принципа диалога культур, диалога типов мышления. В этой связи необходим философский анализ феномена духовной культуры как проекции целостности человеческого сознания, детерминированного развитием творческого мышления.

Преломлением проблемы исторической и духовно-культурной самоопределенности выступает исследование целостности центральноазиатского образа мышления, существующего в истории цивилизации наряду с западным и восточным образами мышления. История предоставляет шанс для воссоздания уникальной культуры Центральной Азии, которая на протяжении долгих столетий находилась в тени цивилизации. Кыргызстан как одно из проявлений культуры Центральной Азии претерпевает в своем развитии исторический момент самоутверждения на мировой арене. Необходимо исследование возможных тенденций развития социальной структуры и духовной культуры республики, соответственно представляет интерес выяснение приоритетов в совокупности ценностей современного человека. Осознание нацией бытия мира взаимосвязано с принципом преемственности, и в этой связи необходимо изучение культуры мышления нации как основы специфики национально-духовной культурной системы. Проблемы самосохранения и саморазвития национальной культуры сопутствуют развитию диалога национальных культур как тенденции к национальному согласию, в этом отношении свою неоднозначную роль играет принцип открытости национального государства.

Глава I

КУЛЬТУРА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

В настоящее время рассуждения о культуре в ее абстрактно-теоретической форме могут показаться излишним эстетством, предпочтение отдается «насущным» проблемам человека, нации, государства, выражающимся в поиске путей выхода из экономического и социального кризиса. Однако именно эта цель и подталкивает к исследованию более глубоких причин, коренящихся в мышлении человека, проявляющемся в духе свободы, а значит, и в духе культуры, который синтезирует в себе проблемы духовного бытия, а как свидетельствует существующая реальность, нарушено духовное равновесие мира: душевный дискомфорт, духовная подавленность порождают трагедии человеческой жизни, национального сознания, и такие моменты сложнее преодолеть нежели экономические провалы.

Самоопределенность духовного бытия нации, государства восходит к более глобальной проблеме — в чем сущность духа культуры? Эта проблема на протяжении тысяч веков волновала лучшие умы человечества, и в каждый период истории находила свои ответы, разъяснения и догадки. Невозможно найти абсолютно-исчерпывающее определение культуры, да в этом и нет смысла, важнее понять и приблизиться к духу культуры, никогда не исчезающему и сопровождающему человечество на протяжении всех ступеней исторического процесса. Дух культуры объективируется в различных ее областях, порождая тем самым разветвленную сеть многоступенчатой структуры и выступая неким объективным феноменом, однако наиболее важно сохранить целостность культуры и преломить ее в развитие национальной государственности. Целостность выступает основным принципом культуры и свое сущностное проявление находит в фило-

софии культуры, «в ней культура становится целостностью, ибо в ней она осмысливает самое себя; только посредством философской рефлексии, только посредством того, что культура сама себя постигает, она становится для себя самой действительностью...»¹. Соответственно есть смысл исследования проникновения философского мышления в самую суть культуры, представляя философию как определенную область культуры, вернее, как некий феномен, который позволяет сконцентрировать все тенденции и аспекты культуры вокруг единого, в этом находит свое воплощение «дух культуры» как выразитель целостности и сущностной направленности категории «культура».

Философия проникает в запредельную глубину мира культуры, позволяя проводить параллель между такими бытийными характеристиками, как вечность и бренность, судьба и смысл жизни, величие ценностей и их социальность, в связи с этим и возникают проблемы философии культуры, для полного представления которых необходимо руководствоваться философским типом мышления, определяющим культуру как творческое созидание. Исходя из такой предопределенности, свобода выступает как цель и сущность культуры. Философские категории «свобода» и «необходимость» находят свое преломление в развитии культуры — соотношение этих категорий представляется в таком виде, что свобода творчества является целью развития культуры, часто недостижимой, поскольку формы необходимости составляют противодействующую равноценную силу. Развитие культуры заключается в том, что из противоречия свободы как внутреннего стимула культуротворческого деяния человека, «жизненного порыва», изнутри определяющего развитие культуры и необходимости как формы проявления исторических типов культуры рождается тезис об абсолюте и относительности в развитии культуры, когда необходимость отражения истории в культуре относительна, а свобода творчества, творческая самореализация как внутренняя цель деятельности культуры абсолютна, но ввиду невозможности существования отдельно абсолюта и относительности развитие культуры сопровождается диалектической взаимосвязью свободы и необходимости. Творческий характер предусматривает существование культуры как уникального

¹ Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 257.

способа функционирования человека, это его специфическая особенность как высшего существа, как творца своей истории, а соответственно и культуры, поскольку история культуры сопровождает историю человечества. Творчество выступает высшим достижением сознания, способностью проникать в глубь мироздания и раздвигать границы познания бытия; творчество — одно из совершенств природы человека, которое, соприкасаясь с гармонией мира, порождает неповторимые творения. Проблема свободы творчества соприкасается с философией как культурой мышления, она выражает принцип философии культуры. В этом отношении вызывает интерес мысль Н. А. Бердяева, отражающая существо философии как творчества: «Философия есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира»¹.

Философия культуры, проникая во внутреннюю сущность культуры, позволяет взглянуть на существующие глобальные противоречия как на фактор, определяющий сущностную направленность бытия, она переносит противоречия эпохи в личностный срез, соответственно философия может и должна сберечь идеалы, на которых покоится культура. Подобно самосознанию своей исторической эпохи, духовной квинтэссенции своего времени, философия глубже проникает в проблемы истории, культуры, воспитывая высоту и свободу мышления, позволяет лицезреть культуру в ее целостности. Проблема соотношения культуры и истории исторична как сам мир, породивший ее: необходимо заметить, что культура осознается как нечто самоопределяющееся в сфере рефлексии, сознание рефлектирует исторические формы культуры прежде чем создает дух культуры, соответственно историческая рефлексия и философия культуры обладают несколькими различающимися функциями, где «историческая рефлексия схватывает единичный, временный ход событий, философия — надвременный смысл и содержание. Поэтому историческая рефлексия выделяет во всех образах определенной эпохи единичный, т. е. индивидуальный, отпечаток деятелей в области культуры, отпечаток индивидуальности отдельных субъектов и сообществ, духа эпохи; в философии же надвременный, осуществляющийся в культуре, дух постигает само-

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 269.

го себя»¹. (Следовательно, культура как некий дух раздваивается на две части: история культуры и философия культуры, каждая из которых руководствуется своим специфическим подходом в исследовании, выделяет индивидуальный критерий в оценке; история культуры проецирует развитие сознания, уровень влияния его в различных областях культуры, тем самым давая бытие культуры в ее исторической трансформации; а философия же культуры делает акцент на самосознание, т. е. насколько культура, отвлекаясь от моментов исторической действительности, самоопределяет себя, — это более абстрактная форма самовыражения.)

Естественное течение истории отражает некую диалектику взаимосвязи культурных эпох, проецирующейся в нескольких тенденциях развития. Одна из них — это историческая вертикаль, когда каждый пласт истории культуры наслаивается на предшествующий, при этом неизменно порождая противоречия в осмыслении культурного наследия прошлых эпох. В данном случае момент критического восприятия не должен быть абсолютизирован, термин «творческое преобразование» по отношению к ценностям предыдущих этапов истории развития духовной культуры является некорректным, поскольку смысл понятия «преобразование» означает изменение коренной сути системы культурных ценностей. Духовно-культурная нить истории человечества уникальна тем, что каждый этап ее развития представляет собой определенный феномен с точки зрения своеобразия метода мышления, целостности системы ценностей, вобравшей в себя сущность исторического периода, художественность восприятия мира, выразившийся в складе мировоззрения. Диалектика истории представляется таким образом, что процесс взаимоперехода духовно-культурных эпох необходимо воспринимать не как обязательное преобразование, а переместить акцент на творческое восприятие, выливающееся в осмысление и соприкосновение с духовным наследием, самоценным в своей целостности, здесь и необходимо проявить мудрость сознания, которая в особой степени присуща философскому мышлению. Это положение вновь наводит на мысль об особом значении философии культуры, призванной подниматься над временными рамками культурных эпох и осуществлять в себе син-

тез разнородных областей культуры, индивидуальные развития которых порождают конфликты культуры.

Конфликты и антиномии культуры возникают из противоречия абсолюта и относительности, выражающегося в стремлении каждого направления культуры отразить момент цельности развития, а стремление к безусловному выливается в смещение акцентов в структуре культуры. Процесс объективации ценностей языка, науки, искусства или религии сопряжен с неминуемыми потерями целостности самой культуры, в этом отношении возрастает роль философии как регулятора соотношений между различными областями культуры, ибо в ней заключены начала рефлектирующего мышления, философия определяет внутренние основания культуры, представляя её как творческий синтез. «В сознании творческого синтеза культура познала самое себя, ибо в глубочайшем существе своем она и есть не что иное, как этот творческий синтез»¹.

Проблема целостности в культуре переросла в принцип целостности в философии, который лежит в основе бытия культуры и проецирует ее развитие, вследствие чего и возникает история культуры. Вместе с тем философия созидает идеи, которые, преломляясь в культуре, порождают философию культуры и символизируют ее судьбу, которую невозможно предначертать вне зависимости от ее истории, вообще от истории человечества, в соответствии с чем возникает необходимость в выяснении смысла истории; соотношение этих категорий выводит на философию истории, без которой не имеет определенного смысла философия культуры, ибо сколько бы ни говорили о духе культуры, его своеобразной трансформации, он теряет свое значение без истории человечества, которая в процессе своего развития и порождает его. Философия культуры как самосозерцающее, саморефлектирующее сознание возможно при развитом мышлении человека, основой и предопределением которого предстает временное течение жизни, именующееся историей человечества; в соответствии с этим категории «судьба», «трагедия» культуры, «цивилизация» обретают свое значение в соотношении с категорией «исторического», а это и есть принципы философии истории.

Философия как уникальный феномен человеческого сознания представляет собой форму творчества, определяющую

¹ Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 275.

¹ Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 64.

бытие человека в мире, где свобода мыслится как творчество идей. Создавая идеи, философия обосновывает современное бытие мира и человека, исходя из культуры мышления эпохи, в соответствии с этим философия должна предчувствовать культурную ситуацию — в этом ее роль мировоззренческого ориентира: философия глубже проникает во все проблемы человечества, сопоставляя человечество с миром как Вселенной, выделяя культурные универсалии эпохи. Философию можно уподобить культуре мышления, которая переносит противоречия культуры, эпохи, истории в личностный срез. Противоречия личности представляются существенной проблемой, проецирующей параллель между развитием культуры и движением человеческой истории как некоей целостности сознания, здесь философия проявляет смысл бытия через становление человека и его мира. Тем самым историю культуры через призму личности можно уподобить истории самосознания человека в его деятельности: начальной стороной становления является создание человеком культуры в процессе деятельности. Развитие самого человека в результате творческого совершенствования культуры, определяющее развитие самосознания как саморазвитие личности, предопределяет вторую сторону единого процесса истории культуры. Развитие самосознания содержится в двуедином явлении: в своем возникновении культура исходит от единства личностного самосознания, которое, обогащаясь познанием внешнего многообразия мира, приходит к познанию, осознанию смысла развитого единства бытия в глобальном масштабе, выражающегося во взаимопроникновении бытия и сознания, их слияния в единое целое и представляющем осознание целостности культуры, истории. В этом отношении развитие форм осуществленного сознания мыслится внешним по отношению к функционированию сознания человека, внешнее развитие культуры способствует внутреннему развитию индивидуального-личностного сознания, расцениваемому как самоусовершенствование самосознания.

Сознание как величайший феномен бытия в своем становлении осуществляет себя в культуре — порождении своего гения, тем самым обрекая ее на вечную необходимость выражать свою сущность, и культура предстает в виде воплощенных форм сознания. Для осознания себя в культуре сознание должно мыслить себя раздвоенным, вследствие чего культура перенимает эту внутреннюю противоречивость и все ее развитие строится по принципу преодоления этого противоре-

чия. Осуществление сознания в культуре происходит через некое деяние, в процессе развития которого особый смысл обретают «ценности» как результат фиксации значимых для сознания моментов его жизни, соответственно ценности есть порождение сознания посредством культуры, и они в равной степени отражают смысл осознанности и творческого деяния, тем самым проблема ценностей выступает как часть философии культуры. Проблема ценностей как проблема значимости ценностей получила глубокое обоснование в работах Г. Риккорта, отмечавшего: «О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком»¹.

Исследование проблемы ценностей через призму философии культуры позволяет рассматривать ценности как порождение целостности культуры, вследствие чего можно прийти к убеждению, что ценности подвержены философской рефлексии: каждую из них можно осознать через принадлежность ко всеобщему духу культуры, а это всеобщее достояние ценностей культуры понимается через движение отдельных ценностей как проявление различного рода областей и форм культуры. На этой основе можно создать иерархию ценностей, содержащую в себе принцип целостности, для чего необходимо перейти от культурфилософского осмысления ценностей к мировоззренческому, который наполнит абстрактные размышления философии культуры жизненным материалом.

Ценности, определяющие направленность человеческой деятельности, объединяют собой культуру, мировоззрение и философию как способы, выделяющие ценности жизни. Ценности детерминируют процесс движения культуры — бесконечный процесс становления, развития, совершенствования человека, этноса, общества, человечества, проецируя смысл бытия сознания в различных его ипостасях — личностном, этнонациональном, социокультурном, общечеловеческом. Именно трансформация ценностей позволяет говорить об уровне развития культуры, о пределах совершенства красоты и духовности, о степени отчужденности, о глубине

¹ Риккорт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 70.

и свободе мышления, о мире цивилизованности, о разнообразии вариантов нравственности, поскольку ценности синтезируют в себе нормативные принципы жизни. Человек живет как бы в нескольких мирах, а его ценности есть проекция мира культуры, вместе с тем ценности не приобретают сразу статус культурных универсалий, они также динамичны, как и сама культура.

Противоречивая взаимосвязь «творческая деятельность» и «культура» находится в процессе постоянного обновления. Творчество предполагает и включает в себе процесс усвоения, созидания и обновления мира культуры, что сопровождается возникновением и развитием ценностей. В отношении ценностей творчество как деятельность человека, направленная на преобразование мира вне-культуры, содержит два взаимодополняющих процесса: порождение культурных ценностей, в котором творчество сливается с ценностями, или, как пишет Г. Риккерт: «культурная ценность необходимо связана с единичным и индивидуальным, в котором она постепенно развивается, т. е. иначе говоря, она сочетается с действительностью, превращая ее тем самым в культурное благо»¹; и восприятие культурных ценностей внутренним существом человека в индивидуальной творческой духовной деятельности. Соотношение этих процессов определяет разнонаправленность творческой деятельности человека — во-вне-культуры и в глубь личностного сознания, т. е. ценности объединяют собственно сознание и мир действительности (бытия) посредством творческой сущности культуры, ее деяния.

Философия осмысливает ценности культуры подобно самой культуре, соответственно и ценности человека через призму развивающейся истории человечества, которой присущи периоды взлета и падения в развитии духовной культуры, однако процесс создания ценностей бесконечен, как бесконечна и нить истории, следовательно, философия неисчерпаема как определитель значимости ценностей, а значит, на протяжении эпох истории культуры философия воспитывает культуру мышления, необходимую в процессе приобщения человека к миру созданных и создаваемых ценностей культуры. Вместе с тем культуру нельзя отождествить просто с миром ценностей, помимо которых она вбирает в себя нечто

неопределенное от сознания — его состояний, предшествующих воплощению в ценностях, для этой актуализации необходима осознанность цели, которая выражает обостренность внутренне противоречивого состояния, порожденного познанием мира вне-культуры. Разрешение этого противоречия и есть созидание определенной ценности — потенциальная возможность осуществляется в различных формах. Однако нельзя однозначно схематизировать появление ценностей обыденной потребностью человека, это было бы примитивизацией сознания; сознание — уникальный феномен, существо которого невозможно раскрыть полностью, осознать сознание — это в какой-то степени нечто сверхъестественное, поскольку объять свободу, которая является формой выражения сознания — значит объять необъятное, и вместе с тем философия занимается проблемами сознания через его рефлекссию, которая выводит сознание на определенные познаваемые круги. Одна из функций философии — осмысливать сознание через культуру как продукт его порождения, в этом смысле сознание идет через понимание, которое синтезирует культуру с мировоззрением и философией, и если философия предстает способом самосознания культуры, предъявляя ее в виде целостности, осмысливая значимость ценностей, то мировоззрение выполняет роль регулятора культурных ценностей в процессе общественного развития.

[Философия как специфический способ созидания культуры пронизывает систему духовной культуры общества, образуя ее внутреннее мировоззренческое ядро. В этом плане философия и мировоззрение едины, однако каждое из данных понятий обладает своей спецификой в преподнесении основных составляющих культуры.] Изучение соотношения мировоззрения и философии способствует более детальному рассмотрению процесса становления сознания, в результате действия которого и складывается феномен культуры. Этапы развития сознания в мировоззрении и философии отражают становление культуры мышления. Мировоззрение, проецирующее развитие сознания в систему представлений о мире-извне, предопределяется выделением определенного круга вопросов, обосновывающих зарождение наиболее волнующих и тем самым основополагающих понятий в сознании. Вопрос об отношении человека к миру обусловлен его естественным происхождением. Мировоззрение с этой точки зрения формируется как ответ на вопросы практического самосознания, где мир-извне представляет собой некую целостность, вос-

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 90.

принимаемую сознанием, соответственно не будь сознание феноменом, заключающим в себе целостность, оно не способно было бы признать любую другую целостность. Тем самым мировоззрение предстает как осознание мира человека через принцип целостности; раскрывая целостность и единство мира, человек одновременно раскрывает и свое единство с этим миром в своем противопоставлении; включенность собственного ограниченного бытия в неограниченное бытие-извне, одновременно противопоставляя миру-извне мир культуры. Мировоззрение не является одной из форм осуществленного сознания, поскольку оно интегрирует их, каждая из существующих осуществленных форм сознания находит себя в определении через мировоззрение.

Необходимость рассмотрения мировоззрения через общественную структуру сознания обусловлена историческим развитием личностного сознания, отражающимся на взаимоотношениях между сознанием, культурой, им порожденной, и формами осуществленного сознания. Мировоззрение выступает общественной формой самосознания человека, следовательно, значение мировоззрения для исследования культуры как феномена сознания в его деянии определяется выделением основных моментов возникновения личностного сознания как общественного. Человек является преемником созданного обществом миропонимания, он вбирает в себя совокупность существующих форм мировоззрения, складывавшихся в течение длительной истории человечества, и через призму общественных связей и отношений приходит к осознанию себя как личности, т. е. опыт общества доминирует над желанием отдельной личности постичь жизнь (мир). Каждое общество пытается решить смысл бытия сообразно своим критериям ценностей, порождая индивидуальное видение мира, постижение тайны жизни, вместе с тем эти отдельные миропонимания сходны в одном — они исходят из одного мира-извне, лежащего по другую сторону сознания, и прав В. Дильтей, говоря, что «они представляют тогда одну стройную систему, в которой на основе одной картины мира решаются вопросы о значении и смысле мира, и отсюда выводится идеал — высшее благо, основные принципы жизни... картина мира становится основой в оценке жизни и понимания мира»¹.

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 221—222.

Главное значение мировоззрения выражается не в познании мира, а в постижении его смысловой сути в применении к человеку, основанном на идеале, раскручивание соответствия которого жизни и является процессом узнавания мира-извне, когда ценности культуры как неотъемлемая и возвышенная часть жизни раскрывают свою сущность, проецируя реальность через идеал, проникая во внутреннее существо человека. Восприятие ценностей рождает определенную оценку жизни в целом: весь этот изначально спонтанный процесс с течением исторического времени находит свое русло, перерождаясь вновь и вновь, и обретая вид организованной системы с многочисленными нитями, связывающими человека с миром культуры и с жизнью в целом; в итоге человек поднимается до осознания своего отличия, осознания деятельности, отличия своих отношений с миром, рождающем определенные принципы — жизненные ориентиры, необходимые для ощущения своей значимости и порождающие индивидуальную деятельность по преобразованию мира. Деятельность как функция осуществленного сознания, ориентируясь на творческий поиск, приводит к самодеятельности, где проявляется индивидуальное, неповторимое мировоззрение человека, при этом культура возникает как проявление внутренней деятельности мышления во внешнюю практическую деятельность. Метаморфозы мировоззрения позволяют выявить данный феномен в постулированном виде, методологическое же исследование основополагается на применении философских категорий, т. е. историческое проявление в дальнейшем получает логическое закрепление.

Мировоззренческие проблемы, трансформируясь, обретают вид философских проблем. Особенностью философского мировоззрения является абстрактно-понятийная форма познания действительности, представляемая системой категорий. Уровень обобщенности философских категорий показывает, что то, что в мировоззрении выражено как вопрос жизни, подлежащий решению, в философии трансформируется в проблему сущности; философия мыслит сущностными категориями в отличие от регулятивных терминов мировоззрения; социальный аспект мировоззрения перемещается с акцентом на познание — освоение мира в его данности, однако сопровождается практической деятельностью. Философское познание, связанное со смыслом бытия, проникает во внутреннюю сущность культуры, проводя параллель между развитием культуры и движением общественной истории как

некоей целостности сознания, становления человека и его мира.

Потребность в познании двигает культуру; познание само по себе диалектично: противоречия способствуют его развитию, одновременно с этим противоречие как изначальная раздвоенность сознания лежит и в основе культуры. Внутренние противоречия культуры отражают развитие человеческого общества, а потому культура выступает резонатором развертывания социальных противоречий, в более глобальном масштабе культура проявляет себя как универсальный феномен выражения истории развития, интегрируя противоречия истории как временные воплощения развития сознания на пути к своему самосознанию, поскольку история человечества в своем абстрактном изложении выражается в тенденции развития феномена сознания, из чего можно заключить, что противоречия, носящие исторический, глобальный характер, противоречия человеческой цивилизации есть противоречия культуры. Только культура как всеобъемлющий способ жизнедеятельности человека может во всей глубине и масштабе показать противоречия эпохи, затрагивающие единство бытия человека и природы, которое выступает необходимым условием существования и развития культуры как сферы внекультурного бытия; единство и противоречие между человеком и природой осознается в деятельности как процесс создания культурных ценностей, придающих осмысленность жизни человека в мире вне-культуры и вместе с тем раскрывающих творческую сущность феномена сознания.

Ценности, создаваемые человеком, поколением играют главенствующую роль в осмыслении культуры как преломлении творческой сущности сознания, и в проекции развития общественно-исторического процесса; они дают характеристику состояния локальной культуры, общества в целом, уровень развития его культуры, в соответствии с чем значение ценностей необходимо рассматривать параллельно изучению духовно-интеллектуального и одновременно логико-исторического среза. Первый аспект раскрывает свое содержание в философии культуры, исходящей из принципа целостности и выделяющей области рефлектирующего сознания — науку, политику, искусство, которые выступают формами осуществленного сознания и проецируются через философию как синтезирующего способа рефлексии сознания. В этом отношении ценности зарождаются в каждой из форм, выражая внутреннее существо духовной культуры в преломлении оп-

ределенной области; и в каждом случае сознание проявляет ступени становления своего самосознания, и ценности в данном случае акцентируют разнообразие возможностей и степень вариативности своего осуществления, поскольку в полной мере оно не может выразить свою сущность в какой-либо отдельной форме. Ценности каждой из форм не всегда постигаются абсолютно всеми, в этом их оригинальность — они проявляют специфику форм осуществленного сознания, не достигая при этом своей тотальности. В этом случае не исключаются некоторые противоречия между ними, ибо каждая из форм в своем стремлении постичь смысл бытия, используя свой индивидуальный критерий в познании, неосознанно противопоставляет себя другим, поэтому для каждой из областей сознания свойственны моменты абсолютизации своих ценностей. Таким образом, так называемые духовно-интеллектуальные ценности проявляют один аспект осмысления культуры.

Логико-исторический аспект в большей степени находит свое отражение на мировоззренческом уровне, ибо мировоззрение проецирует систему ценностей локальной культуры, общества на сознание отдельного человека, тем самым осуществляя взаимосвязь поколений. Мировоззрения, по Дильтею, «развиваются при различных условиях. Климат, расы, нации, созданные историей и тем или иным государственным порядком, обусловленные временем деления на эпохи и века, в которых живут нации, оказывая влияние друг на друга, — вот основные условия, влияющие на многообразие мировоззрений»¹. Данный срез культуры выделяет несколько субъектов, образующих ценности: локальную культуру, каковой на данном этапе исторического развития является национальная культура; общество как выразителя конкретного общественно-исторического периода; и человечество в целом, проявляющее движение истории. Исходя из такой постановки проблемы ценностей в логико-историческом срезе, представляется возможным произвести некоторую градацию ценностей, выражающую определенную структурную организацию. Это следующая иерархия ценностей: общечеловеческие, или исторические; социокультурные, или общественно-исторические; национально-духовные, или этноисторические. Такое

¹ Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 223.

деление ценностей позволяет выявить специфику каждого из трех типов ценностей.

Общечеловеческие, или исторические, ценности затрагивают существо бытия, выдвигая в приоритетное положение проблемы существования человека в мире и мира в человеке, выступая при этом в роли регулятора исторических процессов преемственности. Этот вид ценностей обретает статус культурных универсалий мира, их приоритетность обуславливается глобальностью поднимаемых ими проблем, поскольку более смысловых ориентиров, чем проблемы сущности человека и бытия как такового, не существует в той реальности, в которой мы живем; одновременно выделение этих ценностей упрочивает саму способность их осознания, общую для человека вне каких-либо различий разумность. В этом плане самосознание является высшей ступенью социально-исторического отражения; это осознание отношения «Человек — Вселенная». Общечеловеческие ценности выражают суть истории человеческой цивилизации, вместе с тем они находятся только в постулированном виде, как выражение благой цели, путь к которой исчисляется веками, противоречив и нестабилен. Они имеют обыкновение обостряться в периоды кризисов, когда перевернутое сознание человека заостряет внимание на глобальных проблемах, тем самым выражая свою защитную реакцию; очевидно, в момент напряжения во всех сферах своего деяния сознание достигает пика своей неудовлетворенности — это состояние взрыва порождает диссонансы общества, невыраженность локальной культуры и приводит к изначальным основам своего существования; пережив этот момент, сознание возвращается в свое обыденное русло и на первый план поднимает общественные или этнические проблемы. Такое развитие обрело уже некоторую закономерность.

Социокультурные, или общественно-исторические, ценности выражают внутреннюю структуру конкретного общественно-исторического периода, образующего свой тип общества, который обладает определенным уровнем культуры; по системе ценностей каждого этапа истории можно судить об уровне развития человечества. Поскольку этот вид ценностей обладает некой конкретностью, то соответственно он имеет рамки своего развития: при переходе к последующей ступени общественного развития образуются новые типы ценностей, приемлемые для сущности и характера общества. Процессу образования новой системы ценностей сопутствует

проблема переоценки прошлых систем ценностей. Данный факт является регулятором преемственной нити человечества, ибо преемственность, несмотря на существование объективной тенденции развития как изменения в сохранении, имеет моменты превалирования прерывности над непрерывностью.

Миропонимание каждого поколения изменяется в зависимости от исторических условий, уровня сознания, особенности восприятия мышления. В связи с этим правомерно звучит положение о трансформирующемся мышлении личности и общества, или поколения. Процесс культурного развития мыслится как историческое становление и совершенствование человеческого общества с его противоречиями, реализующими самодвижение общества. Это совершенствование обеспечивается в некоторой степени и постоянным развитием ценностей общества, фиксирующих различные этапы истории. Переход к обновленной системе не должен разрывать целостность истории культуры, вместе с тем переоценка побуждает к осмыслению человеком своего бытия, выражающемся в понимании позитивных и негативных моментов социальной интерпретации культуротворческих ориентиров деятельности. Уровень культурного развития общества измеряется объемом создаваемых в обществе духовных ценностей, масштабом их распространения и глубиной их усвоения личностью. Социальные коллизии, сопутствующие общественному саморазвитию, обостряют смысловое значение культуры, акценты в восприятии культурных ценностей смещаются параллельно трансформации образа мышления поколения, приходящего на смену предшествующему; в особой степени изменению системы ценностей способствует глубокая реконструкция самого общественного уклада, предопределяемая коренным преобразованием целеполагания развития, что означает завершение определенного периода в движении общества.

Общественное мировоззрение отражает все перипетии социальной жизни, соответственно интегрирует находящиеся в процессе саморазвития зарождающиеся ценностные ориентиры, тем самым проецируя столкновение ценностей общества, раздваивающихся в своей структуре и представляющих существующими и одновременно отжившими. Это и есть противоречивость переоценки, которая не может свершиться в один день и отражается на сознании, самосознании личности: соответствие внутренней и внешней ценностной ориентации не всегда гармонично, поскольку переоценка как

определенный процесс изменения системы предполагает в своем развитии противоречия — без изменения психологии личности, без усвоения новой системы ценностей невозможно стабильное распространение культурных элементов в обществе.

Социокультурные ценности обретают новое значение в исторический период цивилизации, когда на мировую арену выступают высшие исторические общности в форме наций, обуславливающие современное развитие истории культуры, они проходят через сито национального образа мышления, приобретают свою специфику, их значимость рассматривается параллельно изучению системы национально-духовных ценностей, проявляющих этноисторический критерий в осмыслении культуры и определяющих отличие каждого типа культуры, исходя из самооценки духовной целостности нации как субъекта исторического развития.

Национально-духовные ценности на первый план выдвигают развитие нации как формы общности, определяющей движение истории как совершенствование национальных культур, которые выражают совершенно иной аспект социального развития, чем общественные системы. В данном случае национальная культура представляется неким сгустком истории в специфической форме, сосуществующим с другими национальными системами культуры, проецирующими одно историческое время. Каждая нация в процессе исторического становления осмысливает бытие сквозь призму собственного образа мышления, рождающего индивидуальное мировоззрение. Трансляция духовных ценностей нации из поколения в поколение приводит к устойчивости системы национальных ценностей, которая не теряет своего значения с течением исторического времени, вместе с тем она не изолирована от внешнего мира и переносит ценности общественной истории в свой внутренний мир, соотнеся их со своим индивидуальным критерием осмысления жизни, тем самым рождается сложная структура ценностей нации, синтезирующая и социальную сферу, и область национально-духовной культуры.

Предложенная градация ценностей не выступает в роли строгой определенности каждого типа, границы между которыми достаточно подвижны, предопределяют гибкие взаимопереходы ценностей, их фиксирование предполагается необходимым ввиду адекватности в восприятии разветвленной и многосложной сети ценностных ориентаций жизни.

Диалектика истории определяет движущей силой ценностей преемственность, раскрывающую принцип развития, трансформации ценностных подходов, этим самым объединяющую их в своей значимости. Однако правомерность выдвижения различных типов ценностей определяется многогранностью бытия, обуславливающей динамичность ценностной ориентации в плане гибкого смещения акцентов в сознании личности, культуре как его проявлении. Критерием градации предполагается выделение наиболее целостных, масштабных проблем жизни человека в осмыслении культуры: в бытийном плане, наиболее сущностном (субстанциональность общечеловеческих, общецивилизационных проблем не означает их абсолютности в плане надисторичности, ибо они отражают развитие разума как проекции человеческого сознания, которое одновременно синтезирует исторические типы бытия, выражая в синкретичной форме ценности человека через ценности бытия; вечность их в «большом времени» означает не запредельную сущность мира в ее иррациональном смысле, а осознанность личностного сознания в исторически-определенных структурах); общественном (проявляющем сущность человеческих взаимоотношений сквозь призму социальной системы, обладающей определенным уровнем культуры); этническом (выражающем неоднородность человечества на данном этапе цивилизационного развития — в форме наций как средоточия специфичности истории, культуры, образа мышления; всеобщий процесс культурно-исторической деятельности образует целостность культуры, которая в своих способах жизнедеятельности преломляется в конкретно-исторических типах, каковыми представляются национальные культуры).

Ценности в своем существовании содержат преемственность, обуславливающую взаимосвязь различных периодов истории культуры, а также функционирующих в одно историческое время национальных культур, в которых ценности приобретают национальное своеобразие согласно этнической истории, духовной культуре, богатой неповторимыми особенностями. Преемственность ценностей является отражением общего принципа развития культуры как целостной системы: принцип преемственности характеризует внутреннюю содержательную основу культуры и бытия в целом, представляя единую нить истории. Как особый принцип развития преемственность основным своим смыслом имеет детерминацию внутренней основы преемственной связи, ко-

торая, «...обеспечивая конкретно-всеобщую основу развития, выступает важнейшим фактором самодетерминации процесса самоопределяемости его этой сложившейся основой...»¹, т. е. преемственность предстает и как результат развития, и как средство реализации самосохранения внутренней сущности, и как толчок к дальнейшему самосовершенствованию системы. Таким образом, преемственность через себя раскрывает принцип самодвижения. Это универсальный и особый принцип развития, выражающий единство методологической и исторической самоопределяемости. Процесс преемственности заключается в том, что объединяя два элемента развития, преемственная связь между ними самообусловлена: причину своего возникновения и развития она находит в развитии этих элементов, т. е. в себе самой. Преемственность выявляет принцип образования нового, соединяет прошлое с настоящим и будущим; основной её чертой является сохранение целостности, устойчивости изменяющейся системы. Преемственность отражает противоречия, возникающие между новым и старым, устойчивостью и изменчивостью, прерывным и непрерывным; развитие истории человеческой цивилизации, преломляясь в истории культуры мира. Следовательно, преемственность выступает всеобщим и универсальным принципом развития.

Преемственность непосредственно затрагивает человека, деятельность, проявляющую человеческую сущность, поскольку для представления творческой деятельности в культуре необходимо ее включение в единый процесс социокультурной преемственности, которая непрерывным образом воспроизводит культуру через призму общественных отношений, ее универсального основания. Деятельность как единичное явление человека трансформируется во всеобщее основание и связь культуры, соответственно истории. В этой связи преемственность образует единую линию развития человеческой цивилизации, где в роли системообразующей направленности исторического процесса выступает историческая преемственность: данная связь человеческого общества образует культуру, проходящую в своем развитии различные этапы, находя свое преломление в развитии разнообразных национальных культур, где историческая преемственность обладает своими специфическими особенностями.

¹ Завьялова М. Н., Расторгуев В. Н. Единство и преемственность сознания. — Томск: Изд-во Томск. ун-ва, 1988. — С. 111—112.

Преемственная структура имеет разветвленную систему культуры, в которой различные виды преемственных связей взаимопроникают, взаимодополняют друг друга. Можно провести параллель между видами преемственности и комплексом общечеловеческих (исторических), социокультурных (общественно-исторических) и национально-духовных (этно-исторических) ценностей, являющихся рефлексией преемственных связей. Иерархия преемственной структуры берет начало от исторической преемственности, в которой можно выделить в качестве структурных элементов преемственность деятельности, ценностей и социально-исторического опыта, сопровождающегося историческим выбором, отражающей саму тенденцию развития истории и выступающей методологической основой исследования системы преемственных связей. Историческая преемственность в общественном развитии уточняется социокультурной в виде преемственности творческой деятельности как основы культуры, где социально-исторический опыт трансформируется в социокультурный общественный опыт, который опосредуется человеком в разнообразных видах деятельности, а исторический выбор преломляется в выбор общезначимых ценностей конкретного общественного периода цивилизации. И наконец социокультурная преемственность углубляется в духовной: общее для видов деятельности — наличие духовного элемента сознания — позволяет выделить универсальные формы духовной преемственности, в качестве которых выступают традиции, идеалы и нормы. Социокультурный опыт, преломляемый в духовно-культурные процессы, предстает как культурное наследие, ценности носят духовно-этнический характер, особой областью духовной преемственности является преемственность сознания, т. е. самореализация сознания.

Историческая преемственность как наиболее глобальная, проецирующая развитие культуры в ходе движения человеческой истории, включает в себя процесс смены эпох культуры, смены поколений людей, осуществляющих созидание культурных ценностей, в этом отношении понятие «поколение» играет основную роль в разрешении исторической преемственности как отражения самих деяний культуры, создание ценностей при учете социально-значимого опыта поколений прошедших эпох. Основополагающая функция поколения состоит в унаследовании уровня и масштаба развития культуры с ее ценностями минувшей исторической ступени и продолжении процесса творческого совершенствования действи-

тельности. Диалектика поколений — это прежде всего диалектика деятельности, опосредованная противоречивым развитием человеческого сознания, диалектикой производимых ценностей, в совокупности все эти элементы преемственной структуры поколений объединяются в более широкое по значению понятие «социально-исторический опыт».

Единый путь человечества обозначает накопление исторического опыта как характеристики достижений общества на каждой ступени развития истории. Преемственность поколений не отождествляется с самим социально-историческим опытом, она выражает тенденцию истории: каждое поколение приобщается к существующему социальному опыту, преобразуя его согласно своим интересам, выступающим как осознанные потребности. Линия истории сопровождается историческим выбором каждого поколения, действующим по определенным критериям, в этой связи уместна мысль о частичной детерминации настоящего прошлым. Исторический выбор истолковывается как оценка прошлой деятельности, прошлых ценностей через призму собственного понимания поколения: обусловленность настоящего прошлым представляется соответственно относительной; другой стороной двуединого процесса развития поколений как отражения движения истории является творческий подход к созданному предшествующим поколением. Творчество в виде некоей самооценки культуры на каждой ступени развития истории общества имеет свои специфические особенности, определяемые социально-историческими, этническими, духовно-культурными условиями.

Категория исторического выбора наибольшее значение приобретает в период перехода от одной исторической эпохи к другой, в период кризисных явлений в обществе, когда от исторического выбора зависит сущность и направленность дальнейшего пути общественного развития. Диалектика истории такова, что сделанный на определенном этапе развития выбор дальнейшего направления общества с течением исторического времени может быть отрицаем следующим поколением, которое в момент своего выбора повторяет принципы осуществления переоценки ценностей как следствие исторического выбора предшествующим поколением. Цели, стоящие перед поколением, наполняются конкретно-историческим содержанием, исходя из специфики сложившейся исторической ситуации: идеология как слепок социальной структуры общества также подвержена действию

преемственных связей, различные идеи по общественному преобразованию сохраняются в изменении, тем самым образуя основу преемственности в методах и средствах осуществления исторического выбора.

Через столкновение различных, порою противоположных, взглядов, теорий, движений поколение как субъект исторической преемственности должно сделать свой выбор, интегрирующий противоречия социальной жизни. Одним из существенных моментов является проявляющийся в различных направлениях деятельности уровень сознания людей, психологического мышления, который отражает меру свободы личности, уровень культуры общения, волеизъявления народа. Основной целью переосмысления общества должно стать устойчивое осознание необходимости обновления, понимание приоритетов в системе ценностей современного человека, которое можно проявить в двух аспектах: исторически обозначая трансформацию ценностной структуры человеческого мышления на протяжении общих периодов истории; и этнокультурном — где в наибольшей степени ощущается влияние различных ментальностей наций. В этом смысле социально-исторический опыт перевоплощается в социокультурный общественный опыт, поскольку рассмотрение точек отсчета каждого поколения сужается определенными историко-временными рамками, где каждый период общественного развития представляется особой социальной структурой, необходимой для понимания смысла общественной истории. Исходя из этого, определение приоритетов в системе ценностей конкретного этапа исторического развития проявляет социокультурную преемственность как углубляющую значение исторической преемственности при погружении во внутренний мир определенного поколения истории.

Духовная область культуры в своем функционировании снимает и интегрирует социальные проблемы общества, что не исключает существования ее внутренней структуры, подчиняющейся процессам противоречивого развития сознания. Духовная преемственность, включенная в систему социокультурной взаимосвязи общественного развития, опосредованно ощущает на себе влияние социальных процессов в виде взаимодействия противоречий социально-политической жизни и выражения возможности и способности разрешения их на уровне духовного восприятия исторических ценностей, поскольку всякое отношение к культурным ценностям не может не иметь момента духовности, если факт наличия сознания

предполагает творческий характер восприятия и переосмысления ценностей культуры, истории. Преемственность сознания, в свою очередь, может оказывать влияние на процессы освоения социально-исторического опыта прошлых поколений: культура мышления детерминирует на определенном этапе своего становления социальную область культуры в виде направленности на теоретическое осмысление культурного наследия и образования новой системы социокультурных связей и отношений общества. Преемственность сознания как элемент духовной культуры включается в систему социокультурной преемственности, выражая существо истории общественного развития как единой преемственной связи. Теоретические системы в области сознания концентрируют в себе историческое развитие общества, как писал Плеханов: «Духовная преемственность как сохранение, передача и использование накопленного мыслительного материала, духовных художественных ценностей предыдущих эпох является необходимым условием и внутренней детерминантой развития сознания»¹.

Преемственность в духовной культуре существует как проявление преемственности сознания, обусловленной его единством. В каждую историческую эпоху оно выступает как актуальное единство сознания, представляет собой такой уровень развития духовного синтеза во всех областях культуры, который обеспечивает функционирование сознания и служит условием и гарантом поступательного развития преемственности в духовной культуре. Единство сознания определяется единым происхождением личностного сознания как осознания общественного самосознания. Принцип развития сознания в виде отражения взаимопроникающих элементов системы «мир — человек» един, несмотря на индивидуальное восприятие действительности, т. е. мира-извне. Сознание человечества предстает в виде синтезированного личностного сознания, выражающего единую структуру разума. Исходя из данного положения, можно говорить о единстве социокультурных эпох как саморазвертывания исторических форм единого человеческого сознания, имеющих свою специфику в зависимости от уровня культуры сознания, преломляющегося в культуре мышления. Единство сознания образуется взаимосвязью и взаимообусловленностью его компонентов — форм осуществленного сознания, которые в проекции обще-

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения. — М., 1986. — Т. I. — С. 662.

ственного развития выступают как формы общественного сознания в виде религии, науки, права, искусства, морали. Единство сознания проявляется в противоречивых тенденциях к сближению форм общественного сознания и вместе с тем их дифференциации как самостоятельных областей духовной культуры: преемственность сознания в преломлении каждой из сфер облекается в форму преемственности морали, религии и т. д., это становится возможным благодаря философской рефлексии, объединяющей в себе эти различные формы сознания и представляющей их в качестве определенных ступеней постижения своеобразными методами мира-извне. Рожденные таким образом формы преемственности сознания проявляют многогранность культуры как воплощения в реальности познавательной сущности сознания и глубже раскрывают бесконечность бытия в его различных ипостасях, в этом заключается философский смысл принципа преемственности.

Преемственность в отдельных формах общественного сознания в своем развитии образует линии взаимосвязи и взаимовлияния на всех уровнях преемственной структуры: каждая из форм сознания имеет специфику в отражении и влиянии на единство и преемственность сознания человека как осознания бытия, поскольку выступает промежуточным, самостоятельным звеном в развитии личностного сознания. Развитие отдельной сферы, имеющей историю своего возникновения, и совокупности сознания составляет преемственную связь духовной культуры, раскрывая отношение к прошлым ценностям, проявляет уровень развития социокультурной преемственности, и наконец, совершенствование всех областей общественного сознания оказывает влияние на внутреннюю структуру исторической преемственности в целом, выделяя определенные особенности каждой из форм. В результате иерархия преемственной структуры, беря начало с исторической преемственности, как выявления тенденции развития истории, приходит к преемственности сознания — создателя всего мира культуры, определителя духовно-творческой ориентации ценностей, критерия совершенства и значимости бытия для человека и человечества, в этом отношении сама постановка вопроса о принципе преемственности выражает судьбоносное значение этого феномена для развития культуры, общества, истории. Проблемы культуры в проекции сознания получают особое звучание, приобретая ореол одушевленности.

Культура как исторический феномен подвержена влиянию определенных принципов развития, которые позволяют раскрыть внутреннее структурное единство различных форм культуры. В этой связи особая роль отводится принципу преемственности в культуре как наиболее полно отражающему этапы развития человечества, сохраняющему целостность культуры на протяжении единой линии прошлого, настоящего и будущего, и вместе с тем содержащему информацию об инвариантности культурных фонов, при этом основой принципа преемственности выступает противоречие, которое и позволяет рассматривать преемственность как некую целостность, самообуславливающуюся систему. Уникальность культуры состоит в том, что она представляет собой бесконечный процесс взаимодействия преемственных связей и перемен: необходимость в переменах имманентна культуре, она является толчком к развитию, а преемственность позволяет сохранить целостность культуры, выражая закономерный процесс духовного прогресса, сохранение и поступательное совершенствование сознания в преломлении культуры, передавая ценность культуры в мировом становлении и развитии истории в проекции общественных изменений. Сохранение и развитие культурных ценностей выливается в создание единой мировой культуры как временной цепи следующих друг за другом неповторимых и в этом смысле уникальных культур, заключающих в себе существо эпох истории человечества. Для сохранения единства культурной истории представляется необходимым усвоение определенных традиций прошедшей эпохи культуры, которая содержит источник развития настоящей — тем самым сохраняется некая преемственность в истории культуры, непрерывная нить поколений, ибо из истории мировой культуры невозможно и не имеет смысла исключение ни одного из ее этапов: каждая последующая ступень культуры подвержена воздействию ее предшествующей ступени — в этом заключается единство прошлого, настоящего и будущего, поднимающее проблему вечности и содержащее тайну и загадку истории.

2. КУЛЬТУРА В ПРОЕКЦИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Преемственность как принцип развития культуры раскрывает внутреннее существо культуры в процессе историческо-

го движения: сознание как изначальный фактор, порождающий феномен культуры, трансформируясь, находит воплощение в формах объективации своих состояний, тем самым создавая дух культуры, разворачивающийся на фоне истории. Соответственно культура и ее духовная область имеют свою историю, однако здесь необходимо заметить, что «историю имеет не только духовное бытие. И все-таки любая история — это также по существу история духовного бытия. Однако без наличия в них духа все, что с ними происходит, не было бы историей. Всякий же дух... несомненно имеет историю»¹. Принимая факт существования истории культуры, невозможно не затронуть проблему смысла истории, которая находит свое преломление в феномене культуры. Обобщению, объединению этих двух разнопорядковых категорий служит способность философии к рефлексии: сознание, рефлектируя, находит свое обоснование в философии культуры как некоей целостности культуры. В исторической рефлексии функционирует уже не само по себе сознание, а сознание культуры, которое в своем развитии ретроспектирует, направляя память в глубь истории — в обоих случаях постигнуть целостное состояние культуры и истории пытается философия, а именно философия культуры и философия истории. Изучая философию культуры, закономерно переходить от исследования внутренней структуры культуры, не забывая при этом о ее целостности, к рассмотрению движения этой целостности на фоне истории — это обостряет смысловую значимость культуры, сопрягая ее развитие с развитием самого человека и человечества. И еще более предопределенным является плавный переход от истории культуры к истории вообще, тем самым повышается значение философии истории, постигающей внутреннее существо феномена «истории», так как она позволяет применить логические категории к процессам исторического развития, канонизируя определенные понятия: «...продвигаясь вперед, философия не отбирает достижений, она не сохраняет непрерывно все исторически ценное, так как не может в любой момент с уверенностью идентифицировать его как таковое. Она должна, таким образом, продвигаясь вперед, постоянно вести критический разбор того, что оставляет позади, снова

¹ Гартман Н. Проблема духовного бытия: Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 646.

и снова решать, как ей все это оценить. Она живет в обращенности к прошлому. Но она живет не им»¹.

Проблемы соотношения культуры с этапами движения истории занимали философов на протяжении веков осмысления сути этого единства в противоречии, осознание этой дилеммы выдвинуло на поверхность философских и культурологических исследований термин «трагедия» культуры, заключающий в себе понимание некоей предрешенности и вместе с тем неразрешенности смысловой определенности культуры. Г. Зиммель и П. Наторп, Н. Я. Данилевский и О. Шпинглер, Ф. Ницше и Н. А. Бердяев поднимали вопросы «трагедии» культуры как некоей духовной самоценности, выражающей внутреннюю сущность человека, его свободу творчества. Их идеи с новой силой звучат в современную эпоху цивилизационного развития. В чем смысл «трагедии» культуры? Возможно, целесообразно соотносить понятие «трагедия» с «творчеством» и «судьбой» культуры, поскольку эти понятия выражают историю, сущность, предназначенность и предопределенность культуры в концентрированном виде и функционируют на категориальном уровне, для осмысления их сущностной значимости необходимо прибегнуть к категории «историческое», являющейся своего рода вневременной. «Историческое» находит себя в соотношении со многими взаимосвязями прошлых и настоящих времен, проецируя различие этнических, психологических, религиозных, ментальных, мировоззренческих, духовно-культурных, философских характеристик бытия обществ, государств, наций и культур, хотя эта категория и фиксирует определенные моменты, периоды, эпохи развития человечества и его культуры. «Философия истории истолковывает «смысл» исторического бытия с точки зрения воплощенных в нем ценностей и произносит над прошлым суд в смысле его положительной или отрицательной ценности»².

«Историческое» — это есть соединение вечности и временности, есть проявление судьбы истории, внутренней и внешней силы человека, это есть «раскрытие заложенных в истории противоречий». В этом смысле особый ореол бытийности судьба истории приобретает в кризисные периоды об-

¹ Гартман Н. Проблема духовного бытия: Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 645—646.

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 88.

щественно-исторического развития; сущностные изменения в характере движения общественных и этносоциальных перемен находят свой отклик в настоятельной потребности осмысления этих превратностей судьбы на фоне мировой истории — этим объясняются многочисленные попытки вновь и вновь преподносить миру различные варианты философии истории. Настоящий период трансформации идей общественного развития не является исключением, и, в свою очередь, представляет возможность для философствования по проблемам смысла бытия, таинства жизни, загадки истории, отличительной особенностью этого периода является сближение названных проблем вокруг феномена культуры как следствия гения сознания. Близость конца XX столетия делает сфокусированность размышлений и рассуждений о смысле истории главным в самосознании человека и культуры. На рубеже веков особенно остро встают идеи философии истории, «трагедии» культуры, получившие свое рождение в начале века как предположения, догадки и умозрительные концепции философского, религиозного, литературно-поэтического характера. «Откровение» истории происходит путем углубления противоречий общества, когда оно оказывается неспособным контролировать процессы распада системы, разрушения целостности структуры культуры, проявляющейся в глобальной раздвоенности сознания, не находящей своего примирения в самосознании. Все эти противоречия сознания проявляются на фоне «исторического», которое и есть проецирование смысла истории на пути развития человечества от прошлого к настоящему и будущему, но только проецирование. «Историческое» соединяет в себе трансформации сознания, переплетающиеся с противоречиями бытия, вследствие этого «историческое» предстает как «реальность особого рода, как откровение ноуменальной действительности», в этом смысле актуальны слова Бердяева, что в «историческом» в подлинном смысле раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность человека. «Историческое» есть некоторое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности: о мировой судьбе, о человеческой судьбе как центральной точке судьбы мировой»¹.

Основной проблемой истории является самораскрытие внутренних начал бытия, его противоречий в сознании, поэтому история человечества саморазвивается, т. е. цель ее

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 15.

развития исходит из нее самой. Смысл истории не может находиться вне ее или над ней, ибо история развития человечества в абстрагированном виде есть история развертывания состояний сознания, которое явилось причиной зарождения самого феномена «истории». Соответственно смысл истории должно постичь сознание, однако это постижение разворачивается по мере углубления сознания во внутренне начала бытия, историческая рефлексия предполагает направленность всеобщего сознания на себя самое, предусматривая при этом свою раздвоенность. На каждой ступени осуществления сознания в очередной раз пытается подойти к смыслу своей предназначенности, раскрывая новые и новые противоречия, которые не позволяют постичь абсолютно смысл своего существования. Спроецировав эту философскую абстракцию на историю человеческого общества, можно получить следующую картину: человечество, развиваясь, осуществляет историю своего движения, и на каждом этапе существования предпринимает попытки соединить прошлое с настоящим, определив при этом свое назначение в истории, что соответствует постижению смысла истории. Однако постоянно приближаясь к пониманию сути бытия, человечество в своих различных ипостасях — общественном, национальном проявлении — преподносит очередной вариант интерпретации существа истории — это и есть различные концепции философии истории. Абсолютное постижение смысла истории, бытия, очевидно, невозможно, ибо это означало бы исчерпание внутренней силы сознания, что равносильно беспочвенности дальнейшего развития, т. е. концу, хотя некоторые философы, особенно Н. А. Бердяев, мыслят идею конца истории как наполненную особой содержательностью, придающую значимость истории: «История только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится. Вся метафизика истории ведет к сознанию неизбежности конца истории. Если бы история была бесконечным процессом, плохой бесконечностью, то история не имела бы смысла, и Апокалипсис есть прикровенное откровение о все разрешающем конце истории»¹.

Идея Бердяева о наличии судьбы в истории вызывает признание, но вместе с тем смысл истории не может заключаться только в трагедии развертывания Апокалипсиса, возможно, этот вариант конца человеческой истории, культуры

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 159—160.

и представляет собой в определенном смысле художественно-духовную ценность, способную оказывать давление на мироощущение человека, однако предназначенность и внутренняя сущность человека заключаются не столько в сопричастности к трагедии судьбы культуры, истории, сколько в потенциальной возможности облагородить, увековечить созданные им исторические, духовно-культурные ценности, продлить век разумной цивилизации, не поднимающей руку на саму историю.

Деление исторического времени детерминировано необходимостью отграничивать различные периоды истории. Это деление не метафизично, оно выдвигает идею о преемственности человека, общества, истории, идею о сохранении единства человечества как некой разумной цивилизации, имеющей в своем существовании различные типы культур, проявляющие разнообразия судьбы истории. В этом отношении единый смысл истории как бы преломляется в судьбах культур как составных элементах структуры истории; категория «исторического» проецирует судьбу культуры, т. е. в определенной степени позволяет ближе подойти к проблеме смысла истории. Само понятие «судьба» содержит в себе некую предопределенность, заложенную в начале процесса становления и развития культуры, вместе с тем сложно определить каким образом сознание, облекаясь в тот или иной тип культуры, вкладывает эту предначертанность судьбы, вследствие этого и возникает некий ореол таинственности, окутывающий будущую ступень истории культуры, бытия человека. Эта загадка истории и служит стимулом для творческого поиска культурой смысла бытия, осознания своей предназначенности. Процесс творческого осмысления действительности придает целенаправленность развитию культуры, порождая определенную систему культурных ценностей, выражающих специфичность типа культуры, в соответствии с этим судьбы культур уникальны в своей целостности, имеют индивидуальный отпечаток истории. Однако, несмотря на неповторимость, некоторую локальность, судьбы культур объединены общей идеей трагедии культуры как некой духовной самооценности, выражающей суть сознания, свободы творчества. Трагедия культуры заключается в неразрешимости противоречия раздвоенного сознания целостности культуры: стремясь к познанию высшего смысла бытия, сознание культуры порождает духовно-возвышенные, претендующие на вечность культурные ценности, которые про-

являют чистое творчество духа, самодостаточность культурной целостности, не находящей своего воплощения в реальной истории общественного развития — глобальный конфликт цели культуры с бытием, представляющим свои критерии значимости существования приводит к разворачиванию трагедий судьбы культуры. Свобода творчества, заложенная в феномене культуры, и постулирующая ее самоценность, претерпевает исторические метаморфозы в приложении к бытию-извне, рождая своеобразие судьбы культуры, носящей характер трагедии. Вместе с тем культура по своей смысловой предназначенности должна способствовать развитию сознания, будучи им порожденной, и это развитие сознания приводит к осознанию культурой своей неостребованности в высшем значении духовной устремленности. Трагедия как способ самовыражения культуры придает ей особый смысл предначертанности, по глубине и силе влияния соперничающей с самой нереализованной высшей целью существа культуры, в этом уникальность проявления судьбы культуры.

Понятие трагедии культуры неоднократно связывалось с цивилизацией, понимаемой многими великими философами как смерть культуры, смерть истории вообще. Пересечение смысловых дефиниций культуры и цивилизации наблюдается при постановке проблемы прогресса истории, и в частности прогресса культуры. Соответственно философия истории, пытающаяся проникнуть в глубь смысла истории, строит концепцию направленности исторического процесса движения человечества и понятие прогресса затрагивается как одна из возможностей направления истории. Если исходить из данности истории как разворачивании состояний сознания, то понятие прогресса в этом случае неуместно, поскольку невозможно, да и не имеет смысла давать определение прогрессивности, т. е. приближенности к высшей цели сознания: каждая ступень в развитии сознания есть выражение определенной значимости культуры разума и бытия. Соответственно история представляется как движение состояний сознания без акцентирования своей направленности, в этом случае история есть тенденция бесконечного развития, находящаяся в зависимости от сознания, и философия истории в данной интерпретации выступает как абстракция высшего порядка. Философия истории, понятая таким образом, соотносится с чистой философией культуры, где сознание понимается как осознание своей целостности, т. е. философия

культуры сливается с философией истории, это единственный уникальный случай, когда сознание примиряет в своем единстве два разных по сути феномена. Культура, как и история сознания, не содержит в себе принцип прогресса, приобретая смысл как созидание культурных ценностей, различающихся по степени значимости, а не по отражению направленности развития сознания. «В культуре как сфере духовного абсолютного прогресса быть не может»¹.

Наряду с таким подходом к истории существует и другой — более прагматичный в своих целях, ибо история понимается как общественное развитие человечества, в этом случае возможно применение понятия прогресса, однако не в плане выражения смысла истории, а как проецирование степени и глубины усвоения и распространения культурных ценностей, имеющих исторический смысл. Прогресс в этом случае означает общественный прогресс и проявляет уровень сложности организации общественной жизни и одновременно меру свободы личности, свободы деятельности. Опыт общественной истории показывает, что критерии определения прогресса существенно разнятся в различных общественных системах, и в преломлении к единой истории развития человечества сложно предугадать глобальность и правомерность критерия прогресса; получается, что прогресс в истории общества также неопределен, как и в истории сознания. Прогресс как цель общественного развития обладает исключительной силой влияния на общество, порождая многочисленные концепции блаженной будущей жизни, стимулируя на определенных этапах истории сознание общества, однако в проекции на развитие поколений людей прогресс не может быть конкретизирован как актуализация смысла истории в данный общественный период, и от этого он теряет свое историческое значение. Вместе с тем в результате исторического движения человеческого общества совершенствуется деятельностьный подход человека к бытию, означающий действие прогрессивных линий как отражение уровня культуры общества, в этом отношении культурный прогресс определяет вовлечение всех поколений обществ в развитие культуры как усложнения творческой деятельности в историческом времени, затрагивая существенные проблемы в процессах социальной действительности, где решаются противоречия поз-

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 520.

навательного характера, т. е. культурный прогресс интерпретируется как направленность процесса познания в глубь истории. Каждый исторический тип общества как устойчивая система социальных отношений представляет собой культуру, рообразующий смысл деятельности человека, вносит свои коррективы в развитие культурного процесса, наполняет реальным содержанием культуросозидающие элементы духовного производства, т. е. деятельность человека со своей спецификой в каждом общественном периоде истории определяет существо культуры на данном этапе ее развития.

Проблема прогресса истории, культуры, преломленная в проблему цивилизации, занимала философов различных эпох. В философии истории Тэйлора и Гердера понятие кризиса как таковое не присутствует, поскольку временное течение истории еще находится в безмятежном состоянии внутренней целостности, разворачивающейся по мере движения общественных ступеней бытия, еще не подошедшей к повсеместной противоречивости этой целостности.

Идеи Ф. Ницше, Н. А. Бердяева, А. Вебера, О. Шпенглера наполнены ощущением нарастающего кризиса сознания в отражении развития истории, когда культура трактуется ими как величайшая трагедия в мире, их идеи находятся в тесной связи с их историческим временем — началом осознания невыраженности в культуре смысла истории, поскольку сама культура, не сумев самовыразиться в своей духовной предначертанности, находится на грани смерти: «Трагизм нашего времени заключается в том, что лишённое уз человеческое мышление уже не в силах улавливать собственные последствия»¹. История, по мысли Бердяева, есть «прежде всего судьба, и должна быть осмыслена как судьба, как трагическая судьба»². Культура как проявление трагедии судьбы истории мыслится им как символистская теория ценностей, не осуществимая в реальной жизни, а созерцающая эту жизнь с высоты вечности своих символов, она надысторична, и в этом заключается весь ее смысл, внутренняя гармония с подлинным бытием. Культура оказывается неспособной сохранить в себе символическое выражение ценностей бытия, на определенном этапе истории в ней побеждает воля к реальной жизни, приводящей к смерти воли к куль-

¹ Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 487.

² Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 161.

туре, что отождествимо со смертью самой культуры как духовной самоценности. Смерть культуры и есть наступление цивилизации, в которой символистская теория ценностей переориентируется на реальные процессы социальной действительности: «Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой жизни; искание «жизни», отдавание себя ее стремительному потоку, организация «жизни», упоение силой жизни. Но для чего же «сама жизнь»? Имеет ли она цель и смысл? На этих путях умирает душа культуры, гаснет ее смысл»¹. Некоторые черты цивилизации, раскрытые Н. А. Бердяевым, действительно отражают состояние общества в период массового технического освоения жизненной реальности и представляются правомерным отображением негативных сторон цивилизации, что касается проблемы обезличивания, в некоторой степени подавления творческой сущности человека, разрыва целостности культурного восприятия мира, обострения проблемы значимости культурных ценностей истории, вместе с тем абсолютизация реально существующих негативных тенденций цивилизации приводит к отрицанию позитивной исторической сути ее, что не обеспечивает диалектического подхода к исследованию феномена цивилизации, его соотношения с феноменом культуры. Религиозная трактовка философии истории и культуры направлена на чудодейственную возможность религиозного преображения жизни, но так ли уж способны символы и религиозные культы возродить интерес к культуре, не приняв при этом задавленность души культуры за ее истинно-духовное состояние; так ли уж бесплодна цивилизация, как описывает ее Н. А. Бердяев?!

Своеобразную трактовку исторического развития, акцентирующего смысловую значимость культуры, преподносят теории локальных цивилизаций О. Шпенглера, А. Тойнби, Н. Я. Данилевского, использующие ощущение кризиса культуры в истории в качестве основного лейтмотива при построении оригинальной философии истории, представляющей развернутую концепцию о становлении и развитии человеческой истории не через единое самодвижение преемственной связи, а через функционирование различных типов замкнутых культур, отрицающих общее понятие «человечество» как пустую абстракцию, выхолащивающую содержание культурных форм. Абсолютное отрицание единой линии всемирной истории выражает основной смысл их философии

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 167, 170.

истории, в которой прогресс в плане направленности исторического движения немыслим, как и немыслимо совершенствование форм общественных систем: история представляется как история сменяющих друг друга культур, подтверждающая тезис об абсолютной относительности значения приводимых локальными культурами ценностей, и поскольку культура развивается сама из себя, находя питательный источник только в себе, не принимая во внимание ни мир-извне, ни существование других подобных культур, то приходит к самоисчерпанию. Культурные ценности не составляют единство мира, «они исчезают вместе с отмиранием культуры как замкнутой системы, в этом проявляется рок судьбы, рок истории и одновременно мимолетная великая ценность культуры»¹, каковой считается исключительно европейская культура. В этом отношении О. Шпенглер идет дальше Н. Бердяева в плане отрицания смысложизненной значимости культуры, считающего, что «ценности культуры — бессмертны, в культуре есть неумирающее начало, но сами народы, как живые организмы, изживающие свою судьбу в истории, смертны»².

Философия истории Шпенглера пронизана заложенной в каждой культуре идеей судьбы. Развитие культуры, по его мнению, — это осуществление внутренних возможностей культуры, этот процесс непрерывен, пока не исчерпает себя идея, т. е. непрерывность заключается в определенные рамки. Каждая культура выполняет именно ту роль, которая задана ей изначально, тем самым проявляя отдельную грань человеческого понимания бытия: культура как бы переливается в окружающий мир и создает неповторимые творения в виде ценностей, которые, однако, не имеют подлинно исторического значения, не оставляя после себя никакого следа — в этом трагизм развития культуры, распространяющийся на историю в целом.

Уникальность определенного типа культуры не может стать достоянием человечества, поскольку этот тип культуры и есть это человечество на каком-то промежутке истории, «глубинное переживание, состоящее из сочувствия, созерцания, сравнения внутренней достоверности и тонкой чувственной фантазии»³, присущее культуре, позволяет ей вобрать в себя весь мир, тем самым и представляясь всеобщим чело-

вечеством, соответственно история есть действие принципа релятивизма, т. е. полной относительности, и сам О. Шпенглер утверждает, что «релятивизм в истории, — есть познание идеи судьбы. Единственное, неповторимое, невозвратное всего совершающегося есть форма, в которой судьба выступает перед человеческим взором»¹. Прогресс в истории возможен при зарождении культуры в каждой точке пространства через определенный промежуток времени, включающий в себя период от «рождения» до смерти культуры, при этом в истории развития каждой культуры наступает состояние кризиса, когда душа культуры не выдерживает разрушительной силы бытия, рассыпается, оставляя за собой пустоту, которая с течением времени заполняется новой идеей, порождающей новую судьбу, а значит и новую культуру с ее смысложизненными ценностями.

О. Шпенглер очень тонко и глубоко чувствует состояние кризиса, как бы сопереживает культуре в ее обостренном ощущении нестабильности бытия, проникается непознаваемыми противоречиями его, диктующими изменение миропонимания и переоценку всех ценностей. Душа культуры устает от этих проблем и О. Шпенглер переводит ее в небытие, проникаясь упадническими настроениями, вместе с тем он проводит исторический анализ существа «кризиса культуры», препятствующего культуре исполнить ту роль, которая ей предначертана судьбой, но все культуры до конца исчерпывают свою высокую идею и постепенно, логически завершают свое существование. Это ощущение кризиса, проникающее в душу самого философа, позволило ему передать все те исторические метаморфозы, которые происходят с культурой в процессе ее развития, его концепция философии истории есть отражение смещения проблем культуры в XX столетии в эпицентр бытия человека, общества и человечества. Тем самым смысл истории понимается как смысл культуры в её общественном развитии, когда социальные противоречия достигают апогея своей высоты и встает вопрос «быть или не быть?» Шпенглер существом своей теории отвечает на этот вопрос отрицательно, закрывая страницу истории при переходе к цивилизационному периоду развития, отрицая преемственную связь истории.

Своеобразную концепцию философии истории, перемежающуюся временами с философией культуры, представил

¹ Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х т. — М.; Пг., 1923. — Т. I. — С. 20.

² Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 151.

³ Шпенглер О. Закат Европы. — М.; Пг., 1923. — Т. I. — С. 29.

¹ Шпенглер О. Пессимизм ли это? — М., 1922. — С. 23.

А. Вебер, исходя из метода противопоставления культуры и цивилизации совершенно по другим мотивам, нежели О. Шпенглер. А. Вебер в процессе изучения феноменов цивилизации и культуры восходит к изначальным основаниям внеличного сознания и предельным основам всеобщего бытия, проводя тем самым параллель между становлением и совершенствующимся развитием природной основы и образованием идеи культуры, эта параллель проецирует формирование цивилизации как усложнения, интеллектуализации и рационализации процесса поступательного овладения природой, который достигает высшей степени организованности объективаций природы в период цивилизации, тем самым цивилизация представляется в форме «продолжения биологических рядов развития человечества. Ибо все это опирается на биологический прогресс процесса мышления, ...процесс, который позволяет показать, как он, идя от данных от природы связей человека, создает и востребует внешний мир»¹. В процессе цивилизации мы, раздвигая наше природное бытие, приходим к угрозе этому существованию. Культура же не имеет ничего общего с развитием этой природной действительности, пусть даже очеловеченной и усложненной путем роста интеллектуализации, и когда говорят о культуре как о совершенствовании существования, то, по мнению А. Вебера, путают совершенно разные вещи, и тот факт, что цивилизации присущ момент возвышения объективаций над самим человеком, что создает угрозу его существования, не означает смерть культуры, ибо цивилизация не есть продолжение культуры, а имеет смысл в истории как процесс развития природного в человеке путем созидания более совершенных средств жизни, соответственно кризис цивилизации не символизирует кризис культуры, трагедию ее развития.

Культура мыслится А. Вебером как «обретение целостности нашего собственного внутреннего бытия вместе с целостностью всего внешнего мира, который противостоит ему, и что представляет синтез личности и мира»². Культура сродни образу, который человек создает благодаря своему чувствованию мира, и предназначение культуры состоит в способности возвысить, облагородить природно-человеческие деяния, этот образ может быть осуществлен в любые периоды движения истории и он воплощается в бытии всегда

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 504.

² Там же. — С. 508.

специфичным образом в зависимости от способности, желания и возможности каждого периода чувствовать единение первооснов бытия и человека; есть свой образ и в период цивилизации, но он меркнет в сравнении с повышенной значимостью предметных ценностей, которые манипулируют деяниями человека, отчего образ культуры рассыпается, теряется чувство и создается ощущение невысказанности в истории, кризис цивилизации отождествляется с трагизмом в истории. Отождествление культуры с символами человека и бытия в образе цивилизации приводит к отрицанию единой направленной линии истории, отрицанию понятия прогресса в культуре, хотя он возможен в цивилизации как совершенствование интеллектуально определенных форм существования человека. А. Вебер признает понятие судьбы истории, поскольку «задавать вопрос о смысле мирового и исторического процесса для человеческого рассудка есть «сверхсмысл»¹, мостом к этой судьбе является чувство, которое определяет и культуру, которая соответственно проецирует судьбу истории, имея в то же время и свою судьбу. В каждый период истории культура пытается возвысить жизнь и преломить её в вечности, этот удел культура трансформирует и в период цивилизации, поэтому «тенденция цивилизации и цели культуры сталкиваются в своих требованиях и встречаются в них»², и задача цивилизации — суметь удержать и возвысить образ культуры, который не может нести в себе трагедию, поскольку в таком случае она не смогла бы выполнять свое предназначение — единение человека и вне-бытия.

Изучению феномена цивилизации в движении истории с акцентированием совершенствования техники как ее неотъемлемого компонента посвящали свои работы философского, исторического, социологического, культурологического характера К. Ясперс, Х. Сколимовски, Ж.-П. Кантен, Х. Ортега-и-Гассет, О. Тоффлер, определявшие технику порождением культуры и выражением сущности человека в эпоху цивилизации, приведшей к тому, что в истории человечества произошел перелом, сопровождающий кризис культуры, в осмыслении которого особая роль отводится философии, проецирующей культуру мышления общества. Противоречия существующей реальности привели к мысли о переходе в XX в. от этапа технокультуры, описываемой Шпенглером, к социо-

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 515.

² Там же. — С. 512.

культуре, отличающейся особым складом понимания мира, определяющимся уровнем сознания человека. Социокультура в данном контексте мыслится как этап цивилизационного развития, отражающий современные процессы движения истории, когда приоритет в системе культурных ценностей отдается социальной личности в единстве с бытием; технические, научные достижения предстают элементами ценностей иерархии культуры, подчиненными человеческому императиву. Культура как феномен человеческого сознания, творческой деятельности впитывает в себя все проблемы социального развития, выступая резонатором противоречий личностного сознания и осознания единства бытия.

Изучение выдвинутых концепций философии истории, проявляющих взаимосвязь, взаимозависимость и взаимовлияние исторических феноменов культуры и цивилизации, акцентирующих различные аспекты этого взаимоотношения, позволяет предположить существование нескольких смысловых дефиниций понятия «цивилизация». Определение культуры через соотношение развития человека и его деяний в виде творчества ценностей, являющихся непреходящими основами бытия, истории человечества, выдвигает ее на передний план как понятие, выражающее суть истории с момента возникновения человеческого общества. В этом отношении культура как целостное, единое образование в своем становлении и развитии проходит различные этапы, одним из основных среди которых по силе проявления разума человека как высшего достижения природы и истории выступает наиболее длительный и противоречивый этап, именуемый цивилизацией (это первое значение смысла данного термина в философской рефлексии). Цивилизационный период в истории человечества преодолевает в себе ранее существующие этапы дикости и варварства, детерминированный ростом уровня сознания человека и общества. В этом случае цивилизация исходит из представленных культурных ценностей как этап в истории культуры; эта система ценностей преходяща, поскольку отражает сущность определенного периода во всемирной истории, тогда как основной целью и сущностью культуры является сохранение и развитие преемственной нити в виде синтезирования культурных ценностей на протяжении всей истории существования человека, в этом смысле культура обладает моментом вечности: при любой переориентации общества она сохраняет золотой фонд челове-

чества, представляющий целостность мироздания через призму человеческого сознания.

Цивилизация как период в развитии культуры содержит в себе сущностную направленность и в отличие от предшествующих этапов истории в наиболее концентрированном виде интегрирует смысло-жизненные проблемы общественно-го бытия на острие культурного осознания человечеством своего феномена. Таким образом, цивилизационный период в наиболее обостренном виде фиксирует противоречия культуры, поскольку совершенствование структурно-преобразующей деятельности человека обратной стороной предполагает увеличение и усложнение возникающих конфликтов между существом культуры и ее историко-временным воплощением. Эти противоречия к концу XX столетия приобретают глобальное значение и культура в ее цивилизационном осмыслении сдвигается в центр бытия, проявляя порою трагедийный смысл заложенного в него сознания. Тем самым цивилизация как период истории культуры в XX в. преломляет в себе в обобщенном виде смысл истории и проецирует судьбу культуры.

В динамике диалектического саморазвертывания всемирной истории, включающей все этапы и все культурные системы как определенные типы исторического развития, субъектом деятельности истории предстает человечество в единстве всех поколений. Действенность категории «человечество» как единой цивилизации определяется необходимостью в наиболее интегрированном виде выразить внутреннюю сущность единого человеческого сознания как высшего проявления истории, что не означает низведение роли отдельной культурно-исторической системы до растворения ее в безличной абстракции понятия человечества. Целостное саморазвитие человечества как историческое самодвижение находит свое преломление в каждой конкретно-исторической общности, раскрывая богатство и многообразие человеческой культуры. Сохранение человечества как осознанности единства бытия и сознания через культуру выражается в понятии всечеловеческой цивилизации, отражающем иную смысловую нагрузку этого термина в отличие от первой интерпретации. Взаимопроникновение культуры как сохранение преемственной нити человечества в ее духовно-возвышенной значимости и цивилизации как выражение единства бытия и сознания разума выливается во взаимослияние и выделение единых культурных универсалий эпохи, века; определяемая таким

образом целостность культуры и бытия в сознании представляет синкретизм философии культуры и философии истории в их главной цели — осмыслении сущности феномена сознания в его историческом и историко-культурном проявлении. Постигание смысла истории и судьбы культуры является недоступной целью в развитии сознания, вместе с тем оно не прекращает попыток приближения к тайне культуры и загадке бытия на исторических этапах своего осуществления, и философия в этом плане в процессе рефлексии объединяет культуру, представляя культурфилософию, и предугадывает создание концепций осознания смысла истории, определяя философию истории, и на данном этапе она признана осмыслить проблемы взаимоотношения культуры и цивилизации в их единстве.

Одновременно с представленными интерпретациями философской определенности под цивилизацией допустимо понимать систему культуры в истории человечества, достигшую своего высочайшего расцвета и «канувшую в лету» истории, в этом значении понятие «цивилизация» применимо к уникальным культурам древности, составляющим первооснову духовных ценностей и представляющим неизмеримую высоту и совершенство человеческого духа. С этим смысловым содержанием цивилизации перекликается понятие «локальной цивилизации», выдвинутой О. Шпенглером и неповторимой в плане невозможности воссоздания тех духовно-культурных ценностей, которые создала определенная система культуры, выполнившая свою роль и предназначение в истории, заданные ее судьбой. Это употребление термина «цивилизация» можно объяснить и принципом параллельности развития различных культур в прошлые эпохи, примененный К. Ясперсом с целью выявления осевого времени. Три великие культуры древности как уникальные целостности, развивавшиеся каждая из себя, выделяя три корня, три цивилизационных центра, возникшие независимо друг от друга и обнаружившие глубокое сходство в процессе развития, не предполагая о существовании друг друга, и с течением времени исчезнувшие, оставив позади себя разросшуюся и многообразную, но вместе с тем единую линию истории культуры. Печать древности не является свидетельством неразвитости культур, напротив, уникальность этих культур и обнаруживается в способности их достичь в этот период небывалой высоты совершенства и прожить полнокровную жизнь, содержащую эпохи взлета и упадка, достойную летописи истории, и в силу глу-

бины, масштабности, степени влияния на последующее развитие эти культуры сродни цивилизациям, сознание этих культур достигло самопознания своей целостности и единства с миром.

Помимо теоретической значимости категории «цивилизация» существует ее практическое воплощение в социальной реальности, надо отметить тот факт, что проблема цивилизации занимает особый интерес в периоды кризисов в общественной жизни, порождая потребность в рассмотрении общественных процессов с точки зрения необходимости их осмысления. Особо проявляется значимость цивилизации в ее проекции на национальную культуру: взаимосвязь нации и цивилизации проецируется в понятии «цивизованность», в этом смысле интересна мысль о возможности приоритета какой-либо нации как более цивилизованной, эта идея перекликается с теориями «локальных цивилизаций». Еще одним аспектом изучения цивилизации предстает соотношение Запада и Востока по критерию цивилизованности, един ли критерий в данном случае? Возможно ли представление Центральной Азии в качестве иного рода цивилизации?!

Глава II

КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ДИАЛОГЕ ЗАПАДА И ВОСТОКА

1. ОБРАЗЫ МЫШЛЕНИЯ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Построение концепции философии истории несет на себе отпечаток той культуры, представителем которой является ее автор, в этом смысле наибольшее влияние оказывает приверженность западным или восточным традициям культурного сознания; соответственно постижение сути истории обогащается идеями внутренней определенности системы культуры, происходит пересечение интересов культуры и истории в их высшей точке — личностном сознании. В чем отличие двух глубоко специфичных подходов к проблемам культуры, истории, смысла жизни, превратившихся по мере развития человеческой цивилизации в две имеющие древние корни традиции?

Вопрос о делении истории культуры на «Запад» и «Восток» настолько историчен, что по глубине и значимости его можно соотнести с вопросом бытия человека, смысла истории, судьбы и самоценности культуры. Само это деление в настоящее время приобрело традиционно-отвлеченный смысл, поскольку сущностное содержание категорий «западная» и «восточная» культура претерпело историко-географические трансформации и проявляется как синкретический образ единства различных локальных культур. Дефинитивные рамки данных понятий многократно расширены, вследствие чего «Запад» и «Восток» являются культурологическими стереотипами.

Выяснение роли Запада и Востока в становлении и развитии культуры в глобальном масштабе предполагает обращение к категории «исторического», которая позволяет спроецировать развитие культуры по мере движения этапов, периодов и эпох истории, одновременно интегрируя их в пространственно-временную взаимосвязь выделением сущ-

ностных ценностей, присущих каждой из культур. Вследствие этого представляется обоснованным разграничение двух масштабных ступеней в истории их взаимоотношений. Первая ступень отражает эпоху прорыва в истории — возникновение центров мировой цивилизации в виде древних мировых культур, которые с течением «большого времени» стали истоками формирования западных и восточных традиций. В этот период древние культуры, не соприкасающиеся в развитии друг с другом, не имели общей истории, закладывая основы определенной системы миропонимания. Все эти разрозненные культурные образования противопоставляли себя единому миру, что облекалось в форму различных подходов к бытию, основанных на личностном начале, вместе с тем такое различие не исключало идентичности поставленных проблем — осознания своей сущности в этом безличном мироздании. Параллелизм в истории развития великих культур позволяет говорить о равноценности мощного духовного потенциала, являющегося гарантом сохранения критерия индивидуального отношения к жизни в дальнейшем вышедших на арену мировой истории Запада и Востока; целостность и внутренняя организованность этих культур является основой, дающей возможность рассматривать их как отдельные цивилизации, имеющие свою уникальную судьбу.

Вторая ступень в истории Востока и Запада характеризует длительный исторический период, начинающийся с момента вовлечения всех локальных культур в единый водоворот общемировой истории человечества, который был неизбежен, ибо общность поставленных проблем о взаимоотношении человека и бытия вкупе с историко-географическими изменениями способствовали достижению этапа глобального единства мира и человечества. Начиная с этой ступени, ориентиры восточной и западной культур переплетаются в своем противоположении, возникает некая взаимозависимость, находящая свое отражение в диалоге культур Запада и Востока, явившемся формой действия их соотношения как проекция диалогичности сознания.

Различие культур Запада и Востока представляется следствием отличия типов мышления. Основная специфическая особенность каждой из названных культур проявляется в своеобразии мышления, ибо именно мышление человека синтезирует психологические нюансы мировосприятия, социальные и моральные нормы, духовно-культурные ценности, историко-этнографические ритуалы, что впоследствии пре-

ломляется в специфике выразительных средств, словесном выражении, интеллектуальном творчестве. Теоретической иллюстрацией вышесказанного могут послужить трактаты великих философов как древности, так и современности, которые на протяжении всей мировой истории культуры поднимали проблемы бытия, человека, культуры, тем самым отражая свою приверженность западным или восточным традициям. Здесь возникает проблема определения философского наследия мыслителя: каким образом необходимо дифференцировать идеи — с точки зрения проявления различных концепций философии, или как отдельные области духовной культуры? Возможно ли рассмотрение чистой философии вне каких-либо делений на западную и восточную, поскольку абстракция предполагает полет чистого сознания как проявления духа культуры, который, однако, не существует сам по себе, в своем развитии отражая историю движения личностного сознания, определяющего себя в самосознании, дух культуры изначально преломился в двух своих ипостасях — «духе» западной и «духе» восточной культур, которые возникли как одновременное самовыражение сознания. Трансформация личностного сознания в определенный момент пространственно-временного развития раздваивается в своем самовыражении, т. е. выделяет предельные основы бытия в двух вариантах, противопоставлять кои не имеет смысла, вследствие этого Восток и Запад — не жесткое противоположение, это дилемма, естественным образом вытекающая из реального движения истории.

С философской точки зрения Восток и Запад — это два типа мышления, отличающиеся друг от друга по самому принципу понимания мира, проецируя два образа бытия, это два критерия познания сущности человека, это два глобальных ориентира духовной культуры человечества. В соответствии с этим отличие западной и восточной культур интересно рассматривать через призму личностного подхода к проблемам культуры как проявлению западной и восточной ментальности. В этом смысле философия как феномен культуры, позволяющий определить ее в целостности и самодостаточности, синтезирует в себе все противоречия сознания и выделяет сущностную направленность развития культуры, следовательно, философия содержит отличительные особенности системы культуры, которую представляет. Дух культуры выражается в философии как носителе в сконцентрированном виде культуры мышления определенного типа: спе-

цифика западной и восточной культур как наиболее масштабного самоделения культуры детерминируется особым подходом к бытию человека, выливающимся в своеобразную ментальность.

История западной и восточной культур представляется ключом к открытию отличия двух типов мышления. Каждая эпоха в истории культуры являет собой отдельный слой в познании внутренней сути духовного бытия, накладывающийся на предыдущий, соответственно каждый период истории добавляет нечто новое к формирующемуся менталитету, что-то отрицает, а что-то возрождает. Исходя из такой постановки проблемы, соотношение западной и восточной культур претерпевает определенные исторические трансформации, и нынешнее состояние их взаимодействия может предстать продолжением столетних традиций, и одновременно с этим проявить новый ракурс этой взаимообусловленности, что является подтверждением неиссякаемости дилеммы «Запад — Восток», которая снова и снова будоражит умы человечества, и в периоды глубоких изменений истории обществ возрождается с обновленной силой.

Ценности восточной и западной культур синтезируют два подхода к бытию человека, они наиболее ярко и полно отражают систему приоритетов, проецируют историю. Категория «судьбы» получает возможность своего внутреннего раскрытия в применении к Востоку и Западу, она востребована в этом случае с большей силой, нежели в приложении к общему понятию культуры: как показывает история — наличие факта наличия судьбы у каждой из культур, причем она индивидуальна, не соприкасается в глубине истории с другой и выражается специфическими символами и ценностями, и лишь с течением исторического времени, с приходом века всемирной цивилизации судьбы их перекликаются как никогда, этот процесс усиливается с каждым годом. Вместе с тем, несмотря на развертывание идеи единого развития, в XX в. смысложизненные ориентиры Запада и Востока раскрываются сообразно их типу мышления. История являет собой загадку, когда раскрывает сущность внутренней силы Востока и Запада: в различные периоды времени каждая из культур выступала на передний план, соответственно диктуя жизненные и культурные принципы, и также незаметно отступала в тень истории. Чем обусловлена такая смена главных ролей, каким образом «большое

время» определяет востребованность той или иной культуры? Правомерно ли качественное сравнение культуротворческого потенциала Востока и Запада, который раскрывает свое содержимое по мере трансформации исторического сознания? Что превалирует по глубине и силе своего влияния на культуру: история или духовность в ее этносодержательном смысле, т. е. история выдвигает ту или иную культуру на повестку эпохи, века или же судьба как средоточие внутренних сил культуры довлеет над историей? Постановка этих проблем еще раз проявляет нерасторжимость философии культуры и философии истории.

Многие философы различных эпох истории культуры пытались раскрыть механизм движения самой истории, затрагивая при этом роль западной и восточной культур, и вот уже прошли века, но они не внесли никакой определенности в решение этой дилеммы: нет концепции философии истории, которая положила бы конец разобщенности восточных и западных традиций, которая не содержала бы в себе определенный элемент субъективизма во взгляде на историю развития человечества, в которой участвуют и западные, и восточные культуры, да и вряд ли это возможно, поскольку сколь бы ни был велик тот или иной философ, он не может выйти за пределы того образа мышления, который полностью охватил бы философские идеи культуры и истории. Каждый философ впитывает истоки мышления своей культуры, поднимая их до уровня абстракции: он способен теоретизировать и воспарять в царстве мысли, создавая идеи планетарного масштаба, но вместе с тем он преломляет их внутри своей системы культуры, проецируя тем самым приверженность к определенному типу мышления и приходя к противоречию, определяющему развитие культур — каждая культура в своем стремлении воссоздать принцип бытия человека подсознательно абсолютизирует свой подход к решению этой проблемы, противопоставляя себя другой — это естественный и, в определенной степени, закономерный процесс движения истории. Это противопоставление находит отражение в построении концепций философии истории.

Большинство великих европейских умов философии (О. Шпенглер, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, Н. А. Бердяев и т. д.) за подлинную историю признавали историю западной культуры (с европейским уклоном) за ее динамизм в отличие от метафизического спокойствия Востока, этим самым проводя принцип противопоставления. Трагедия культуры, по их мне-

нию, касается только европейской, не сумевшей сохранить волю к самой культуре, однако, при этом они не исключают существования некоторых восточных культур, но вдали от основной тенденции истории: либо как нечто декоративное и экзотичное: «...историческое исследование и жизнеописание с самого начала отмечают дух Запада, ...если мы привыкли рассматривать историю в перспективе тысячелетий не рапсодически и декоративно, как в древности или в Китае, но как судьи — с почти сакраментальной формулой на заднем плане (все понять — все простить фр.)»¹; либо как культуру, выполнившую свою роль в истории и, тем самым, утратившую непреходящее значение с высоты смысла истории: «Всемирная история окончательно переносится с Востока на Запад, и народы Востока, которые дали первые страницы истории человечества, создали первые великие культуры и были колыбелью всех культур и религий, как бы выпадают из всемирной истории. Восток делается все более и более статичен. Динамическая сила истории целиком переносится на Запад. Христианство вносит исторический динамизм в жизнь западных народов. Восток уходит внутрь и сходит с арены всемирной истории»².

Наряду с подобными утверждениями известны теоретические высказывания о том, что все западное — это перенятое и видоизмененное восточное, поскольку Восток представляет собой особое постижение сути человека и тайнства бытия: «есть ли такая остроумная, проницательная мысль, которая пришла бы в голову позднего западного человека, чтобы не обреталась она в зародыше в изречениях и словах раннего восточного человека, если хотя бы малейший повод был в окружающем мире, который способен был породить подобную гипотезу»³. Превосходство Востока определяется Насром в сохранении вечных религиозных ценностей, которые утрачены Западом, и современный западный человек «не способен вновь открыть целостность своей традиции без помощи восточной метафизики»⁴.

Такое противопоставление, порождающее пропасть между взаимовосприятиями Востока и Запада, представляет исто-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. (фрагменты) // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 446.

² Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 96.

³ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — С. 268.

⁴ Nasr S. H. The Meaning and Role of Philosophy in Islam. — *Studia islamica*. — 1973. — N. 37.

рические метаморфозы в развитии каждой культуры в проекции другой как псевдоморфизм, тем самым нарушается принцип единого движения человеческой цивилизации как преломление целостности развития личностного сознания в культуре. Течения европоцентризма и востокоцентризма, восходящие к идеям крупных мыслителей и утрирующие их, закрепляют подобный подход к феномену культуры, проявляя одностороннее отражение развития истории. Надо отметить, что эти течения возникают при переходе к этапу общемировой истории человечества, наталкивая на мысль об изначальной самоопределенности каждой культуры внутри своей целостности, нарушающейся вторжением в основы ее бытия другой культуры, представляющей совершенно отличный тип мышления, критерий осознания сущности человека и его бытия, следовательно, возникает определенное противоречие: в чем же суть истории — в единой трансформации единого человечества или же в индивидуальных судьбах каждой из двух глобальных по своему масштабу и глубине развития культур? И Восток, и Запад включают в себя культурные системы с присущими им творчески-специфическими особенностями, однако их различия не являются столь обширными, как деление между Востоком и Западом, и соответственно они объединяются по единому принципу понимания мира, их пронизывает общее внутреннее родство духа, которое превалирует над локальными различиями. Для прояснения данного противоречия вновь поднимается категория «исторического», которая синтезирует две свои ипостаси: выделение значимости определенного периода в истории развития каждой из культур и одновременно соединение логики движения и совершенствования этапов культуры через призму всеобщего смысла истории, эта категория позволяет в каждую эпоху выдвинуть именно то понимание истории и культуры, которое с необходимостью диктуется «большим временем».

«Историческое» в преломлении Востока и Запада есть проявление смысложизненных ориентиров образа мышления, характерного для каждой области культуры в их интегрированном виде, отражающих существо века: когда какая-либо из этих культур «предчувствует» и наиболее адекватно откликается на зов внутреннего духа исторического времени, то следствием этого является довлениe образа мышления этой культуры над всеми остальными. Древний и средневековый Восток оставил неизгладимый отпечаток на последующее

развитие всей мировой цивилизации, это выражается в особой значимости восточного летоисчисления, заключающего в себе уникальное вторжение в структуру истории глубоко своеобразными символами неповторимого образа мышления, представляющим некое магическое осмысление «большого времени». Мудрость Востока нашла свое вневременное воплощение в шахматах, демонстрирующих архисложность мышления и мудрость восточного человека и олицетворяющих глубину и силу сознания как такового.

Запад откликнулся неимоверным толчком научно-технических изысканий, возвестившим начало новой эры промышленной цивилизации, коренным образом изменившей ценности культуры и определившей стереотипы мышления современного человека, и в настоящее время превалируют ценности Запада, однако история являет собой определенное непостижимое в своей основе таинство, и, возможно, в далеком или недалеком будущем акценты сместятся, потенциальной силой тенденциозного изменения служит образ Японии, которая представляет Восток совершенно нетипичным образом, являясь уникальным феноменом культуры, обращающим на себя пристальное внимание всего мира, но вместе с тем содержащая в глубоко трансформированном виде некоторые элементы западного мышления — в этом и заключается веяние времени современного периода истории цивилизации, когда принципы восточного и западного образов мышления взаимопроникают друг в друга до состояния полной освобожденности от ощущения инородности определенных моментов восприятия мира другой культуры, представленной как свое «я». Однако полностью влиться в систему мировосприятия одной культуры могут те элементы другого образа мышления, которые не претендуют на кардинальное изменение самого образа мышления, а являются лишь условным, но необходимым дополнением к нему, т. е. противоречие проблемы Запада и Востока как целостных и самоопределяемых культур мышления абсолютно преодолеть невозможно: история такого культурного сосуществования более богата своими загадками, стимулирующими создание концепций философии истории, использующих методы философии культуры.

Провозглашение необходимости рассмотрения восточной и западной культур как двух типов мышления требует определенной аргументации и в этом отношении существенное значение имеет личностный подход к проблемам культуры,

когда история культуры через призму личности уподобляется истории самосознания человека в его деяниях. Первый этап образования культуры имеет два основных элемента: сознание человека и противостоящий ему реальный мир, отношение между которыми и обеспечивает сам процесс развития истории культуры; различия подобных отношений и выражают параллели в становлении и функционировании различных типов мышления. Сознание человека творчески осмысливает объекты бытия, преобразуя их в ценности; необходимо заметить, что предметные ценности еще не есть культурные ценности, для перехода в данную ипостась они должны пройти через субъективность, впитывая силу и влияние человеческого сознания, которое придает осмысленность ценностям. В этой связи правомерно выделить отличия между образами мышления, придающими индивидуальный характер осмысленности — здесь и проявляется своеобразие восточного и западного типов мышления, их специфический подход к созиданию культурных ценностей, которые, вместе с тем, содержат элемент универсальности творений человечества, обуславливающий развитие духовной культуры.

Личностное сознание человека при посредничестве культуры как мира воплотившихся ценностей трансформируется в восточное и западное мышления, проецирующиеся на различные формы бытия, таким образом создается восточная и западная ментальность, которая с течением исторического времени разворачивается как целостная структура, раскрывающая специфику своего отношения к бытию в целом, к межличностным отношениям внутри данной общности, к проблемам соотносительности с другим образом мышления: «...личность, втягивая в себя все объективное, формирует в себе образ мира, единство, внешне еще не существующее, воплощаемое в мире только ею самой, которому она и должна придавать жизнь и образ»¹. Надо отметить величие личностного сознания, способного в глубоко своеобразном виде отобразить единое мироздание, тем самым породив совершенно уникальные в своей целостности и разнообразии образы мышления, которые в силу масштабности интегрируются и проявляются как западный и восточный типы мышления. Рассмотреть всю систему того или иного типа мышления с ее разветвленными логическими взаимосвязями практически

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 508.

невозможно, поскольку гениальность и одновременно трагичность сознания заключается в его беспредельной глубине, отразить которую означает объять необъятное, однако можно выделить основополагающие моменты и свойства мышления, проявляющиеся в отношении к миру объективной данности. Трагедия сущности сознания отражается и на тех культурах мышления, которые представляют Запад и Восток, в соответствии с чем эти духовные культуры в своем развитии несут бремя трагедии в индивидуальной транскрипции: восточную и западную трагедию культуры можно интерпретировать как проявление различий судьбы в ее историческом значении, и в связи с этим они несут особую духовность, смысложизненность и самоценность культуры.

В чем выражается различие традиционного мышления человека Востока и Запада? Это можно проиллюстрировать на глубоко специфичных культурах Востока (Китая) и Запада (имеющего своим историческим истоком Древнюю Грецию), при этом необходимо отметить, что подобные отличия в системах мышления выражают определенные стереотипы, складывающиеся веками в истории развития культуры и, возможно, не всегда содержащие в себе целостность восприятия того или иного образа мышления. Постановка вопросов относительно существования человека в бытии предполагает определенное отношение к миру-извне, предварительно рождающее воспринятый мышлением некий образ, который претерпевает исторические трансформации по мере движения цивилизации, отражает степень развития культуры мышления, вместе с тем закрепляются и обретают некоторую традиционность основные моменты мышления, выражающие преемственность сознания в форме постоянного воспроизводства изначального образа мышления, таким образом, складывается тип мышления, детерминирующий развитие культуры как целостности.

Западный тип мышления, как свидетельствует социокультурный опыт человечества, ассоциируется¹ с экстравертностью, концептуальностью и рационализмом, высоко развитая культура логики и абстрагирования, а нормы этики

¹ Сагадеев А. В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. — М.: Наука, 1983. — С. 11—41.

Хилтухина Е. Г. Вопросы взаимоотношения культуры Востока и Запада (методологические аспекты взаимодействия) // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. — Улан-Удэ: ВФ СО АН СССР, 1988. — С. 23—32.

связываются с уважением законов. Сущность западного человека раскрывается в его активном начале; в выходе за пределы собственного бытия и познавательном характере своей деятельности. В представлениях человека проводится дуализм субъекта и объекта, распространяющийся на соотношение духа и материи, вечности и временности, бога и мира, при этом общезначимость проводимых параллелей обнаруживается в существовании определенной преемственности в образе мышления. В соотношении «человек — мир-извне» предпочтение отдается феномену человека, который мыслится центром природы и вообще бытия: антропоцентризм является характерной чертой западного типа мышления; проблема индивидуальности и гармоничности развития человека породила всплеск творческой активности в период великой эпохи Возрождения. Ценности западной культуры мышления определяются потребностью в практическом преобразовании жизни, практицизм достигает абсолютной значимости в системе мышления современного западного человека, ориентирующегося на универалистские ценности, в соответствии с чем западная культура выступает правозащитницей открытого общества.

Традиционное мышление на Западе на протяжении истории своего развития многократно переориентировывалось, если исходить из его определенности древнегреческим мышлением, оно не вобрало в себя основы христианства и не проинтерпретировало их согласно структуре своего мышления, вместе с тем, как утверждают некоторые европейские мыслители, «невзирая на серьезные катаклизмы, непрерывность в формировании культуры Запада не была утрачена»¹. Запад отождествляется с динамизмом, поскольку западный человек, признавая реальность существования мира вокруг, с решительностью и уверенностью расширяет границы своего познания, провозглашая свободу основной целью своей жизни, дающей возможность осознать свое «я» и действительность бытия, таким образом, последовательность в действиях, можно считать, характеристикой личности, присущей западному мышлению. Вместе с тем человеку Запада присуще чувство самодостаточности, проявляющееся в признании традиций Запада как наиболее исторических и обуславливающих деяния всего мира. Таковы автостереотипы западного мышления, представляющего одну тенденцию в движе-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 52.

нии цивилизационной культуры, целостной в своей структуре и превалирующей в распространении своих ценностей на данном этапе развития человечества.

В отличие от западного мышления восточное соизмеряется с монистическим подходом к проблеме человека и бытия, когда они рассмотрены как некое высшее единство. Восточный человек созерцает единство вечности во времени, духа в его материальности; в большинстве случаев мышление восточного человека характеризуется¹ интравертностью, что обусловлено единством человека и мира-извне в его духовности. В противовес западному стилю мышления в восточной культуре индивидуализму противопоставляется контекстуализм: «отдельный человек в конечном счете скорее иллюзия, чем реальность»²; «в самосознании восточного человека человек реализуется во взаимосвязи субъекта и человеческого общества, т. е. в контексте их взаимоотношений. На этой основе формируется контекстуализм. Если западную модель личности можно назвать «индивидуалистической», то восточную следует назвать «контекстуалистской», т. е. моделью, погруженной в человеческий контекст личности»³. Исходя из этого выводится ориентированность восточного человека на приоритет общественных ценностей, довлеющих над личностью. Традиционное мышление восточного человека космоцентрично: человек благоговеет перед природой, подчиняет свое «я» природе, находится в состоянии гармонии с природой, тем самым провозглашая некую покорность и смирение, погруженность во внутренний мир своего «я» для постижения смысла бытия, отсюда идет интуитивность и интроспективность образа мышления. В восточной куль-

¹ Сагадеев А. В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. — М.: Наука, 1983. — С. 11—41.

Хилтухина Е. Г. Вопросы взаимоотношения культур Востока и Запада (методологические аспекты взаимодействия) / Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. — Улан-Удэ: ВФ СО АН СССР, 1988. — С. 23—32.

Корнилов М. Н. Япония, Восток и Запад (проблема «общего» и «особенного» в зарубежных культурологических концепциях) // Культурное наследие: преемственность и перемены. — М.: ИНИОН, 1991. — Вып. 2.

² Burt E. A. Problems in Harmonizing East and West. Essays in East and West Philosophy, 1951. — P. 151.

³ Хамагути Э. — Корнилов М. Н. Япония, Восток и Запад (проблема «общего» и «особенного» в зарубежных культурологических концепциях) // Культурное наследие: преемственность и перемены. Вып. 2. СО — М.: ИНИОН, 1991.

туре более развита эмоциональность, духовные ценности приобретают некую одушевленность, вместе с тем восточное мышление более конкретно, нежели западное, оперирующее абстракциями.

Китайский тип мышления как один из наиболее древних и соответственно представляющих традиционное мышление Востока¹, проявляет определенную консервативность, что выражается на системе ценностей, ориентированной на строгое соблюдение ритуалов — это важнейшее свойство восточного мышления. Тип мышления восточного человека определяется локальностью, замкнутостью в своем внутреннем мире, где большое значение имеет символ, нежели общезначимые универсальные ценности. Истина бытия прозревается индивидуально, мудрость принимает высшую значимость в сознании человека, при этом характерно преклонение перед древностью, которая обладает исключительной весомостью и ценностью и довлеет над существующим как проявление высшей мудрости. Особая духовность изнутри освещает культурное сознание восточного человека, тем самым проявляя некую умиротворенность внутреннего мира.

Традиционные типы мышления восточной и западной культур проецируют индивидуальность критерия ценностей, своеобразие, порою доходящее до противоположения в подходе к проблемам сущности человека и постижения смысла бытия, уникальность духовных исканий, различие образа мира в сознании, тем самым представляют основы мироздания в глубоко специфичной, нетождественной форме, имеющей древнюю историю — в этом и проявляется целостность каждого типа мышления, претендующего на отражение абсолютного всеединства бытия в своем истолковании, соответственно относительного в своем стремлении. Эта относительность и предполагает необходимость соотнесения, соизмерения определенного типа мышления с другим — не менее уникальным и духовно-творческим, что обуславливает рассмотрение их единства в своей определенности. Этот момент отражает второй этап в развитии личностного сознания, когда через разнообразие своих форм в виде Востока и Запада культура в дальнейшем совершенствовании фиксирует момент осознания человеком смысла единства бытия, что позволяет поднять уровень сознания личности до самосоз-

нания, где бытие и сознание взаимопроникают друг в друга, представляясь единым целым и выражая осознание целостности истории, культуры, человека и природы. В данном случае развитие восточной и западной форм мышления как реализация различного рода культурных ценностей мыслится внешним по отношению к функционированию единого сознания человека: внешнее развитие культуры способствует внутреннему развитию индивидуально-личностного сознания, расцениваемому как самоусовершенствование самосознания. Вместе с тем необходимо отметить, что развитие различных типов мышления не всегда гармонично отражает совершенствование личностного сознания, поскольку между ними постоянно присутствует некое противоположение; между самими типами мышления существует момент их несовместимости, взаимоотрицания, обособления из единой системы духовной культуры в виде преобладания в определенный период истории культуры, что вызывает конфликты между ними, выражающиеся в нежелании видеть в образе другого мышления проявление такой же человеческой сущности. Однако это противоположение обратной стороной предполагает взаимообусловленность, взаимозависимость, взаимодополняемость, т. е. противоречие образов мышления стимулирует развитие личностного сознания как самосознания, проявляя свое действие в различных ипостасях. И прав К. Ясперс, говоря, что «со времен Геродота противоречие между Западным и Восточным миром осознается как исконная и вечная противоположность, являющая себя во все новых образах. Тем самым эта противоположность только и стала реальной, ибо духовную реальность обретает лишь то, что знает о себе. Греки заложили основу Западного мира, и сделали это так, что мир этот существует лишь постольку, поскольку он постоянно направляет свой взор на Восток, находится в размежевании с ним, понимая его и отстраняясь от него, перенимая у него определенные черты и перерабатывая их, борясь с ним, и в этой борьбе власть попеременно переходит от одной стороны к другой»¹.

Поскольку различие восточной и западной культур мыслилось как различие типов мышления, то исследование их соотношения в плане взаимоопределенности также должно идти через призму человеческого мышления, что предполагает необходимость прибегнуть к понятию диалогичности

¹ Васильев Л. С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: традиции и современность. — М.: Наука, 1976. — С. 56.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 89.

человеческого сознания. Человеческая индивидуальность представляет собою микрокосм, т. е. целостный организм, который включает в себе все проблемы бытия в логикосимволизированном виде: они осознаны внутренним началом личности. Вместе с тем человек не сможет почувствовать себя индивидуальностью, не найдя отклика в другой личности представляющей также определенной целостностью, преломляющей в себе противоречия бытия — в этом и заключается торжество разума как величайшей объединительной силы рода человеческого. Принцип диалогичности сознания проявляется не только в отношении человека с человеком, но распространяется на окружающее человека бытие, когда возникают многочисленные разветвленные взаимообуславливающиеся сети отношений: человек — природа; человек — общество; человек — государство; человек — нация и т. д. Возникают мировоззрения: индивидуальное, поколения, нации, культуры, соответственно мировоззрения западной и восточной культур строятся по тому же принципу диалога, но в более усложненной раздвоенной форме: диалог внутри каждой из культур как диалогичный монолог, и диалог между двумя типами культур. Также можно утверждать и о том, что диалог Востока и Запада является выражением идепреемственности культуры, т. е. содержит определенное наследие и неизбежно подвержено историческим переменам.

Диалог внутри каждого типа мышления и между двумя глобальными типами мышления носит разноречивый характер: диалогический монолог определенной целостности культуры возможен по прошествии некоторого исторического времени, в данном случае необходимо «большое время», расставляющее определенные акценты в каждом периоде истории культуры Востока или Запада через фиксирование различных образов мышления внутри каждого типа соотносительно исторической эпохе, предопределяющей изменение стилей восприятия. Соответственно монолог внутри каждого типа мышления представляется как диалог различных стилей, при этом каждый из них привносит необходимый творческий элемент в общий тип мышления, и таким образом, восточная или западная ментальность выступает как интегрированное в своих различиях единство типа мышления — «...в рамках одной культуры, одной традиции возможно образование различных типов (стилей — Ж. У.) сознания и мышления, причем именно их взаимодействие создает творческий потен-

циал самой культуры, т. е. составляет условие ее развития»¹. Культурфилософский монолог образа мышления противоречив, поскольку каждая последующая эпоха в истории культуры что-то отрицает из предыдущего стиля, а спустя некоторое время вновь возрождает полузабытое и наделяет новыми качествами, т. е. каждый тип мышления диалектичен в своей основе и его метаморфозы, как свидетельствует мировая история человеческой цивилизации, идентичны периодам взлета и падения духовной культуры Востока и Запада, таким образом, складывается определенная традиция мышления в истории культуры — западная и восточная.

Диалог между образами мышления Востока и Запада подразделяется на негласный, подсознательный, в период параллельности существования великих культур древности, и, открытый, в период цивилизационного развития человечества, когда культуры Востока и Запада сосуществуют в едином потоке истории культуры, отражающем единство мировой истории.

Период осевого времени представляет момент «большого времени», когда создавались основы бытия различных культур, соответственно только начинали складываться типы мышления как различные подходы к проблемам бытия-извне, в этом отношении зримый диалог между ними невозможен ввиду незнания до определенного момента о существовании друг друга; вместе с тем возможен диалог как потенциальная способность сознания предположить бытие другой культуры подобно своей ввиду диалогической сущности сознания как такового, но это диалог, который не ведет к взаимодействию, соизменению культур, а является рефлексией культуры над своим внутренним содержанием. Существование такого диалога проблематично, но вполне допустимо и приемлемо для исследования мышления человека в его принадлежности западным или восточным традициям.

Реальный диалог между Западом и Востоком, а соответственно и между двумя типами мышления разворачивается по мере освоения каждой культурой мира-извне, включая существование других культур. Человеческое сознание способно объять культуру в целом, следовательно, на этом этапе своего развития оно предполагает и предопределяет стягивание истории развития различных культур в одно целое,

¹ Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания. — Киев: Наукова думка, 1988. — С. 140.

тем самым выступая причиной объединения нетождественных культур вокруг исторических трансформаций своего феномена: возникает эпоха единства мировой истории сознания, а, значит, и единства культур в отображении этого сознания. Восток и Запад выступают различными, но вместе с тем сосуществующими тенденциями совершенствования мышления и культуры человечества, которые время от времени занимают приоритетное место в истории духовной и социокультурной сфер жизнедеятельности. В данном случае диалог восточного и западного типов мышления отражает противоречивость развития сознания в своей целостности и бытия как такового, различные периоды в истории мировой культуры, ее подверженность социальным противоречиям. Нередко социальное основание культуры в большей степени детерминирует характер диалога, нежели развитие духовных ценностей той и другой культур, поскольку именно в социальной области находят проявление межличностные отношения. Если экстраполировать данное положение на развитие культур, то их объединяет и позволяет найти определенные точки соприкосновения то же социальное основание.

Социальные и духовные основания человеческой сущности находятся в состоянии вечного синтеза по отношению к феномену сознания, проявляя различные аспекты его существа, однако подобно взаимосвязи восточной и западной культур они раскрывают свое содержание как противоречивое единство, абсолютизация одного из которых приводит к поражению другого. Духовность является свойством исключительно сознания и обладает некоей самостоятельностью в развитии культуры в форме культурных ценностей. Социальный аспект синтезирует сознание и бытие в общественном направлении, тем самым выступая ареной для развертывания духовных ценностей, присущих различным культурам, соответственно социальная история предопределяет процесс взаимосвязи восточных и западных культур. В данной связи правомерно упомянуть преемственность в общественном развитии, которая в периоды кризисов реальности подвергается переоценке социальные формы ценностей, содержащих элементы восточного и западного мышления; при этом духовность этих культур обособляется от социальной сферы и развивается индивидуально в своей системе мышления. Исторические метаморфозы бытия находят свое отражение на состоянии диалога Востока и Запада: то противопоставляя

их в своей обособленности, то направляя друг к другу как к необходимому стимулу обоюдного развития.

В этом плане диалог Востока и Запада означает способность и возможность одного типа мышления постичь культурные основания другого, не навязывая своих стереотипов и не ища в другом прямого отображения своих идей и проблем, т. е. это диалог совершенно индивидуальных и творчески-специфичных культур — диалог как самопознание себя в другом, позволяющее ощутить глубоко заложенные в подсознании и не выявленные идеи, столь необходимые для более целостного представления всей системы культуры, образа мышления. Культура становится способной познать «глубоко скрытое, подспудное, что осознать совершенно невозможно, если оно не будет отражено в зеркале, где представится сначала чем-то чуждым»¹; соответственно импульс, полученный из другой культуры, способствует расцвету внутреннего духа мышления, находя большую степень своего развертывания, нежели в противоположном типе мышления. Такая взаимозависимость подталкивает на мысль о едином происхождении сознания, преломляемого в своем развитии в двух различных образах мышления.

Развитие восточного и западного типов мышления не ставит под сомнение единство личностного сознания, но вместе с тем раскрывает его сущность, исходя из представления его многозначности; в данном случае диалогизм Мартина Бубера, предопределяющего абсолютную равнозначность сознаний двух личностей «Я» и «Ты» в межчеловеческом общении как некое «переливание сознаний», где диалог мыслится как чистая духовная intersubъективная связь² претерпевает некоторое изменение. Диалог восточного и западного типов мышления есть представление единства сознания, но в форме различных истоков человеческой сущности, каждый из которых с необходимостью подсознательно, а впоследствии и сознательно в своем осмыслении обращается к другому, как к своему потенциальному «я»; в то же время это обращение должно иметь смысл в нахождении не своего уже определенного «я», а чего-то присущего другому, но вместе с тем близкого по духу, востребованного и еще не осознанного своим «я» — в этом историческая значимость противо-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 91.

² Бубер М. Я и ты. — Квинтэссенция: философский альманах. — М.: Политиздат, 1992. — С. 300.

положения и взаимодействия двух образов мышления, двух истоков единого сознания как диалога сознаний.

Развитие человеческого сознания не представляет собой линейной тенденции самодвижения, характеризующей его единство, в своей сущности оно содержит принцип преемственности: в каждую историческую эпоху единство сознания проявляется как актуальное единство, отражающееся в уровне духовного синтеза элементов двух типов мышления. Преемственность сознания преломляется в развитии культуры как наиболее целостном выражении его внутренней сути, отражающей состояния его трансформаций, соответственно культура есть средоточие противоречий сознания и одновременно их проецирование на бытие-извне. С течением исторического времени культура сдвигается в центр человеческого бытия, в особой степени это происходит в XX в., когда культура «пронизывает все решающие события жизни и сознания людей», и тем самым «феномен культуры именно в XX веке впервые может быть понят в действительной всеобщности, как основной предмет философского размышления»¹. Определенная разорванность человеческого сознания, выразившаяся в углублении противоречий в понимании сущности личности и ее жизнедеятельности в различных модификациях — экономической, социальной, политической, нравственной, духовной, отразившаяся на бытии в целом, независимо от отличия типов мышления, приверженности определенным традициям, общественной принадлежности, национальной специфики породила глобальную проблему — необходимость определения изначальных основ бытия, всеобщего смысла единства сознания для его сохранения в развитии. В этом отношении культура самопостигает себя в своих различиях, обнаруживая их единство; диалог в идее культуры есть диалог различных культур мышления.

Диалог между Западом и Востоком в связи с глобальностью феномена культуры в XX в. достигает уникальной значимости как возможность сохранения самой культуры в виде отображения целостности сознания в форме соизменения восточной и западной культур, в данной связи актуальным является не столько выделение и проведение различий между образами мышления, сколько нахождение точек их соприкосновения, выражающих единство сознания; в этом отно-

¹ Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. — М.: Политиздат, 1991. — С. 261.

шении правомерно замечание по поводу глубины развития диалога Востока и Запада: «в настоящее время Восток и Запад вошли в контакт друг с другом в беспрецедентных масштабах и нуждаются в более глубоком понимании друг друга. Эта потребность является уже не вопросом интеллектуальной любознательности, а делом жизни»¹. Духовное развитие восточных и западных культур в современную историческую эпоху подчинено действиям социальных противоречий, вследствие этого диалог двух типов мышления на данном этапе цивилизационного развития выражает в большей степени социально-политический аспект их взаимодействия.

В период общественных противоречий социальной сферы культуры не уделяется должного внимания изучению сущности духовной деятельности человека, что находит отражение и на взаимоотношениях восточных и западных культур, это приводит к возникновению глобальной проблемы духовности как жизненной силы культуры, проецирующей рост творческого сознания личности. Соответственно, пытаясь решить одну проблему, общество упускает из виду другую, не менее значимую для сохранения внутренней культуротворческой силы сознания. Для осмысления проблемы культуры в ее противоречивости и целостности вновь необходимо привлечение философии, которая и предусматривает рассмотрение культуры как некоей целостности, самопостигаемой и самоосознаваемой — философия культуры обозначивает свою архиважность в бытии XX в., без нее невозможно постичь всеобщность и конкретность, историчность и уникальность, «вечность» и смысловую сложность феномена сознания в культуре. Одновременно с возрождением ценности культурфилософии возникает необходимость в построении современной концепции философии истории, постигающей все тот же смысл исторического бытия, но акцентирующей на особые моменты существующего периода исторического развития, соответственно выделяющей специфические особенности эпохи перехода к новому тысячелетию. На рубеже веков диалог в культуре означает возрожденный интерес к первоначальным истокам истории, началам бытия для нового обретения своей сущности, это относится и к отдельным личностям, и к поколениям истории, обществам и государствам, нациям и народностям, и, в особой степени, к историческим феноме-

¹ Raju R. T. Introduction to Comparative Philosophy. — Lincoln, 1962. — P. 2.

нам Востока и Запада. Способны ли Восток и Запад обрести себя вновь — это загадка истории. Вместе с тем обращение к истокам истории позволяет поднять из ее глубин «образ» Центральной Азии, некогда сыгравшей свою особую роль в развитии человечества и полузабытой самими потомками этой культуры, и в этом смысле состояние разорванности сознания, кризиса духовной сферы культуры рождает возможность обретения недостающего и потерянного в противоречиях истории звена в логической цепи единства человечества — еще одного типа мышления, целостного в своей основе и претендующего на свой вариант осмысления проблем сущности человека и его бытия в культуре.)

2. КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ

Близость векового рубежа заставляет задуматься над бытием человека в его историческом значении: отражены ли в существующих концепциях философии истории все тенденции развития человечества; все ли интерпретации смысла истории в их личностном проявлении нашли отображение в глобальном сознании культуры?! Приверженцы провозглашения историчной западной либо восточной культуры сходны в одном — и те, и другие не касаются роли Центральной Азии в формировании и дальнейшем развитии культур Запада и Востока, а между тем этнографические данные о древности и историчности кочевых народов Центра Азии невольно наталкивают на мысль о значении этого региона в истории человеческой цивилизации. Будет ли полноценной философия истории в сочетании с философией культуры без исследования уникального феномена кочевой культуры, получившей свое изначальное становление в Центре Азии и заложившей основы своеобразного типа мышления, явившегося архетипом многих современных национальных культур? Как функционирует категория «исторического» с выделением Центральной Азии в качестве самостоятельного историко-культурного образования наряду с Востоком и Западом?

Если исходить из глобальной значимости эпохи прорыва в истории, когда о себе начинают заявлять целостные в своей организованности и духовной самоценности культуры, когда происходит становление определенных систем миропонимания, то целесообразно обратить внимание на совершенно

иной тип восприятия мира, противостоящий в своей основе спокойному течению мысли в древних цивилизациях и представляющий собой сплав динамизма и космичности — это и есть тип мышления кочевых народов Центра Азии, внесший разнообразие в бытие постоянства. Молчание об особой роли кочевой цивилизации идентично одностороннему взгляду на многообразие жизни, в круговороте веков олицетворяющей историю. Какова роль кочевников в мировом историческом образовании? Отвечая на этот вопрос, уместно вспомнить Альфреда Вебера, который при исследовании феномена истории в своей исторической конструкции делал акцент на влияние кочевых народов на процесс мирового развития, о котором упоминает К. Ясперс: «Вторжение кочевых народов из Центра Азии, достигших Китая, Индии и стран Запада (у них великие культуры древности заимствовали использование лошади), имело аналогичные последствия во всех трех областях: имея лошадей, эти кочевые народы познали даль мира. Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе»¹. Эта гипотеза А. Вебера, показавшаяся недостаточно убедительной К. Ясперсу, тем не менее представляет собой неординарный дотоле подход к изучению истоков истории и, как нам кажется, будет иметь свое историческое продолжение в исследованиях Центральной Азии, синтезирующих этнографические, духовно-культурные данные.

Данное исследование не ставит целью доказать факт кардинального влияния Центральной Азии на дальнейшее развитие культуры Востока и Запада, автор считает важным выделение типа мышления кочевников как отдельного, целостного и предельно историчного в своей основе, интерпретирующего мир согласно своим индивидуальным критериям ценностей, проецирующего многообразие мира в своей уникальной культуре, являющей миру трагедию истории в глубоко символизированном виде.

С привлечением феномена номадизма логика истории приобретает более разветвленный характер; противоречие истории смещается в сторону осознания различия двух масштабных принципов жизнедеятельности человека: оседлого

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

образа жизни и кочевого. Предельные основы бытия в этом случае представляются в ином аспекте, нежели в противоположности восточной и западной ментальности, в совокупности образующих один образ жизни — оседлый. Один лишь факт о принципиальном отличии самого способа жизнедеятельности — кочевой образ жизни в отличие от оседлого в определенных историко-географических пределах свидетельствует об уникальной форме развития, обладающей специфическими особенностями как позитивного, так и негативного характера, однако нет необходимости их утрировать, как это делают многие исследователи.

В чем своеобразие путей постижения мира у кочевых народов? «Историческое» позволяет спроецировать изначальный образ номадического типа мышления на современность, тем самым выявить механизм трансформации его на протяжении летописи истории: насколько приемлемо выделение особой культуры мышления кочевников в отдельный тип подобно восточному и западному типам мышления. Как свидетельствует история, Центр Азии явился своего рода средоточием особого рода цивилизации, которая впоследствии была названа «номадической», соответственно, это целостная, глубоко индивидуальная и весьма специфичная система культуры, предложившая истории свой способ и метод видения мира. Номадическую цивилизацию никак нельзя сравнивать с древними цивилизациями Египта, Вавилона, Китая или Греции, поскольку они в корне отличаются по принципу существования: постижение безграничных просторов бытия, не скованных пространственными рамками, и углубление в тайну времени, совершенствование определенной транскрипции культуры с ее системой ценностей, ограниченной географическими измерениями. И в том, и в другом случае мы имеем дело с цивилизацией в ее культуротворческом значении как некой структуры индивидуального миропонимания; в этом случае образующим началом их структурной организованности является образ жизни — кочевье и оседлость, и нет смысла их противоречие доводить до абсолютного противопоставления, так как это может привести к искаженному постижению истории.

Номадическая цивилизация представляет собой определенную систему культуры, отражающую специфические черты мышления. Культура кочевников целостна по природе, обладает своей универсальной концепцией бытия, его понимания, что образует своеобразие мышления и самосознания.

Исходя из такой целостной определенности номадизма, невозможно отрицать или уменьшать его роль в истории человечества, тем более неисторичными являются теоретические положения Тойнби о представлении номадической цивилизации застывшей, 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 культуре, тем более имеющей древние корни¹. Создается впечатление, что вышеназванный исследователь сознательно стремится к полнейшему игнорированию факта кочевничества в развитии истории, тем самым абсолютизируя величие оседлых культур (в особенности западной, за которой сохраняется право выработки путей сосуществования с Востоком как величайшей цивилизацией в мире). Однако такое «уничтожение» номадизма противоречит его собственному высказыванию: «цивилизации — это наиболее реальные и фундаментальные формы человеческого общества. Их различия не во внешних проявлениях, таких, как цвет кожи, психические особенности, место рождения или родной язык, но в образе мышления. Цивилизации различаются по образу мышления, и, есть широкие возможности урегулировать взаимоотношения между представителями различных цивилизаций»². Именно целостность образа мышления кочевников, позволившая создать относительно устойчивую систему культуры, выражающуюся в уникальном способе мировидения, дает основания для выделения древней кочевой культуры Центра Азии как отдельной цивилизации, имеющей свое непосредственное продолжение в настоящем — в виде развития многих национальных культур Средней Азии.

Вместе с тем нельзя отрицать того, что в мировом развитии человечества были периоды, когда значение кочевого общества как застывшей номадической цивилизации сознательно низводилось до полного растворения, что приводило к нарушению принципа преемственности в истории, но история, представляя собой таинство развития, в определенные периоды времени переживает кризисный бум возрождения, поднимая из недр своей памяти некогда преданные забвению

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

² Toynbee A. j. Western Question in Greece and Turkey. // A Study in the Contact of Civilizations. — London etc Constable and Company Lth., 1922. — P. 420.

моменты жизни, придавая им новый статус — здесь свою неоднозначную роль играет категория «исторического», раскрывающая внутреннюю суть каждого периода, каждой эпохи. В данном случае это касается феномена номадизма, приобретающего в настоящее время особую актуальность, позволяющего восстановить некогда разорванную целостность культуры, и в особой степени — воссоздать неординарный в своем многообразии и однозначности тип мышления.

Для воссоздания типа мышления кочевников, который к настоящему времени претерпел исторические трансформации, необходимо обратиться к моменту выделения Центра Азии в качестве источника мировых контактов. Достаточно сказать, что культура древних кочевников в некоторой степени содержала в себе ростки мироощущения Востока и Запада; их нельзя назвать стихийными переносчиками элементов оседлой культуры, поскольку мы имеем дело не с разрозненными и не взаимосвязанными явлениями культуры, а с вполне устойчивой целостной системой, которая в своем развитии содержит тот же принцип преемственности. Если исходить из общности истоков человеческой цивилизации, то вполне обоснованны и естественны признания взаимосвязи и взаимовлияния оседлой и кочевой культур, вместе с тем сам изначальный способ постижения бытия кочевниками — постоянные передвижения в форме захвата земель, дает повод предполагать о выполнении ими исторической роли посредника между различными культурами древности, развивающимися в определенных точках мира и не имеющими реальной связи с подобными культурами, впоследствии сформировавшимися в культурные системы Запада и Востока. Этим не умаляется изначальное значение культуры оседлых народов в развитии человечества, но подчеркивается особая значимость кочевья, без которого был бы невозможен подобный масштаб дальнейшего взаиморазвития; и в превращении истории во всемирный процесс единой тенденции развития немалая роль отводится принципу кочевого образа жизни — вечному динамизму, вовлекающему в общий круговорот истории все страны, культуры и цивилизации.

Традиционное мышление кочевников Центра Азии подчинено главному принципу мировосприятия — «космическому» ощущению в своей Ойкумене, идее пути человека, выражающейся в сопричастности человека к вечности неба, т. е. вечности Вселенной. Взорам кочевника открывался огромный мир в его безграничном пространстве, являющийся «домом»

и духовной обителью, из которой вышел человек-кочевник с заданной целью — постичь смысл этого мироздания в его безмерности и беспредельности и определить свое место в нем; основными ориентирами в постижении бытия были Земля и Небо. «Древние кочевые народы стремятся освоить огромный мир, чувствуют свою неотделимость от него, полную естественную гармонию с ним, реально ощущают его целостную конкретность. Синкретическое видение вечно движущейся и изменяющейся природы в непосредственном живом созерцании, без анализа, развивало у человека воображение, творческую фантазию, способствовало его утверждению в мире. Кочевник не отделен от природы, всегда внутри нее. Он особенно полно реализует возможности углубленного и проникновенного созерцания окружающего во всей его целостности и совершенстве»¹. Мир призрачен в представлениях кочевника, поскольку в любой момент времени может рассыпаться как легкий образ, в соответствии с чем самосознание усиливает значение личности, которая несет в себе средоточие ценностей этого мира. Мышление кочевника пространственно и созерцательно, что вытекает из богатого воображения, восполняющего пробелы в познании бытия, человек сам домысливает и создает образ мира, он постигает его суть благодаря высокой и тонкой чувствительности, позволяющей реально ощущать свое нерасторжимое единство с этим миром, природой как прародительницей своей.)

Универсальность категорий Земли и Неба, не имеющих конкретных своих характеристик и вмещающих в себя бескрайние просторы степей, усиливали созерцательность мышления кочевников, в данном случае «величие человека, его активность проявляется... в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию»². Древнее кочевое общество представляет свою модель мира, основанную на традиционном миропонимании, где пространство превалировало над временем, обуславливая созерцательность мышления; «глубокая и проникновенная характеристика созерцания как способа выражения отношения к миру заключается в том, что оно выражает отношения чело-

¹ Шакенова Э. Художественное освоение мира // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 83—84.

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. — М., 1976. — С. 340.

века и мира как изначально органически взаимосвязанной целостности»¹.

Созерцательность кочевника позволяет говорить о философско-умозрительном характере мышления, когда человек воспарял над собственным «я» и проникал в бытие Вселенной, строя умозрительные концепции смысла бытия в своем сознании, т. е. личностное сознание в своем развитии предельно раздвигало свой микромир до масштабов Вселенной: микромир и макромир переливались друг в друга на уровне воображения, отсюда и космичность ощущения кочевника, где идея пути рождается из максимального восприятия динамики Вселенной, не терпящей постоянства. Исходя из такой определенности мышления кочевника, трудно представить статичность номадической цивилизации, предполагаемой многими историками и философами. Динамизм — это элемент мировосприятия и впоследствии мировоззрения кочевого общества, которое одержано идеей постоянного «поглощения» земельных пространств, в сознании каждого кочевника древности была заложена воинственная одержимость постижения идеи пути. Мир кочевника — «это был тот пространственный мир, в котором жил человек и от которого он зависел, это был мир могучий и вседарящий, как бог, как земное воплощение самого бога»². Потребность в переменах была естественной для кочевника, поскольку постоянные передвижения были формой существования и познания мира, соответственно человек легко «входил» в новое, ощущая его как продолжение единого мира, чувствуя некий импульс жизни в ее разноречивости и одновременно единозначности.

Приоритет пространственных ориентиров в мировосприятии кочевого сознания не означал низведения временных критериев бытия до их полного отсутствия. Время понималось своеобразным циклическим образом, отличным от линейного в своей основной тенденции понимания времени у оседлых народов. Цикличность восприятия времени объяснялась существованием природных циклов развития, имеющих свои особенности на фоне общего движения истории жизни, которые находили свое отражение в сознании кочев-

¹ Нурланова К. Символика мира в традиционном искусстве казахов // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 208.

² Айтматов Ч. Плач перелетной птицы // Литературная газета. — 1972. — 15 ноября.

ника, обозначенного нерасторжимостью развития природы и существования человека. При этом время синтезирует в себе все свои ипостаси как проявление единого: прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином безличном пространстве — это важнейшая характеристика кочевого мышления, проецирующая его неординарность во взаимосвязях между поколениями. Единство временных модусов обусловливается уникальной чертой кочевого сознания — самосознание вырабатывается в результате постижения духа прошедших эпох, прошлых поколений, когда ощущаешь свою сопричастность к настоящему и будущему, это некое внутреннее родство духа, не теряющееся с течением исторического времени, а напротив, усиливающееся ввиду своей постоянной культурной востребованности, — в этом уникальность особого типа мышления кочевников.)

В связи с изначальной определенностью единства времени преемственность поколений детерминирована самой постановкой личностным сознанием вопросов о самосознании кочевника через его взаимосвязь с традициями исторического осмысления номадической культуры. Кочевник придерживается норм бытия своих предков, соответственно традиционное мышление номадов является предельным основанием идущей от него преемственности культуры кочевого мышления. Каждое поколение номадов проявляет со свойственной ему культурой мышления степень развернутости принципов понимания бытия и своей самоопределенности в нем, заложенных традиционным кочевым мировоззрением; при этом культ предков выступает неким духовно-символическим проводником в постижении тайн космического мироощущения, закрепляя подсознательную ориентацию на созерцательное видение и переживание вечных проблем мироздания. Преемственность поколений находила отражение в памяти, тем самым концентрируя силу выражения удивительно-восприимчивого, философски настроенного сознания. Память как живая связующая нить поколений выступала критерием глубины кочевого самосознания, масштабности развития культуры.

В этом смысле необходимо отметить отличительную особенность кочевой культуры от оседлой: в процессе движения и совершенствования номадической цивилизации не получила своего открытого отражения философия, которая по сути интегрирует состояния развития сознания, выделяя при этом смысло-жизненные проблемы бытия человека в Мире — Космо-

се. По трактатам философов Востока и Запада можно судить о степени сложности и величии мышления оседлой культуры, обладающей специфическими особенностями, проявляющимися в разные эпохи по-разному, и философия здесь выступает, по образному выражению Гегеля, квинтэссенцией мысли эпохи, духовной культуры своего времени, вследствие этого возможно созидание философии культуры, синтезирующей характерные черты целостности культуры мышления, а в сочетании с философией истории мы имеем развернутую концепцию развития сознания данной культуры. Можно ли то же сказать о культуре кочевья? Отсутствие классической философии в кочевой культуре, зарождающейся в период осевого времени, в отличие от философской проявленности западного и восточного сознания, не является свидетельством убогости и скудности кочевого мышления, это лишь подтверждает совершенно уникальный феномен культуры кочевников, которая принципиальным образом отличается от оседлой. Сам принцип кочевого быта и бытия в целом — вечные и неизменные передвижения, обусловил иной путь развития сознания, проявляющий его направленность на синкретизм всех его характеристик, при этом философия не имела возможности выделиться как особая область или сфера сознания (как классическая западная и восточная философия), но она содержалась на подсознательном уровне в мышлении каждого кочевника в несколько расплывчатом состоянии.

Созерцательность и умозрительность кочевого сознания являются критериями и одновременно проявлениями его философичности. Вынужденный принимать мир в его изначальном состоянии циклического изменения, кочевник мысленно созидал философские трактаты о сущности и смысле бытия, о своем неоднозначном и вместе с тем определенном месте в просторах этого мира, но в чувственно-символической форме, на интуитивно-подсознательном уровне. Эти философские мысли вошли в совокупность характерных личностных черт особого, неординарного типа кочевого мышления, сохраняющего на протяжении веков эту философичность. Созерцание проецировало подсознательно развивающую философичность на духовно-практическое осознание и осмысление мира: это был не анализ бытия, а чувствование его.

Говоря о сущности философии, способной проникнуть во внутреннее существо культуры, представляя ее как целостность, невозможно не затронуть ее мифологические корни,

закрывающие в себе мировоззренческую обобщенность. В основе мифологии лежит система иллюзорных взглядов, отражающих уровень сознания этой эпохи, вместе с тем можно сказать, что в существующих в начальный период истории человечества мифах синтезируется определенное миропонимание, мышление мифотворчества, представляющего уникальную целостность культуры. Единое сознание мирочеловека позволило в глубоко своеобразном облике отразить уровень мышления, духовную субстанцию бытия; чувственно-символическое восприятие мира создало удивительные мифы, проецирующие состояние гармоничного слияния человека с природой, Вселенной. Величайшие мифы Древней Греции, Рима, Китая, Индии... позволили ощутить целостность человеческого сознания в его отображении целостности бытия, что предопределило становление самой философии.

Мифологическая основа философии дает повод для проведения параллели между кочевой и оседлой культурой: кочевое сознание по своей внутренней сути было также мифологично, как и мышление человека Востока и Запада, что дает возможность предположить о невыделенности философии из мифологических основ в кочевом сознании, философия была глубоко заложена в мышлении кочевников, но не получила возможности для своего развития, и осталась на уровне целостного, единого мировоззрения, носящего философский характер. Космологичность мышления кочевника вылилась в создание эпосов, которые являются выражением целостности сознания, подобно мифам; эпос есть проявление высокой духовной культуры, который сродни мифу — величайшему достижению творческого гения человечества. Существенное значение здесь имеет память как высшая ипостась человеческого сознания, впитывающая истоки мышления, обогащающая их по мере движения летописи истории, и не позволяющая иссякнуть этим истокам. Кочевое сознание по своей структуре глобально и универсально, ибо способно переживать в себе собственную определенность, вследствие чего оно целостно, едино и многозначно, т. е. диалектично изнутри.

Историческая роль кочевого сознания, заключающаяся в выполнении им познавательных функций постижения мира, стремлении донести цивилизациям древности новости мира, обусловила его изначальную трагичность. Трагедия культуры Центра Азии проявляет ее индивидуальную судьбу — в самой основе кочевая цивилизация ввиду своего принципа

жизнеутверждения в форме постоянного динамизма идей пути как бы переливается в развитие Востока и Запада, совершая первотолчок, оставаясь при этом за кулисами истории. Эта трагедия кочевой культуры находит свое отражение в эпосе как высшем выражении трагического и одновременно героического сознания. Культура, способная создать такое высокое искусство, отражена в самой древней поэме «Эпосе о Гильгамеше». Такая культура не может быть бездуховной и разрозненной.

Насколько можно говорить о символичности кочевого сознания? Процесс перевоплощения духовно-культурных ценностей кочевников в системообразованную культуру оседлых цивилизаций, впоследствии выделивших из себя культурологические стереотипы Востока и Запада, раскрывает содержание истории в ее акцентированности на развитие целостных типов западного и восточного мышления, что означает сохранение центральноазиатского кочевого сознания в виде некоего символа вечного движения, явившегося источником взаимодействия оседлых культур. Трагедия кочевого сознания заключается в том, что она на многие столетия выпала из поля зрения человечества, совершив переворот в эпоху оседлого времени, отдав силу своего влияния на развитие других цивилизаций, противоположных по принципу жизнедеятельности, но вместе с тем сохранив основные критерии индивидуального типа мышления в символизированном виде.

Природа кочевого сознания согласно своеобразию мироощущения интерпретирует понятия «время и пространство», «судьба и вечность», «динамизм и космос». Эта специфика мышления преломляется в эпосе как художественном оформлении синкретизма Космо-Психо-Логоса кочевника, и одновременно как компоненте целостной структуры культуры, выполняющей историческую миссию.

Эпос в кочевой культуре играет особую роль как проявление целостности культурного типа мышления, развитие эпоса свидетельствует о способности кочевников порождать культуру мира, а не уничтожать, как считают многие исследователи. Эпос уникален, поскольку в своем ограниченном пространстве кочевое сознание содержит философско-художественное представление безграничности и вместе с тем целостности мироздания; это отличительная форма восприятия мира свидетельствует о способности создающей культуры подняться до высот эстетического осознания ценностей бытия, что позволяет признать глубокий духовный потенциал

личности кочевника. При этом уместно вспомнить слова Гегеля, считающего, что «...эпическое единство, в самом деле, бывает тогда, когда, с одной стороны, частное действие окончено в себе, когда целый мир, в круге которого действие совершается, представлен в своей совершенной совокупности и когда обе эти стороны остаются в живой гармонии и в неизменном единстве»¹.

Космически-пространственное мироощущение кочевника с его глобальными ориентирами Земли и Неба, с видением природы в качестве первосилы и продолжения собственного «я», где они нераздельно слиты друг с другом, с мудростью понимания вечности пути подобно вечности и мимолетности жизни как нельзя гибко вписывается в сюжеты эпоса, в котором дикое и одновременно утонченное кочевое воображение рождает сказания о повседневной жизни с ее горестями и радостями, болями и чаяниями, мирскими деяниями и воинскими битвами, по силе и глубине своего воплощения стоящее в ряду философских обобщений смысла бытия. Эпосы древнего кочевого мира пронизаны единой идеей познания мира с помощью воинственных стремлений захвата земель, вместе с тем для них характерен сплав реальности и ирреальности как отражения некоторой мифологичности сознания кочевников, в связи с чем эпосы предстают интерпретацией единого нерасчлененного мира, они космогоничны в своей основе. Природа как неделимое целое довлеет над человеком, несмотря на их глубокое единство, она 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. Эти категории позволяют осознать символичность и одновременно призрачность мира; кочевник, ориентирующийся на эти символы, понимает, что они даруют ему жизнь. Эти принципы бытия нерелигиозны по внутренней сути и для познания истины жизни кочевник не стремится прибегнуть к чему-то потустороннему, сверхскрытому от него, он исходит из очевидной данности: «Всему в мире есть объяснение в обыденном сознании кочевника, и пророк ломился бы в открытую дверь, пытаясь просветить его относительно «истины»²; наверное поэтому ни одна религия не

¹ Гегель. Эстетика. — М., 1971. — Т. 3. — С. 472.

² Ауэзов М. Эпос: к проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 59.

смогла полностью завоевать сердце кочевника, и в глубине своей души он остался язычником. В этом — кардинальное отличие кочевого типа мышления от западного или восточного, где религии отводится культурообразующее значение; это симптом неординарности мышления номадов, поскольку в структуре сознания человека религии всегда отводится особое, а порою и главенствующее место. В этом — уникальная особенность кочевого сознания, сумевшего объяснить мир из него самого, не прибегая к всеильной мощи «пророка», вместе с тем надо отметить, что отголоски религиозности присутствуют, поскольку язычество и предполагает религиозность, но не в ее рафинированной форме.)

Философская символичность кочевого сознания проявляется и в том, что принципы природного мира оно переносит непосредственно в мир человеческих отношений, олицетворяя начало своей жизни с образом определенного животного, которого чтят поколения номадов из века в век в виде памяти о безраздельном единстве кочевника с природой, отразившемся на формировании его самосознания. «Животная форма составляет один из главных ингредиентов ...художественных изображений, хотя в дальнейшем ходе развития она применяется лишь в качестве символа и в связи с человеческими формами»¹. Прошедшие столетия раскрывают трагедию кочевого сознания, теряющего основоопределяющий элемент своей структуры — невозможность своего полагания, осмысления и осознания вне этой древней бытийной связи. Символичность проникла и в самую суть межличностных отношений — этим объясняется уникально-святое отношение к образу предков, рядоположение их в своем сознании и самоопределении; предки — это живой и нетленный символ историчности кочевого бытия, незнание их проявляет трагичность преемственности кочевой культуры, ибо нарушается исторически-логическая взаимосвязь поколений, что влияет на осознание собственного «я» каждым человеком, считающим себя кочевником. В этом проявляется один из своеобразных видов исторической традиции; культурное наследие, сохранявшееся веками — свидетельство тому.

Культурное наследие — объективно существующий и проявляющийся факт исторического развития, однако по своей сути оно преломляется через субъективное воплощение, соответственно понятие «поколение» играет существенную роль

¹ Гегель. Соч. в 10 т. — М., 1940. — Т. 2. — С. 22.

в его сохранении, а это зависит от уровня культуры его мышления, от того, насколько глубоко сохранено в нем традиционное кочевое сознание с его космичностью и созерцательностью, интуитивностью и философской умозрительностью. Не представляя архетип своего мышления, трудно, а порою и невозможно сохранить и продолжить историческую традицию кочевого типа мышления; целостность культурного типа мышления кочевников бессмысленно оспаривать: сама история глубокой древности Центра Азии представляет смысловые ориентиры, имеющие универсальную значимость и по сей день, задача — в их «историческом восстановлении» и дальнейшем развитии.)

Специфичность и неординарность исторической традиции кочевников заключается в сохранении своей истории, культуры и духовных ценностей изначально в устных преданиях из поколения в поколение в виде эпических источников, отражающих органичность и сосредоточенность кочевого типа мышления, сумевшего выразить индивидуальный подход к бытию в его целостности и самодостаточности. Такой своеобразный способ сохранения исторической традиции является следствием образа жизни — динамичное течение жизни в постоянных и неизбежных перемещениях по открытым землям не позволяло другим методам выявить и донести до своих потомков зерно своей культуры. Стремление и потребность оставить след в истории способствовали развитию сконцентрированности, конкретности и предельной ясности сознания, что нашло отражение в специфике выразительных средств. Проявлением эстетического отношения к миру выступают традиции музыкального, орнаментального, прикладного искусства, дополняющие картину созерцательного, богатого воображением «кочевого мышления», создавшего уникальную культуру мира.

Изучение целостности и внутренней организованности типа мышления кочевников, культуры номадической цивилизации позволяет аргументировать своё несогласие с философскими, историческими, литературными исследованиями, отрицающими положительное значение этой культурной традиции. Точка зрения ученых, принижающая значение кочевых народов в истории человечества, в истории культуры мира, представляется недостаточно объективной и поверхностной, с ней невозможно согласиться, так как кочевникам отводится жалкая роль народов-ферментов, поскольку, согласно их теории: «Кочевой народ не может определить себя ни в горо-

дах, ни в храмах, ни в письменности... По отношению к этой вещественной форме опредмечивания кочевой народ играет отрицательную роль. Это народы-ферменты, движущиеся в порых истории. Они — орган и орудие развития, исторического движения. Но сами почти не развиваются, именно поэтому, что их движение уходит в пространство, а не во время»¹. Еще одной иллюстрацией подобного подхода к феномену кочевья являются следующие изыскания: «Сады, дома, великолепные здания и произведения искусства не нужны и не понятны для кочевника, как непонятна и не нужна вся оседлая культура. Если б кочевники могли, они весь мир обратили бы в пастбища»²; «номады отстраняют от себя все чуждое им благодаря замкнутости своей организации и своим нравам»³.

На протяжении столетий многими учеными сознательно отрицалась и отрицается сейчас историческая ценность кочевого общества, еще Валиханов говорил, что «в Европе господствует ложное понятие, представляющее кочевые племена в виде свирепых орд и беспорядочных дикарей. Между тем большая часть этих варваров имеет свою литературу и сказания — письменные или устные»⁴. Такое негативное признание сути кочевой культуры со стороны европейских (западных) исследователей поддерживается и некоторыми представителями восточной культуры: «Для развития мыслящего ума, для процветания искусств и наук, первым необходимым условием является оседлый образ жизни человеческого общества, обеспечивающий безопасность и досуг его членам. Богатая культура невозможна в обществе кочевников, в котором люди ведут борьбу за существование и гибнут от лишений»⁵. Запад и Восток в данном случае от противопоставления друг другу переходят к своему единству, означая «борьбу» оседлой культуры против кочевой, однако само отрицание порождает уверенность в обратном, что зиждется не только на интуитивном подходе (свойственном

¹ Гачев Г. Д. Национальные образы мира. — М.: Советский писатель, 1988. — С. 61.

² Масальский В. И. Туркестанский край. Россия. Полное описание нашего отечества. — СПб., 1913. — Т. 19. — С. 35.

³ Ратцель Ф. Земля и жизнь. Сравнительное земледелие. — СПб., 1896. — Т. 2. — С. 689.

⁴ Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. — Алма-Ата, 1961. — Т. 1. — С. 390.

⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. — М., 1966. — Т. 1. — С. 11.

мироощущению кочевника), но подтверждается историческими, этнографическими фактами и культурологическими данными. Сама эпоха «осевого времени» проецирует взаимосвязь оседлых цивилизаций древности и кочевых племен Центральной Азии; сам создатель понятия «осевое время» — К. Ясперс, не принимая гипотезу А. Вебера о причастности кочевых народов к феномену параллелизма возникновения культур, не мог отрицать факта историчности и значимости самой Центральной Азии: «Тысячелетия, наступившие после изначальных грандиозных творений, были в духовном отношении сравнительно стабильным, не знающим движения временем, но временем неотступно повторяющихся переселений народов из Центральной Азии, завоеваний и переворотов, взаимоуничтожения народов и их смешения — временем постоянного воссоздания древней, лишь прерываемой катастрофами культуры»¹.

Дух западной и восточной культур с необходимостью дополняется центральноазиатской (кочевой) культурой, поскольку все эти три первоосновы культурного осознания человеком своего бытия обладают целостностью, самодостаточностью в своем духовном самоопределении; они не идентичны, однако в глубине постижения мира их пути пересекаются в заданности проблемы — личностное сознание в стремленности на собственное «я» преломляется в различных формах своей духовно-культурной интерпретации, являющихся одновременно вариантами взаимосвязей «я» и «бытие». Самосознание человечества претерпевает исторические трансформации в виде направленности на индивидуальное решение каждой из трех названных целостных систем мышления, проявляющихся в истории как три типа культуры мышления. Исследование культуры в ее целостности и самоопределяемости сознанием и есть собственно философия культуры, однако абстрактное постижение внутренней сути культуры неизбежно преломляется в конкретных философских концепциях, отмечающих на себе печать Запада и Востока.

В чем отличие философии культуры Центральной Азии?

Поскольку в этом регионе философия не получила своего классического развития в эпоху осевого времени ввиду нестандартности образа жизни кочевников, невозможно

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. — Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 75.

представить философскую традицию мышления в исторической форме, однако этот момент относится к периоду древности — времени тысячелетних скитаний по безмерным пространствам. С течением исторического времени, переняв в ходе культурных взаимодействий многие элементы оседлой культуры, кочевники расформировались по различным национальным культурам, которые с высоты своего времени стали создавать философию истории — осмысливать особенности своего исторического развития, проецируя проблемы бытия на специфику культуры тех или иных эпох. Вместе с тем свое воплощение начали находить философские истоки созерцательности и умозрительности кочевого мышления в виде теоретических концепций феномена номадической культуры, это дало возможность выделения кочевого мышления в отдельный, уникально сформированный тип мышления: философия культуры в качестве подсознательного элемента содержится в философии истории, философичность мышления номадов проявилась в определенности ценностной структуры духовно-художественного восприятия мира.

Иерархия структуры мировой культуры усложняется в связи с феноменом кочевья: этот факт дополняет общую картину развития мировой культуры, не изучив который, человечество упустило бы один из необычайно самобытных моментов истории цивилизации, имеющий свое продолжение и поныне. Вместе с тем такая конструкция представляется изначальной, поскольку оседлость и кочевье издревле выступают двумя формами обретения жизни, диалог между которыми аналогичен диалогу Востока и Запада — противопоставляя себя другому, они находятся в постоянной обращенности друг к другу как к противоположным, но одновременно взаимосвязанным элементам единой системы культуры человечества. Однако взаимоотчуждение порождает моменты абсолютного неприятия в форме нигилистического отрицания подобно течениям европоцентризма и востокоцентризма в параллели «Восток и Запад»; и в том, и в другом случае эти стремления абсолютного взаимного «уничтожения» относительно по отношению к идее глобального единства человеческого сознания. Идея личностного единого сознания, претерпевающая исторические, этнологические, социокультурные трансформации по мере развития человеческого общества, его деления на расы, народности и нации, по мере прохождения различных эпох в истории культуры, но не теряющая своей актуальности и общезначимости для всего

рода человеческого вне зависимости от принадлежности Востоку, Западу или Центральной Азии, усиливается с течением «большого времени».

Проблема взаимозависимости трех типов мышления диалектична, поскольку содержит в себе изначальное противоречие, по мере раскрытия которого философия культуры от провозглашения уникальности и неординарности определенного типа с неизбежностью приходит к их единству в отражении глобального вопроса: «я и мир». Здесь возникает другое противоречие — выражение этого глобального единства личностного сознания опять-таки с неизбежностью облекается в форму того или иного типа мышления, это является доказательством того, что человек по своей сути — не абстрактное существо, а представитель и выразитель своей культуры, которая способна достичь глубины и высоты абстракции, исходя из приверженности своим культурным истокам. Это и есть планетарное мышление — состояние личностного сознания в его определенности бытием как таковым, преломленным в систему культуры.

Прежде чем перейти к диалогу с другими типами мышления каждый из них переживает состояние диалогического монолога — обращенности в себя, в глубь своей исторической и духовно-культурной транскрипции, в этом отношении кочевое сознание вновь проявляет совершенно индивидуальный путь исторической преемственности. Если для восточного и западного сознания характерна непрерывность в формировании и дальнейшем развитии (существующие периоды взлета и падения в духовной культуре не означают разорванности сознания, а только степень его воплощенности в культуре), то кочевое сознание в своем историческом развитии претерпело момент разорванности, когда на долгие годы потомки древних кочевых народов не вспоминали и не обращались к историческим и духовно-культурным истокам. Этому способствовало и определенное давление со стороны набравших силу Запада и Востока, но вместе с тем данная разорванность не сказалась на целостности кочевого типа мышления. Сама ментальность обусловила сохранение на подсознательном уровне характеристик кочевого традиционного мироощущения — это проявляется в структуре многих национальных культур современной Центральной Азии, восходящим к древнетюркским племенам исторического в своей значимости Центра Азии. История дала еще один шанс для воссоздания, обретения себя в эпоху всемирной современной

цивилизации — для осознания этого факта необходимо вспомнить главный принцип кочевого сознания — динамичность идеи пути, гениальную восприимчивость к переменам.

Социокультурный аспект развития выдвигает конкретную задачу перед настоящими представителями культуры Центральной Азии — необходимость осмысления важности экономического, социально-политического и культурного единства в подтверждение целостности третьего типа мышления в истории человеческой цивилизации. Одновременно с этим существенно важно обратить внимание на структуру межличностных отношений: кочевое мышление тем и примечательно, что ввиду призрачности мира в восприятии сознанием предков-кочевников их устремления были направлены на совершенствование межличностных связей, поскольку в этом должна проявиться внутренняя сила и способность мышления адаптироваться в вечно движущемся и непрерывно изменяющемся мире. Еще один немаловажный момент в существующей исторической ситуации — настоятельная потребность в обретении сознанием изначальной гармоничности с природой. Эти смысло-жизненные ориентиры кочевого мышления способны наполнить реальным содержанием современную систему культуры. Кризисный характер данного периода истории обостряет заинтересованность в качественных переменах, необходимо акцентировать внимание на позитивном использовании кризиса, детерминирующего некий всплеск сознания — умение почувствовать этот момент может подтолкнуть на выработку тенденции дальнейшего развития.

Направленность на возрождение основ кочевого мышления не должна олицетворяться с погружением в средневековый, или в еще более глубокий пласт истории, не должно быть пассивизма, необходимо осознавать неустойчивость определенных черт доисторического кочевого сознания, факт глобальности цивилизации, ее проникновения во все национально-культурные системы, соответственно диалектическое соотношение традиционного и современного мировоззрения должно послужить основой для самораскрытия культур Центральной Азии. Традиционное мировоззрение проявляет архетип мышления, из которого исходит само существование подобного рода культуры (в данном случае — центрально-азиатский). «В действительности от архетипических предпосылок невозможно избавиться законным путем. Поскольку нет возможности объявить архетипы несуществующими, по-

стольку каждая заново завоеванная ступень культурного усложнения сознания сказывается перед задачей: отыскать новое и отвечающее своему уровню истолкование архетипов, чтобы связать все еще присутствующую в нас жизнь прошедшего с современной жизнью, которая угрожает оторваться от первой»¹. Соответственно традиционное кочевое мышление должно быть реорганизовано в современном мировоззрении согласно потребностям существующей эпохи; реорганизованность означает обогащение исконных принципов кочевого жизнепонимания историческими реалиями развития культуры для адекватного ощущения в век социокультурных коллизий.

Социокультурный аспект с его ориентированностью на проявление основополагающих принципов самосохранения и саморазвития целостности кочевого типа мышления с необходимостью переливается в национально-духовный аспект, преломляющий единый тип кочевого сознания в различные национально-культурные системы, которые выступают выражением различных стилей этого типа мироощущения; противоречие между ними не означает разрозненности в подходе к проблемам бытия, а скорее доказывает многовариантность универсального принципа кочевого восприятия мира. Национальным культурам, имеющим общий исток в виде кочевого типа мышления, присуще особое внутреннее родство духа, пропитывающее их все и преодолевающее национальные различия, подобно единству европейских наций. Эта параллель между структурным сходством Запада и Центральной Азии наводит на предположение об идентичной закономерности духовной преемственности, означающей универсальность и того, и другого типов мышления, их рядоположенную целостность, и культурологическую инвариантность.

Взаимоопределенность этих аспектов обуславливается индивидуальной судьбой каждой из национальных культур, культура мышления которых раскрывается в своеобразной градации духовных ценностей, представляющей в каждый период общественного развития главенство определенной грани своей концепции миропонимания. Проницательны

¹ Юнг К. К. К пониманию архетипа младенца // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 123.

идей Э. Гуссерля, относящиеся к европейской цивилизации, которые можно применить к центральноазиатскому региону культуры — в этом их сила, способная поднимать глубокие культурно-философские мысли, применимые к феномену культуры в целом: «...всякий духовный облик занимает соответствующее своей сущности место в универсальном историческом пространстве или в конкретной единице исторического времени, с чем-то сосуществуя и за чем-то следуя, т. е. он имеет свою историю»¹.

Таким образом, философия истории в сочетании с философией культуры представляет на суд XXI столетия разнообразные концепции, пытающиеся содержательно подойти к вопросу смысла истории и бытия в целом, определяя при этом близость к наиболее тонкому и полному выражению этой проблемы каждым из целостных типов мышления, проектирующих свой вариант осознания мира в форме величайших трагедий истории культуры Востока, Запада и Центральной Азии. В глубине этих культуристорических и культурфилософских изысканий лежит изначальное противоречие двух глобальных принципов и образов жизни — кочевья и оседлости, синтезирующих в себе предельные основы человеческого бытия в двух ракурсах, а вместе с тем истоки человеческой цивилизации едины в плане исторического развертывания трансформаций личностного сознания, которое в своем реальном воплощении и порождает феномен культуры. Событие различных типов мышления в их взаимоопределении и взаимопротивоположности рождает мысль об уникальности феномена культуры, его вечности и историчности, его изначальной порожденности трагедией личностного сознания — необходимостью в своем самоопределении, самосознании прибегнуть к принципиально разноположенным формам осмысления бытия для выделения единства смысла истории. Эта вечная противоречивость смягчается преемственностью форм сознания, диалогичностью структуры сознания, значение которых усиливается прямо пропорционально движению истории, и приближение векового рубежа раскрывает глобальность значения диалога как такового — диалога обществ, государств, культур как проекции единства категории «сознание».

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 301.

Глава III

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КЫРГЫЗОВ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

1. ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

История культуры определяется не только изучением различных эпох культурного развития, разделенных временным интервалом. Понятие функциональной общности присуще и культурам, существующим в одно историческое время, одну эпоху, но различающимся по своему миропониманию. Такой срез истории культуры выступает как историко-пространственная горизонталь. Наиболее емким понятием, определяющим сущность разнообразных культур, предстает категория «национальная культура». Существование национальных культур обусловлено тем, что история общества на определенном этапе своего развития выдвинула такую историческую форму общности людей, как нация, являющуюся высшей ступенью формирования общностей. В связи с данным процессом культура, отражающая историю развития общества, приобретает характер национальной культуры, не теряя при этом особую обусловленность единым личностным сознанием человечества. Национальные культуры, выступая различными формами интерпретации смысла бытия в его духовно-художественном проявлении, имеют единое происхождение — определенность действием глобального личностного сознания, этим объясняется их взаимозависимость. Взаимообусловленность и взаимосвязь национальных культур выражает преемственность единого человеческого сознания в плане диалектического взаимодействия культур различных наций в рамках одного временного среза.

Что изменится в философии истории и философии культуры с привлечением категории «нация»? В предыдущей главе мы пытались рассмотреть феномен философии истории в сочетании с философией культуры, носившей печать западной, восточной и центральноазиатской исторической тра-

диции. Преломление абстрактной философии культуры к развитию культурологических категорий Востока, Запада и Центральной Азии рождало особую специфику смыслообразующих понятий трагедии и творчества, соответственно с выходом на историческую арену наций как этносоциальных общностей структура философии истории усложняется и приобретает более разветвленный характер, тем более, учитывая такой объективный процесс, как синтез наций и государства, выливающийся в целостное социокультурное образование. Прежде чем выяснить структурированность философии истории с привлечением нации необходимо исследовать факт культурного многообразия национально-общественных систем. Весь культурный мир современной эпохи исторического развития представлен различными национальными культурами, для выяснения единства которого необходимо проанализировать национальную культуру как целостную, индивидуально-самостоятельную систему.

Национальная культура являет собой историко-духовную целостность, обладающую спецификой интерпретации бытия сквозь призму своеобразия истории, территории, особого склада мышления и языка, системы национально-духовных ценностей. Национальная культура включает в себя сложную систему разнообразных взаимосвязей отношения к миру в целом, к человеку, что обуславливает становление и развитие индивидуального способа мышления по мере совершенствования национальной культуры, соответственно здесь, как и в случае с культурами Запада, Востока и Центральной Азии, детерминирующую роль играет культура мышления, однако надо заметить, что культура мышления нации своим истоком имеет исторические традиции западного, восточного и центральноазиатского стилей мышления. Этот момент объясняется древностью и смысложизненной целостностью вышеназванных стилей мышления, которые в своем развитии дают начало многим национальным культурам как специфическим формам продолжения своих духовно-культурных традиций. В этой связи категория «традиции» также претерпевает состояние многоаспектной усложненности, выступая регулятором действия преемственности в историческом, социокультурном, национально-духовном ракурсах.

В отличие от культурного наследия, интегрирующего субъективный момент преемственной связи, традиции интерпретируются как исторически сложившаяся форма взаимосвязи духовных, социокультурных, этнопсихологических цен-

ностей не в личностном, а общечеловеческом срезе, проявляющемся в типологическом обосновании культуры мышления, национальном своеобразии; в этом плане традиции приобретают закономерный характер объективно-исторической основы культуры, при этом сущность их не совпадает с содержанием преемственности. Традиции выступают как определенный исторический механизм развертывания культурного наследия, превращения его отдельных субъективных элементов в объективное достояние эпохи, нации, культурологических ориентиров Востока, Запада, Центральной Азии и человечества в целом, имея внутреннюю логику своего развития. Традиции выражают деятельностную сущность культуры: если культура проявляет специфический способ созидания в виде человеческой деятельности, то культурная традиция представляет собой один из механизмов, при помощи которого осуществляется эта деятельность. Традиции как форма преемственности выполняют функцию обобщения и передачи социально-исторического опыта поколений, преломляясь в духовной культуре как средоточие, развитие и обогащение духовных ценностей в качестве культурных универсалий человеческой цивилизации.

Традиции определяют общность периодов исторического развития, представая в качестве связующей нити эпох истории культуры, общества и выражаются преемственностью в ее различных ракурсах. Поскольку традиции синтезируют в своем функционировании момент единства глобального человеческого сознания в его различных модификациях и формах самовыражения, закономерно предположить в качестве источника их систематического обогащения в ходе естественного-исторического развития сознания инновационные модели восприятия бытия в личностном, национальном, общественном плане, момент их взаимопроникновения свидетельствует о росте масштаба действия традиций. Во взаимосвязи традиций и инноваций существует определенное противоречие, ибо любое инновационное явление прежде чем перейти в структуру традиции испытывает состояние относительности своего влияния на развитие культуры, общества, нации, элемент психологической адаптации общественного сознания к новшествам любого рода играет существенную роль. Особо противоречивый характер такое соотношение имеет в социокультурной сфере жизнедеятельности, обусловленное периодической переоценкой ценностей, возвещающей о законченности определенного целостного периода в истории общественного

развития. Традиции по своей внутренней структуре создаются как социально-историческое явление, обладающее культурно-психологическим уровнем мышления, соответствующим они мыслятся и как преемственная связь в сознании человеческих поколений, ибо наследуя способ деятельности; поколение перенимает и способность производства сознания, включающего усвоение исторических форм сознания.

Духовно-культурные традиции обладают некоторым элементом абсолютности в определении национально-культурных систем, выражая незыблемость изначальных первооснов бытия в виде сложившейся культуры мышления, однако момент абсолюта не означает надисторичности традиций в духовной культуре, скорее они олицетворяют глубокую древность самого феномена культуры, величие духа культуры, который порою неподвластен веяниям общественно-исторического времени.

Дух нации преломляется в системе мировидения, когда один и тот же необъятный мир в его бесконечности и одновременно быстротечности получает совершенно неповторимые мировоззренческие установки, образующие национальный образ мира — данная философско-культурологическая категория позволяет в обобщенном виде отобразить целостность национально-духовной системы, ее самоценность и несводимость к другим культурным образованиям, проявляющиеся в особом складе мышления, который проецирует в глубоко индивидуальном виде восприятие единых проблем бытия и подход к ценностям. Углубленное исследование национальной культуры дает основание для определения ее системности и способности в специфической форме преподнести уровень развития личностного сознания. Многообразие национальных культур представляет вариативность пределов совершенства, красоты и духовности, и прав А. Вебер, говоря о том, что «выражение и характер культуры заключены в отдельных исторических образованиях и зависят от их судьбы, опираются на стремление в этих образованиях выразить духовное»¹, и этими историческими образованиями являются национальные системы культуры. Национальная культура своим существованием выражает единый смысл духовной культуры, ее предназначенность и внутреннюю силу, однако у каждой нации единые закономерности культурной истории облекаются в совершенно своеобразную ос-

бенность, порождая уникальные духовно-исторические ценности.

Развитие национальных культур неидентично, для него характерна определенная неравномерность и разрозненность, т. е. каждая национальная культура имеет свою историческую судьбу, проявляющуюся в периодах расцвета и упадка, не тождественным в сущностном и временном смысле этапам развития других культурных образований. Национальное своеобразие, определяющее существо культуры нации — есть неповторимость, феноменальность, индивидуальность сочетания элементов культуры, изначально специфичный подход и изложение ценностей, отражающих историю развития данной нации. Духовные ценности тесно связаны с особенностями миропонимания нации, детерминирующими образование критериев ценностной структуры, тем самым можно обозначить национальную культуру через своеобразное видение мира, основанное на стереотипах образа жизни; национальная специфика определяется жизненным материалом — историей формирования и развития этнической общности, соотносительностью с природно-географическими условиями, материально-общественным складом культуры, особенностями семейно-бытового уклада, традициями и системой обычаев и обрядов. Все это своеобразие находит отражение в специфике выразительных средств: мышление нации преломляется в себе приверженность к особому образу — восточному, западному, центральноазиатскому, с течением исторического времени обретая национальный характер и облекаясь в национальный язык.

Мышление нации специфицируется в языке, порождая культурные ценности в виде символов культуры, в которых и проявляется языковая функция культуры. Осмысление окружающей реальности, проблем бытия и собственной значимости происходит через осознание своей культуры мышления, что воплощается в системе специфических языковых символов: «С помощью языка символов артикулируется координация ценностно-смысловых структур мышления, т. е. организуется общее пространство мышления культуры о мире, стратегические ориентации культуры в реальности»¹. Мышление нации, детерминирующее уровень национального самосознания, с необходимостью облекается в свой национальный язык, развитие которого выступает критерием ус-

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 520.

¹ Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания. — Киев: Наукова думка, 1988. — С. 37.

тойчивости целостной системы культуры, объективируя самосознание. Язык является основным достоянием нации, без совершенствования которого невозможно развитие нации, ее культуры: «...бессмертие народа — в его языке. Каждый язык велик для своего народа»¹. Язык — явление культуры, но не имеет смысла отождествлять культуру с языком; символы же культуры — это метаязык, естественное развитие национального языка наполняется социокультурным содержанием, при этом язык имеет возможность овеществляться в текстах-произведениях, фигурирующих на уровне духовно-культурных ценностей или содержащих их в себе, тем самым являя собой источник развития национальной культуры в наиболее синтезированном виде. В языке сохраняются непреходящие национально-культурные ценности, выступая памятниками духовной культуры; язык — наиболее достоверная преемственная нить поколений, выражающая единство духа, истории, традиций. Развитие национального языка означает способность культуры к самовозрождению, дальнейшему развитию, ибо язык как основа национальной культуры поднимает ее уровень. Не имея средств выражения своих духовных ценностей, культура теряет возможность быть открытой для других культур, что приводит ее к самоисчерпанию: нацию, не имеющую собственного языка, ждет ассимиляция среди других культур.

Эти качества — определенная система отношений, ценностей, составляющих основу национального своеобразия, их устойчивость, обозначающая постоянную востребованность, придает национальной культуре целостность, позволяет рассматривать ее как целостный историко-социальный организм. Исходя из такой определенности национальной культуры, исследование ее феномена можно строить по принципу изучения системы культуры вообще (в ее абстрактном изложении, что позволяет применить приемы культурфилософии), выделяя при этом сугубо национальные, специфические особенности по всем составляющим структуру культуры. Вместе с тем необходимо отметить, что не может быть философии национальной культуры, существует философия культуры, где культура осознает самое себя, т. е. сам феномен своего образования и существования, для этого необходимо тотальное сознание. Национальное сознание лишь выделяет в своем развитии области культуры — в виде искусства, рели-

гиозных пристрастий и т. д. в глубоко национальной форме, т. е. подводит эти области к философской рефлексии для постижения уникального феноменологического начала культуры, благодаря философской рефлексии, культура может созерцать себя как некую целостность, а философия не может носить национальный характер, она наднациональна, проявляет культуру мышления в абстрактном изложении. Следовательно, постигая внутреннее существо национальной культуры мышления, мы преломляем принципы культурфилософии в систему национальной культуры.

Исследование системы национальной культуры предполагает в качестве основных ее функций выделить принципы самосохранения и саморазвития, которые находили уже свое выражение в применении к культурам Востока, Запада и Центральной Азии, вместе с тем именно эти принципы представляют диалектику истории национальной культуры. Своеобразие национальной культуры исходит из специфики творчески-ценностной ориентации. Творчество как выражение высшей ступени личностного сознания едино в своей общечеловеческой сущности, оно присуще развитию всех без исключения национальных культур, которые проявляют этот феномен человеческого сознания в индивидуально-национальной форме и через свои уникальные творения духовной культуры вливаются в единую сокровищницу мировой культуры. Национальное творчество символично, поскольку в художественно-отвлеченной форме передает смысл духовно-национальных ценностей, обретающих, благодаря творческому совершенствованию сознания, характер символичности, т. е. национально-духовное выражение сознания — это одна из ипостасей глобального сознания. В этой связи можно говорить о диалектике творчества: объединяя культурный мир в представлении истории духовной культуры человеческой цивилизации в широком смысле этого понятия, творчество проявляет уровень развития и самооценку определенной национальной культуры. В золотой фонд культуры исторически включаются, независимо от желания или волеизъявления нации, те национально-духовные ценности, которые в синтезированном виде воплощают в себе сущность и величие, уникальность неповторимых культурных традиций, глубину и мудрость национального сознания, достигающих пределов совершенства и являющихся универсально-воспринятыми всем человечеством. Творение национальной культуры, представленное как единый духовный потенциал мира,

¹ Айтматов Ч. Цена жизни // Литературная газета. — 1986. — 13 августа.

обязательно должно воплощать в художественном образе дух нации, его культуру мышления, определяющую индивидуальное мировосприятие в виде духовно-культурных ценностей. В этом случае дух национальной культуры сосуществует с духом восточной, западной и центральноазиатской культур, выражая предельные основания бытия в индивидуальной национальной форме: самовыражение сознания претерпевает состояние углубленности в один из образов мышления, где находит различные ракурсы своего самоосуществления — так рождается дух национальной культуры, трансформирующий изначальную определенность личностным сознанием в пределах определенной системы образа культуры.

Все проявления творческой деятельности, воплотившиеся в реальной действительности в культурных достижениях нации, имеют определенную ценностную ориентацию. Ценности духовной культуры преломляются сквозь призму национального восприятия мира, выступая уже в роли национально-духовных ценностей. Существует целая структура взаимоотношений ценностей в национально-духовной культуре: соотношение национальных и общечеловеческих ценностей, взаимосвязь духовных ценностей нации и социокультурного развития общества, соотношение переоценки общественных и национальных ценностей, проблема преемственности духовных ценностей нации, выражающая определенный уровень национального самосознания.

Культура нации как этносоциальной общности представляет собой определенный момент в истории культуры, а значит и истории человечества, вследствие этого национальную культуру необходимо рассматривать через призму исторической преемственности, проявляющей единую тенденцию в движении цивилизации. Существование исторической преемственности обуславливает постоянную востребованность обращения к историческим истокам, это положение относится и к нации: культура нации объединяет в себе все ценности исторически предшествующих этапов, превращая их в элемент национально-культурной традиции, таким образом, историческая преемственность плавно переходит в духовную. Преемственность духовных ценностей национальной культуры выражает единство и вместе с тем особую неповторимость целостного организма культуры определенной нации, ее уникальную особенность в бесконечном ряду мировой культуры человечества. Духовные ценности синтезируют осо-

бенности истории, культурных традиций, мышления нации, передавая образ и внутреннюю суть через неповторимые художественные, музыкальные, литературные произведения, сохраняющиеся как великие памятники культуры. Исходя из системы духовных ценностей, можно определить уровень сознания, самосознания нации. Духовные ценности в художественно-сконцентрированном виде сохраняют потенциальную мощь, силу духа нации, духа культуры, в этом их особое смыслообразующее и смысложизненное значение, и еще долго в истории человечества будут сохранены и отражены национальные культуры, поскольку дух нации невозможно уничтожить и разнообразие национальных культур будет украшать и обогащать мировую культуру, пока жив национальный дух.

В отличие от бытующих социальных проблем общественной структуры проблема национального развития сопряжена с глубоко национальными духовно-культурными ценностями, представляющими неординарность системы культуры; политико-социальные ценности могут подвергаться коренной переоценке во взглядах людей, а национально-духовные ценности невозможно просто низвергнуть, они имеют непреходящую историко-культурную значимость для нации, они в определенной степени вневременны (это касается того исторического периода, пока будут существовать нации как этноисторические общности). Нивелировать духовные ценности нации, значит ставить под угрозу само существование этой нации, ибо сильнее всего в национальном сознании отражены этноисторические традиции, язык и духовно-культурные ценности. Сущностные и проявляющиеся в различных периодах национально-общественного развития явления нигилизма временны; с точки зрения «большого времени» эти явления в большей степени детерминируются социальным основанием, поэтому их можно считать закономерным следствием социокультурного кризиса, глубина и масштабы которого с неизбежностью приводят к перекосам в восприятии изначальных духовных ценностей нации. Нигилизм по отношению к национальной культуре в виде неприятия традиций, ослабления приобщенности к историческим корням, застоя в развитии национального языка губителен для самоопределения нации в мире бурных трансформаций цивилизации. Явление нигилизма выражает уровень развитости национального самосознания, интегрируя внутреннюю сущность культуры мышления; после моментов, периодов нигилистического процесса в

развитии духовной культуры нации наступает этап бурного всплеска национального самосознания, выражающийся в усиленном внимании к полужабытым национальным традициям, которые способствуют расцвету духовной культуры нации.

Национальное самосознание как выразитель самосохранения и саморазвития нации, ее культуры складывается на протяжении веков существования этой этноисторической общности, выступая критерием целостности нации, единства с окружающей действительностью в ее противоречивости и разнообразии, ибо осознание нацией себя, своей культурной истории и своего единства с миром через национально-общественные отношения является высшим проявлением неразрывности и целостности преемственной нити истории, культуры, человека, преломляющейся в развитии нации, национальной культуры. Уровень национального самосознания зависит от культуры мышления, отражающей специфику духовно-ценностной ориентации. Самосознание нации в качестве необходимого элемента своей структуры включает отношение к национально-культурному наследию, традициям, поскольку национальные традиции способствуют подъему уровня самосознания как проявление исторической преемственности духовных ценностей. Нация без знания своей истории неспособна осознать свое неповторимое значение в длинном ряду различных культур, что затрудняет ее приобщенность к мировой культуре.

Национальные традиции как исторический механизм развертывания культурного наследия обозначают объективно-целостное достояние, детерминируя развитие всех областей духовной культуры нации: искусства как синтеза литературы и музыки, живописи и скульптуры, устного народного творчества, языковой культуры, обрядовых и религиозных систем, имеющих особое значение. Духовный облик нации создается исподволь, из тех черт, которые были присущи племенам, народностям, определившим образование данной нации; в этом отношении обостряется значимость культурологических стереотипов Запада, Востока и Центральной Азии, имеющих глубоко историчные корни и обуславливающих тенденцию развития современных национальных культур, закладывая основы определенных историко-культурных традиций в виде совершенствования культуры мышления.

Формирование и развитие национальной культуры в общественно-историческом движении цивилизации предпо-

деляют некоторую зависимость ее функционирования от уровня развития, глубины и масштаба распространения ценностей на каком-либо этапе развития общества, ибо история нации диалектически несет в себе историю общества — это единый взаимообуславливающий и оттого взаимосвязанный процесс, соответственно ценности общественного развития находят отражение в системе национальных ценностей, воспринятые ввиду их общесоциальности, поскольку исторические общности, каковыми выступают нации, сосуществуют в едином социокультурном пространстве. Влияние общественных процессов на развитие национальной культуры несомненно, ибо нация как этноисторическая общность функционирует на фоне социальных отношений, входящих как элемент в систему культурных ценностей: развитие духовных ценностей нации идет не обособленно, а в единстве общественного движения цивилизации. Существование национальной культуры в едином социокультурном и общественно-политическом пространстве предполагает переплетение национальных и общественных взаимосвязей, их взаимопроникновение и порождает необходимость рассматривать в единстве процессы духовно-культурного развития нации и совершенствования уровня развития общества. Следовательно, национальное самосознание включает в себе помимо духовных и историко-культурных традиций элемент социальной определенности, значение которого возрастает параллельно усложнению общественной структуры.

Социальный аспект бытия нации получает особое значение с обретением определенной нацией государственности, в этом случае трудно поставить акцент во взаимосвязи духовно-культурных и социокультурных ориентиров, они настолько переплетаются, что создают единую систему. Национальное государство проецирует развитие национальной культуры во все социально-значимые структуры, соответственно дух нации, дух культуры закрепляются на государственном уровне, это выражается в создании национальных автостереотипов, где самосознание нации обуславливается способностью четко определить свой национальный характер. Понятие национального характера обладает категориальностью, поскольку проявляет в себе систему соотношений национального и социального, обуславливает суть культурной идентичности национального государства в общемировом процессе и параллельно демонстрирует уровень национального

самосознания. В связи с этим поднимается значение понятия «этнос» как наиболее масштабно и глубоко отражающего существо национальной культуры, делающего акцент на специфике системы ценностей и образа мышления. В процессе инкультурации закрепляются основные ментальные начала национального характера, что предопределяет устойчивость, системность и целостность национальной культуры.

Проблемы саморазвития национальной культуры интегрируют социально-политические проблемы общественного устройства, ибо стремление к самовыражению нация обретает в социально-политических процессах, являющихся средством преподнесения своей культурной неординарности. Не всем национальным государствам удастся найти индивидуальный способ самопредставления для адекватного ощущения себя в многоликом противоречивом культурном мире. В этом случае основополагающая роль остается за национальным самосознанием — определить насколько высок уровень культуры мышления нации, способствующий осознанию своей национально-культурной предназначенности и стимулирующий интерес со стороны других национально-социальных образований глубокой убежденностью в творческой уникальности своей национально-духовной системы. Вместе с тем необходимо отметить, что духовные ценности нации неподражаемы, не существует единого критерия их развития, функционирует лишь момент общечеловечности тех или иных национально-духовных ценностей, становление и развитие которых испытывает на себе влияние социальных процессов. Образ национального государства как бы раздваивается: с одной стороны, представляясь как геополитическое образование с четкой общественной структурой, с другой — сохраняя национально-духовную ипостась своего развития, претерпевающую характерные изменения, присущие исключительно этой сфере национального воспроизводства. Развитие национальной культуры не исчерпало своих объективных возможностей самовыражения, соответственно национальная специфика в развитии духовной культуры человеческой цивилизации еще долго будет будоражить воображение, в этом отношении вновь поднимается значимость национального самосознания, но в духовно-творческом аспекте: чем выше уровень самосознания нации, тем ближе ее духовные ценности другим нациям, человечеству, тем ярче запечатлевается духовная культура нации в едином развитии истории культуры.

Одновременно с позитивным смыслом национального самосознания существует его обратная сторона в виде возможности утраты национальной исключительности, способной привести к негативным последствиям в социокультурной сфере жизнедеятельности. Развитие национальной культуры основано на самоанализе, выявлении своей противоречивости, разрешение которой дает толчок к ее духовному обогащению. Противоречивость выражается в недостаточном развитии национального самосознания, т. е. осознания нацией своей сущности и единства с историей, соответствия с другими нациями, происходит раздвоение этого единства, заикливание на своих, сугубо национально-духовных ценностях без привлечения мира-извне. Локализация культуры имеет негативный характер, ибо приводит к выхолащиванию, в конечном счете, к самоотрицанию. Претендуя на универсальность, любая культура тем самым ограничивает источник обогащения, живительную влагу своего развития. Самоанализ без привлечения внешнего развития приводит к самоисчерпанию, культура замыкается, обособленность способна перерасти в своего рода культурный изоляционизм, провозглашение своей национально-культурной исключительности. Каждая национальная культура «отрицает» другую в плане подчеркивания своего национального своеобразия, однако это не должно быть отрицание в смысле неприятия других культур. В глубине процесса самосохранения национально-культурной системы должна находиться преемственность, связывающая воедино развитие определенной национальной культуры со всем остальным духовно-культурным миром, который являет собой естественный процесс взаимовлияния и взаимообогащения национальных культур, каждая из которых как ветвь единого феномена культуротворческого сознания содержит элементы, близкие и доступные всем национальным культурам, позволяющие ощутить сопричастность любой нации к мировой культуре, к развитию человеческой цивилизации: чем более развита национальная культура, тем более она выходит за рамки узконациональных проблем.

Представляя развитие национальной культуры как единства общественных и национально-духовных процессов, было бы неправомерным отождествлять их, поскольку влияние этих моментов на целостное самоопределение нации носит разноречивый характер: воздействия социально-исторических и общественно-политических взаимосвязей на внутренний

смысл духовно-национального развития опосредованно и косвенно. Система духовно-национальных ценностей образует некую самоорганизованную структуру, в соответствии с чем периоды общественного взлета и социального застоя не всегда совпадают с аналогичными этапами развития национально-духовной культуры. Совершенствование творческого потенциала нации в форме саморазвития духовно-культурных ценностей несколько отчуждено от общественных эксцессов бытия, поскольку интегрирует в себе совершенно уникальную ипостась художественного восприятия мира глобальным человеческим сознанием, переливающимся в разнообразные национальные формы. Художественное воспроизведение мира находит воплощение во все времена социального движения, ибо прекращение развития человеческого сознания, его творческо-культурного деяния ознаменует собой смерть духа культуры.

Нация, как и все предшествующие этноисторические общности, выделяет присущие ей национально-духовные ценности, обладающие моментом общечеловечности, функционирующие в своих взаимосвязях и взаимопроникновениях, несмотря на социальные коллизии, дестабилизирующие развитие общества. Великая сила культуры в ее духовно-творческом, национальном проявлении заключается в неиссякаемости, непрерывности совершенствования человеческого мышления в национальных категориях духа. В связи с этим встает вопрос об элементе общечеловечности в каждой национальной культуре.

Общезначимость определенных национально-духовных ценностей представляет момент проекции единого человеческого сознания, обуславливающего непрерывность развития духовной культуры человечества, ибо, как отмечалось, единство сознания детерминировано единым происхождением личностного сознания как осознания общественного самосознания, отражающего смысл бытия. Национально-культурные системы выступают очередной ступенью саморазвертывания исторических форм единого человеческого сознания, обладающего спецификой, они включены в единую связь истории культуры. В соответствии с этим национально-духовные ценности, глубоко специфичные и неповторимые, есть форма выражения индивидуального мировосприятия, содержащая элементы, имеющие непреходящее значение для всех наций, для истории общественного развития. Моментом, образующим взаимосвязь между различными духовными ценностями

нации, мыслится единство структуры сознания независимо от особенностей национальной культуры мышления, это единство определяется совокупностью форм общественного сознания, осуществляющих внешнее развитие человеческого сознания. Духовно-национальные системы культуры преломляют разнообразные формы сознания через призму национального восприятия, уровня мышления, придавая им определенную специфику. Общечеловечность духовных ценностей означает их приемлемость для всех этносоциальных общностей, которые и создают ценности. Не существует общечеловечской культуры, это понятие абстрактно и не выясняет сущности конкретно-исторических форм, культура национальна, но в ней проявляются элементы, способные оказывать воздействие на процесс единой тенденции развития культуры как действия в истории феномена сознания. Эти элементы носят название общечеловеческих, выделяя наиболее сущностные моменты бытия человека, присущие различным формам культуры безотносительно к способам их выражения.

Преимственность в развитии культуры, нации и цивилизации едина по своему смыслообразующему началу, однако в каждом отдельном случае она приобретает совершенно различные интерпретации, проявляя целостность, внутреннюю организованность и структурированность каждого понятия, функционирующего на уровне категорий. Если культура в своем самовыражении представляет феноменальность сознания, цивилизация — единство его внутреннего существа в глобальном масштабе, то нация является высшей на данный исторический момент времени этносоциальной формой его действия в мире-извне, таким образом, обнаруживается триединство наиболее сущностных характеристик бытия человека. Целостность нации как этноисторического образования находит воплощение в системе культуры, обладающей спецификой духовно-художественных ценностей, смысложизненность которых для определенной нации исходит из индивидуального типа мировоззрения, выводящего на основе единой картины мира основные принципы подхода к проникновению в смысл истории — так рождается национальный образ мира, проецирующий дух нации, дух культуры в применении к понятию судьбы национальной культуры.

Преимственная нить национальной истории складывается из сугубо национально-духовных ценностей, высоко чтимых нацией, прогресс определяет направление на самосохранение,

саморазвитие и самосовершенствование уникальной специфики духовной культуры нации, выражающейся в способности постоянного обновления традиционной системы мышления. Вместе с тем сохранение самобытности национальной культуры не мешает ее восприимчивости к духовно-культурным ценностям других культур, таким образом, в основе своего существования нация ориентирована на диалог с такими же целостными этноисторическими образованиями. Дух культуры порождает свои ответвления в виде национальных культур, которые в совокупности выражают единство глобального человеческого сознания.

Национальная культура в своем развитии интегрирует все противоречия культуры как действия сознания в истории, поэтому принципы существования сознания преломляются в глубоко специфичной форме в структуре культуры. Человеческое сознание по происхождению диалогично: момент осознания возникает в результате соотношения с себе подобным, поскольку социальное развитие истории определяет сущность человека как существа общественного, не изолированного по самому способу созидания жизни: становление личности выступает следствием ее социализации, преломлением духовно-исторического опыта через призму индивидуального сознания. Культура, являющая собой действительность сознания, не может не перенять способ осуществления сознания в мире-извне, она имеет смысл только в сочетании с человеком, его сознанием и деяниями, соответственно личностное сознание находит отражение в культуре как проекция сознания человека, в связи с этим возможно рассмотрение феномена культуры как продолжения диалогичного в своей основе человеческого сознания, культура также носит диалогичный характер.

Всеобщий смысл культуры реализуется через разнообразные исторические формы, пронося преемственную нить истории, в этом случае диалог раскрывает механизм соотношения временных состояний культуры — диалог прошлого и настоящего, являющийся основой диалога настоящего и будущего, следовательно, проецирующий тенденцию прошлого и будущего, это наиболее смыслообразующая ипостась диалога, функционирующего на категориальном уровне, поскольку позволяет осмыслить бытие человека в этом мире. При отсутствии феномена культурного диалога человечества невозможно было бы отражение хода истории, соответственно, величие сознания выражается в способности интегриро-

вать исторические ступени своего бытия путем диалога. Философия культуры и есть фиксирование уникальности сознания в его определенности целостностью культуры. Культура осмысливает феномен самоосуществления сознания, которое протекает через диалог временных ипостасей. Философия истории представляет собой диалог культур в ракурсе общественно-исторического развития, тем самым фиксирует временные ориентиры культуры и одновременно проецирует их единство.

Духовно-культурный срез диалога выражается в со-бытии (совместном бытии) наций — высшей форме этноисторической общности, представляющих историю существующей эпохи цивилизации. Национальные культуры, являющиеся современными историческими формами ее, по своей сути выступают различными духовно-культурными системами одной цивилизации, поэтому они по объективному содержанию единого смысла культуры не могут не находиться в общении друг с другом, которое можно и нужно понимать как диалог взаимообуславливающих культур. Наличие общих закономерностей в развитии, определяя некоторую повторяемость духовных явлений, подразумевает основу для проявления сформированных преемственных связей между различными национальными культурами. Понятие диалога культур наиболее удачно отражает сущность их взаимодействия, когда каждая национальная культура представлена как определенный феномен, проявляющий самоценность системы культуры в ряду мировой духовной культуры. Диалог национальных культур в своей основе имеет акцентирование уникальности каждой культуры, и, вместе с тем, рассмотрение необходимости осознания своей значимости в соотношении с другой. Условием диалога между многоликими национально-культурными целостными системами является их единство, детерминирующее взаимообмен национально-духовными ценностями. Взаимодействие культур позволяет раскрыть для себя их специфику; сосуществование национальных культур и предполагает их общение, которое функционирует, отражая общественно-историческое развитие. Культура общения проистекает из культуры мышления, поскольку сознание человека, осознание своей сущности трансформируется в общении, соответственно уровень культуры мышления нации обуславливает способность к адаптации в единой социокультурной среде с другими нациями и этносами. Общение национальных культур поднимает вопрос о цивилизо-

ванности нации, т. е. способности в свободно-открытой форме представить свою систему ценностей и воспринять с пониманием ценности других национальных культур, следовательно, цивилизованность предполагает умение преподнести свою индивидуальность, разработать механизмы востребованности мировым сообществом. Общение основано на понимании как взаимопонимании.

Проблема понимания выступает основой принципа диалога национальных культур, поскольку представляет структуру субъектно-объектных отношений в особом аспекте: для более глубокого взаимопонимания культур разных наций как отражения развития истории культуры на определенном этапе ее существования необходимо представление каждой национально-духовной культуры в качестве уникального феномена, целостного организма, обостряющего интерес других культурных систем своеобразием духовных ценностей. Обмену культурных ценностей предшествует этап «вживания» в определенную национальную культуру, предполагающий осмысление национально-специфического мышления, своеобразия миропонимания через иерархию духовно-культурных ценностей, т. е. понимание в смысле перенесения своей субъективности в не менее значимую субъективность как выражение диалогичности культурного сознания. Ценности одной нации вбираются другими, преломляются в своей духовно-культурной системе путем творческого осознания. Однако нельзя полагать, что восприятие духовных ценностей другой национальной культуры означает низложение своих ценностей, напротив, обогащаясь новыми элементами другой культуры, взаимодействуя с ней, национально-культурная целостность развивается индивидуально-самостоятельно: процесс заимствования некоторых принципов означает одновременно и подчеркивание своих специфических элементов и принципов, способность и возможность самой культуре создавать потенциал для заимствования: «Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответы на эти вопросы, и эта чужая культура отвечает нам, открывая перед нами свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого. При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая

сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются»¹.

Понимание как метод развития присущ не только культурам, сосуществующим в едином духовно-культурном пространстве, но и культурным системам, разделенным друг от друга столетиями, соответственно раскрытие специфики духовной культуры нации и других этноисторических общностей возможно через метод понимания, позволяющий проникнуть во внутреннее существо культуры. В этом плане диалог культур сосуществует с диалогом внутри одной национально-культурной системы, представляя собой разветвленную структуру различного рода соотношений культуры, однако в отличие от диалога между разными национальными культурами, диалог в одной из них проявляется в смысле диалогического монолога, т. е. разговора с самим собой — с прошлым, настоящим и будущим в проекции индивидуальной судьбы данной культуры, раскрывающий историю становления и последующего развития нации, претерпевающего социальные, этнические, духовные трансформации бытия в его определенности спецификой мышления.

Понимание одной национальной культуры другой не исключает возможности возникновения противоречий между ними, ибо абсолютное понимание недостижимо и недопустимо: история мировой культуры должна быть и есть развитие многообразных уникальных национальных культур, обладающих неповторимой духовно-творческой спецификой, своеобразной системой ценностей, соприкасающихся благодаря сохранению и действию преемственных связей, составляющих сущность движения мировой культуры. Акцент во взаимосвязи национальных культур делается на понятии самооценности и одновременно восприимчивости к культурным инновациям; соответственно национальная культура в своем становлении и развитии воспроизводит себя, находясь в тесной связи с другими культурными системами, компонентами единого духовно-культурного пространства. Самоанализ основан на сравнении, соприкосновении с элементами различных культур. Взаимопонимание национально-культурных систем возможно при том условии, когда за общим не утрачивается богатство особенно-индивидуального в культуре, иначе говоря, когда не только не подавляется и не нивелируется, но, напротив, стимулируется и ставится в качестве условия

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986. — С. 354.

самостоятельность культурного развития каждой нации, каждого этноса. Исходя из такого определения взаимопонимания, особо существенной является проблема поднятия уровня мышления национальной культуры. При соблюдении уровней понимания различные культурные системы взаимообуславливают, проникают друг в друга, тем самым сохраняется и развивается преемственность в развитии истории культуры.

Процесс понимания существа определенной национальной культуры предполагает необходимость глубокого осознания ее внутренней духовной связи, существенно воспроизведение именно того специфического видения мира, которое присуще данной нации. Естественно, что этот процесс восприятия внутренних и внешних признаков духа нации может иметь некоторые противоречия, должна быть диалектика взаимосвязи. Надо признать объективность того факта, что взаимодействие национальных культур является одним из постоянно функционирующих источников их существования, который возникает вместе с появлением в истории культуры многообразных этнонациональных систем, и в этом случае свою востребованность для адекватного отображения существа взаимосвязи ощущает единство категорий традиции и инновации. Каждая национально-культурная целостность в своем развитии вырабатывает определенные нормы индивидуального бытия, с течением исторического времени приобретающие характер историко-национальных традиций, выражающих духовные ценности нации; при соприкосновении с другими национальными формами культуры происходит момент слияния некоторых духовно-близких ценностей, начинается взаимопроникновение и взаимообмен духовно-национальными ценностями, когда традиции одной нации, ее ценности выступают инновацией в содержательном плане по отношению к другой, их переплетение и знаменует момент духовно-культурного обогащения нации. В этом случае вновь проявляется значимость преемственной связи, когда каждая национальная культура вбирает в себя и преобразовывает достижения других национальных культур, в свою очередь представляя свой духовно-ценностный потенциал. Вместе с тем сохраняется и момент отрицания: стремление к осознанию себя нацией, самоутверждение своей культуры сопровождается отрицанием других культур, порождая национальные противоречия, в большей степени характерные для социальной области. Это неизбежные и закономерные процессы, сопутствующие развитию наций. Каждый этнос воспри-

нимает достижения других этносов «национально»: общие для всего человечества законы облекаются у каждого народа в неповторимую национальную плоть и кровь — в специфическую национальную форму, а сложное переплетение всех национальных культур в их историческом развитии и составляет то, что называют историей мировой культуры.

Во взаимосвязи национальных культур, как явствует из предыдущего положения, можно выделить два аспекта: духовно-культурный и социокультурный. Культура как феномен человеческого сознания в его творческих деяниях находится в постоянном развитии, отражая все преобразования, происходящие в функционировании общественных систем, в соответствии с этим процессы взаимодействия национальных культур имеют социальную обусловленность. Противоречия, присущие процессу общественно-исторического развития цивилизации, отражаются как во внутреннем моменте самосовершенствования национальной культуры, так и во внешних ее отношениях с миром-извне, включающих связь с подобными этнокультурными структурами. С момента исторического образования наций произошли немалые коренные сдвиги в формировании общественной системы человечества, и если на начальной ступени национального становления диалог культур носил менее выраженный характер, обусловливаемый начинающимися процессами национально-политического осознания собственной целостной системы, то после социокультурных трансформаций, происшедших в течение столетий, диалог разворачивает сущность взаимодействия культур через единство социально-политических, национально-государственных, духовно-ценностных основ бытия человека в мире.

С течением «большого времени» социум культуры достигает глобальности в представлении изначальных основ бытия, диалог является парадигмой современного философствования, определяя форму существующего образа мышления: «...смыслы различных культур осознаются в XX веке не как высшие и лучшие смыслы; каждая из них с правом претендует на всеобщность, единственность, вершинность, хотя в нашем современном сознании они имеют смысл только в отношении друг к другу»¹. Культура пронизывает все формы бытия, превращаясь в доминирующую силу цивилизации; вместе с тем ее развитие протекает по двум противополож-

¹ Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. — М.: Политиздат, 1991. — С. 373.

ным, но взаимопорождающим и взаимозависимым полюсам: с одной стороны, в мире в конце XX в. обостряются проблемы национальных культур человечества в виде процессов противоречивого осознания национально-государственными образованиями себя, своих культур, приводящим к определенным столкновениям между нациями; с другой — проблема бытия человека как проявление социума культуры, которая объединяет само человечество как некую цивилизацию. Эти стороны противоречивого процесса взаимоотношения национального и общечеловеческого представляют единую проблему — проблему познания сути человека через диалог культур, для решения которой необходимо прибегнуть к планетарному мышлению о человеке в контексте культуры, где человек является высшей ценностью культуры, квинтэссенцией мира. Это теоретическое положение очень проникновенно отражено в словах Айтматова: «...мы обращаемся в художественном творчестве прежде всего к слову, к духу, и сознанию как таковому, как первоначальным импульсам жизненно мыслящих существ, в надежде, что нескончаемое познание собственной сути поможет человеку выжить и заново обрести себя ...мы сталкиваемся неизбежно с глобальной задачей культивирования планетарного мышления как средства выживания человеческого общества на рубеже веков, на пороге нового тысячелетия»¹. Планетарное мышление позволяет рассматривать мир через призму социальных интересов человечества, решать общие проблемы мира как проблемы всемирной истории человеческой цивилизации, и в данном случае не суть важно к какому типу мышления — западному, восточному или центральноазиатскому принадлежит сознание человека, поскольку оно синтезирует дух каждой из культур и возводит его на пьедестал мысли — в этом феноменологичность и величайшая ценность личностного сознания. Сознание порождает культуру, которая на протяжении летописи своего совершенствования доказывает феноменальность самого сознания, для более тонкого ощущения смыслов жизни сознания необходимо проникнуть в существо диалога культур, позволяющего осознать единство человеческого рода через развитие глубоко специфичных, совершенно неповторимых форм культуры, каковыми выступают национально-духовные целостности. Осознание наций себя, своего принципиального отличия от всех других этно-исторических общностей и социально-культурных образова-

ний в итоге выливается в более глобальную проблему — осознание человечеством себя через диалог культур. Осознание наций, человечеством бытия мира взаимосвязано с принципом преемственности, поскольку это осознание означает сохранение и развитие преемственной связи человеческой цивилизации в ее национальном проявлении.

Процессы диалога культур выступают результатом диалогичности сознания человека, находящего формы своего проявления в различных национально-культурных системах, соответственно духовные ценности, порождаемые этими национальными культурами, воплощают в себе внутреннее существо человеческого сознания и тем самым обуславливают необходимость их восприятия другими культурными элементами. В силу этого обстоятельства в каждой национальной культуре есть нечто общее для всех культур — общечеловеческие ценности; в результате взаимного воздействия культур, создаваемых различными нациями, происходит их взаимообогащение. Сохранение системы общечеловеческих ценностей благоприятно сказывается и на общественном развитии, поскольку они играют роль спасителя от все новых противоречий между различными нациями, которые сопутствуют периоду кризиса в национально-социальной сфере жизни. Общественная нестабильность порождает глобальный кризис духовности, выражающий жизненную силу культуры, вследствие этого необходимо постоянное внимание развитию духовной культуры, долженствующей нести выражение общности национального и общественного самосознания, оказывать влияние на повышение уровня культуры мышления, без которой намного сложнее прийти к национальному согласию, так необходимому для социальной стабильности.

Диалог национальных культур в виде развития общенациональных ценностей наполняется особым смыслом ввиду усиления проблемы социума культуры, объединяющей не только различные национальные культуры, но и все человечество как некую цивилизацию, в связи с чем общенациональные проблемы перерастают в общечеловеческие. Социум культуры предполагает рефлексию человеческого мышления, т. е. обостренное осознание человеком своего феномена, а соответственно и феномена культуры — это осознание человечеством посредством культуры самого себя как единого целого, характеризующегося взаимозависимостью всех наций, народов перед проблемой будущего человеческой цивилизации, усиливается в XX столетии, знаменующем глобаль-

¹ Иссык-Кульский форум. — Фрунзе: Кыргызстан, 1987. — С. 34.

потребность совершенствования уровня культуры мышления; обратным процессом является острая необходимость и вынужденность объединения различных наций перед проблемой сохранения цивилизации, усиливаемой социально-негативными явлениями. Такое разграничение представленных тенденций развития способствует некоторому разделению и отчуждению двух ипостасей сознания в его стремлении к собственному осознанию — национальной и общественной, однако изначальная диалогичность человеческого сознания предусматривает такой момент локализации каждой из сторон единой структуры для более сущностного выражения проблем современной эпохи с последующим их объединением в целостном самоопределении национального государства. Единство двух разноречивых тенденций развития предполагает их взаимопроникновение, что выражается в диалоге культур как наиболее адекватном определении их внутренней связи.

Необходимо отметить еще одну смысловую значимость диалога культур: имеется в виду не диалог между культурами различных национальных государств, а диалог культур в рамках одной общественной системы единого национального государства. Существующий кризис, помимо политической нестабильности, переоценки ценностных ориентаций, характеризуется дезорганизацией общества, выражающейся в противоречиях между отдельными элементами общественной структуры и негативно сказывающейся на взаимодействии национально-этнических культурных образований, при этом возможен конфликт между так называемой титульной нацией и национально-культурными меньшинствами, каждое из которых является представителем глубоко своеобразной и исторически-целостной культуры. Социальные противоречия общественного развития довлеют над всеми остальными, вместе с тем проблемы этнического существования различных культур проявляют себя как проекция диалога национальных культур в рамках одного государственно-общественного устройства, и для более безболезненного выхода из кризисной ситуации необходима интеграция культур, «проживающих» в одном национальном государстве, основывающаяся на принципе свободного развития. Данный принцип позволяет наметить пути преодоления культурного раскола, способного породить серьезные межэтнические конфликты. Основопологающая ценность независимого национального государства, вставшего на путь демократических перемен, —

свобода творческого развития сосуществующих в едином социокультурном пространстве этнических общностей с их духовно-историческими ценностями и этнокультурными традициями представляется в виде постоянно функционирующего процесса самосохранения и саморазвития и определяется сущностью диалога культур.

Феномен диалога в социальном срезе истории общества, истории культуры детерминирует самоопределение национального государства как открытого общества, которое свидетельствует о высоком уровне культуры мышления нации, о цивилизованности и демократичности, о проявлении свободы творческого развития и самосовершенствования. Философия открытого общества предполагает возможность и способность нации, государства представлять свою индивидуальность как свободное волеизъявление личности на фоне динамично движущегося мира, это возможность правового самоопределения в бытии других культур и общественных систем, это осмысление своей значимости в ходе развития мировой истории. Построение открытого общества — это не сиюминутное преобразование традиционной модели общественного развития, а довольно длительный исторический процесс, в ходе которого должны быть решены многообразные аспекты социокультурной реальности. Соотношение традиционного общества какого-либо национально-целостного государственно-исторического образования и моментов модернизационной восприимчивости системы претерпевает глубокие трансформации, прежде чем то или иное национальное государство может предстать открытым обществом. Открытым может стать общество, которое осознало свою национально-культурную, государственно-политическую идентичность и тем самым создало условия и механизмы своей востребованности мировым сообществом, т. е. встало на путь открытого диалога с другими нациями, государствами и обществами. Социально-исторический опыт открытого общества передаваем и перенимаем, однако необходимо заметить, что без знания менталитета нации, народа, своеобразия истории, этнокультурных традиций невозможно простое кодирование механизмов создания демократического государства; существенно важно внедрить существующие принципы демократического устройства в жизнь конкретного общества с его специфическими элементами государственного устройства, совершенно нестандартными духовно-этническими ценностями и глубоко индивидуальными формами проявления поли-

тического сознания и социальной памяти — только в этом случае возможно постепенное становление и совершенствование норм открытого общества в пределах определенного национального государства. В этом случае диалог культур переливается во внутренний диалогический монолог с ориентацией на решение проблемы «быть или не быть». Традиционный общественный вызов истории, и его культуротворческий потенциал определит способность внутреннего преобразования, выступающего импульсом к внешнему преобразованию, будет ли достигнуто подобное изменение в ходе эволюционного процесса, это диалектически сложный процесс развития, проявляющий механизм реализации судьбы общества, культуры в истории цивилизации.

Категория «цивилизация» в применении к диалогу национальных культур имеет два момента: первый — это общий этап общественно-исторического развития, на фоне которого протекают процессы социокультурного взаимодействия различных культур в их национально-государственном проявлении — в данном случае свое соприкосновение в точке культуры ощущают «нация» и «цивилизация», второй — проявление единого глобального сознания человечества, когда диалог национальных культур подводит к необходимости осмысления единства преемственной связи сознания как такового. Следовательно, в каждом из приведенных моментов контекст цивилизации определяет своеобразный ракурс исследования диалога культур.

Существующая тенденция исторического развития проявляет момент определяющего влияния цивилизационных норм бытия на функционирование культуры. Если в период начального формирования цивилизационного этапа развития культура играла сообразующую роль, выражая тенденцию совершенствования общественной системы и предопределяя возможные варианты дальнейшего развития, когда само содержательное значение цивилизации находилось в скрытом виде, не отражая развернутой концепции существа истории, то с течением исторического времени, и, в особой степени в XX в., «цивилизация» наполняется обществувыражающим смыслом, достигая глобальности своего развития и в определенной мере довлея над социальным распространением культуры. В этом случае «процесс цивилизации есть восхождение по ступеням внутренне связанного интеллектуального космоса практического знания и зависящих от него средств и методов внешнего оформления бытия и господ-

ства над природой, теоретического понимания и данного тем самым непрерывного построения образа мира и образа «Я»; есть процесс озарения сознания и проистекающих из него растущих духовных форм овладения бытием»¹.

Цивилизационный этап истории человечества объединяет в себе различные национальные культуры, которые представляются формами выражения единого существа культуры, это объединение идет по социально-общественным критериям развития, обнаруживающим свое сходство в функционировании разнообразных национально-государственных общественных систем, тем самым всеобщий смысл цивилизационности проникает абсолютно во все национально-культурные образования и диалог этих культур строится по тому же принципу построения современной модели общественного устройства. «Эти исторические образования строят свои формы общества при помощи средств, которые предлагает в каждом данном случае общий поток цивилизации, его уровень, высота его развития»², однако стереотип цивилизационного развития получает свои многоликие характеристики, связанные с особенностью культуры мышления, истории, территориально-географической целостности, духовно-этнических свойств характера у каждого отдельного национально-государственного образования. Соответственно, образуя единый стержень существа общественно-исторического формирования, структура цивилизационности принимает различные формы сообразно индивидуальному образу мышления и внутренней организованности национального государства. Вместе с тем нельзя забывать, что любой историко-социальный, общественный процесс развития с необходимостью и неизбежностью связан с протекающими в национально-общественных системах духовными процессами осмысления собственной сущности, неординарности и духовно-специфической определенности. Духовные процессы национальной государственности, общественно-всеобщей системности не могут быть идентичными, в этой сфере жизнедеятельности цивилизационность отходит на второй план и уступает место культуре, смысловая ценность которой позволяет сбалансировать логическую связь культуры и цивилизации. В данном случае диалог культур проявляется с совершенно

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 519.

² Там же.

другого аспекта — в смысле взаимного восприятия непреходящих духовно-культурных ценностей, выделяющего момент образования общечеловеческих ценностей как регулятора преемственной нити духовной культуры мира.

Рассмотренный аспект взаимосвязи культуры и цивилизации определялся значением цивилизации как этапа общественно-исторического развития. Второй смысл цивилизации в виде проявления единства глобального человеческого сознания предполагает несколько иной расклад понятий «культура» и «цивилизация» в их взаимосвязи. Различные периоды истории проецировали состояния развития феномена сознания благодаря уровню культуры, существовавшим общественным системам и этноисторическим образованиям: преемственная нить, объединяющая временные ипостаси бытия, доказывала неисчерпаемость внутренней определенности и целостности сознания. И в настоящий период движения всечеловеческой цивилизации феномен сознания предопределяет необходимость диалога различного рода культур для собственного осмысления. Благодаря цивилизации в широком значении существа сознания культура сдвигается в эпицентр бытия как проблема архиважной значимости, поскольку социальные коллизии мирового масштаба породили кризис духа культуры, без коего невозможен разум человека, влияющий на решение проблем бытия, соответственно культура как порождение сознания обретает обновленную смыслообразующую значимость, которая проявляется через диалог культур, тем самым логика осмысления векового рубежа в истории человечества предвосхищает логику развития истории нового XXI столетия — это логика диалога в личностном, общественно-социальном, этнонациональном и цивилизационном смыслах.

Предложенные аспекты связи культуры и цивилизации через посредничество нации в определенной степени взаимно отрицают друг друга в плане подчеркивания глобальности каждого из существующих моментов развития, и вместе с тем взаимообуславливают друг друга, образуя противоречивое единство, таким образом, представлена диалектика истории в проекции диалога культур.

Рассмотренные тенденции развития культуры выражали социокультурный аспект взаимодействия национальных культур, определяющий специфику современного общественного развития, однако помимо социального воздействия диалог культур проявляется в области духовного производства, об-

ладающей индивидуальностью представления логики культуры. Духовная область культуры в своем функционировании снимает и интегрирует социальные проблемы общественного развития, что не исключает существования ее внутренней структуры, подчиняющейся исключительно закономерностям сознания, развития духовных видов культурного деяния. В этом плане общечеловеческие ценности имеют значение преемственной связи мировых духовных ценностей, и прежде всего ценностей искусства как сокровищницы вневременных достояний человеческого рода, мощи человеческого мышления.

Диалог культур в виде взаимопроникновения, взаимовлияния национально-художественных ценностей как выражение их общечеловеческой сущности, включение в историю мировой духовной культуры протекает по всем направлениям искусства: литературы, музыки, архитектуры, кино, живописи, театра и т. д., однако существует социальный аспект взаимодействия исключительно духовных ценностей, регулирующий пути всемирного диалога культур. Это положение свидетельствует о глубоком проникновении социокультурных механизмов цивилизационного развития в существо системы культуры, достигшем основ духовно-индивидуального бытия. Большую роль в интеграции художественных творений мира играют межкультурные общения, взаимосвязи различных стран; открытость большому миру через представление своего культурного достояния — одно из первых условий для включения в единое духовно-культурное пространство, в связи с этим остроту приобретает сохранение и развитие художественных ценностей, составляющих основу преемственных связей национально-духовных культур. Духовные ценности менее всего подлежат реставрации с течением времени, они в синтезированном виде сохраняют историю нации, страны и общественной системы, тем самым выступая связующим звеном прошлого и настоящего. Обусловленность создания духовно-культурных ценностей этно- и общественно-историческими образованиями предопределяет соотносительность проблемы духовного бытия с философией истории, вместе с тем выражение культуры в ее ценностно-творческой ориентации как порождение сознания позволяет применить принципы философии культуры для целостного представления ее феномена, следовательно, диалог культур в его духовно-художественном проявлении можно отнести как к проблемам философии истории, так и к практическому воп-

лощению принципов культурфилософии. Момент общечеловечности национально-духовных ценностей предусматривает универсальность воспринятого мышлением. Единое человеческое сознание для выражения разноликости своих граней и оттенков переливается в совершенно непохожие, уникально-индивидуальные способы самовыражения — так создаются духовно-художественные ценности наций, обладающие одинаковым влиянием на развитие творческого мышления и воображения, а наиболее общезначимые из них приобретают статус общечеловеческих.

Общечеловеческие ценности выражают суть истории цивилизации. История мировой культуры изучается по достижениям духовного творчества на различных этапах общественного развития, начиная с мифологических, религиозных ценностей, выражающих дух исторического времени, и до современных достояний искусства — все это включается в единую духовно-культурную систему цивилизации. Каждый этап истории культуры отличается художественной спецификой, исходя из которой можно судить о приоритете тех или иных духовных ценностей. Общечеловечность художественно-культурных ценностей, включенных в золотой фонд цивилизации, означает универсальность ценностей различных этносоциальных общностей, имеющих возможность и способность отразить в своих художественных творениях проявление единого человеческого сознания, облеченного в различные неповторимые культурные формы. Все художественно-культурные достояния, представленные в этой системе непреходящих творений-ценностей, обладают одинаковой силой влияния на мировосприятие человека, поскольку общечеловечность заключается в величии наиболее ярких, неотразимых творений, принадлежащих всей человеческой цивилизации.)

2. КЫРГЫЗСТАН: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

В истории Центральной Азии, начиная с эпохи древности, свое достойное место находят кыргызы, о чем свидетельствуют письменные источники и этнографические исследования, соответственно кыргызы синтезируют в себе исторические традиции центральноазиатской культуры, имея индивидуальную судьбу, проявляющуюся в преемственной связи целостности своеобразной системы культуры. Кыргызский этнос имеет свой архетип в образе кочевника, складывавшегося

из кочевых племен на протяжении многих веков, и в настоящее время культура кыргызов представляет собой одну из ветвей самобытной в своей уникальности культуры Центральной Азии.

Кочевой принцип мироощущения древних кыргызов обусловил специфику образа жизни, роднящую их с другими представителями Центральной Азии, в совокупности образуя единый кочевой тип мышления, вместе с тем кыргызы являются собой достаточно устойчивое, целостное историко-этнологическое образование, обладающее структурно-организованной системой культуры, что позволило выделить особый образ мышления в типологии кочевников, содержащий в себе логико-историческую преемственность. Одновременно с подобным утверждением объективности ради необходимо отметить, что историческую преемственность в формировании кыргызов на протяжении многовекового становления сначала как народности, а в последующем как нации неправомерно было бы представлять в виде непрерывной закономерной тенденции, так как в определенные периоды истории наблюдались резкие переходы в социокультурной системе их жизнедеятельности, в соответствии с чем необходимо учитывать диалектическое соотношение непрерывности и прерывности, не пытаясь выделить и абсолютизировать какую-либо одну грань исторического развития. В этом проявляется влияние исторического хода развития кочевого сознания с присущими ему моментами разорванности, которые нашли свое отражение в различных специфических формах отдельных образов кочевого кочевника. К моменту оформления кыргызской нации разнообразные историко-культурные связи, духовные ценности различных этапов развития трансформировались в единую систему духовно-национальной культуры, сохранившей культурное наследие многих поколений, пронесенное через столетия, отражающей оригинальность кыргызского этоса.

Целостность нации, которая проявляется в способности самосохранения и саморазвития в истории культуры, общественного развития детерминирована культурой мышления. В данном случае особую значимость вновь приобретает внутренняя организованность, универсальность и системность кочевого типа мышления, этим объясняется факт наличия в культуре мышления кыргызов основных характерных черт кочевого сознания. Сам принцип мировосприятия кочевника преломляется в специфике кыргызского мышления, однако

какие-то из основополагающих принципов бытия кочевого общества получают большую востребованность в системе кыргызского миропредставления, какие-то отходят на второй план — это естественное состояние многообразного и универсального кочевого сознания: склад мышления отдельной нации основывается и развивается соответственно своеобразию истории культуры, социальных взаимосвязей — все эти моменты в совокупности образуют определенный образ мира, в данном случае — кыргызский.

Смыслоразнозначные ориентиры кочевого мировоззрения находят реальное воплощение в истории развития кыргызских племен, а с течением времени — нации, наиболее ярким подтверждением принадлежности мышления кыргызов к кочевому типу служит соотношение пространственно-временных характеристик бытия. Специфика кыргызского образа мира заключается в неординарном соотношении пространства и времени, являющихся бытийной основой особого склада мышления: в системе кыргызского мироприятия пространство превалирует над временем, определяя таким образом пространственность мышления. Вместе с тем космическое ощущение кыргызом пространства, выражающееся в сопричастности человека к вечности Неба, т.е. вечности Вселенной, благодаря свободному самораскрытию внутренней сути в открытом пространстве, еще не означает развития исключительно пространственного (о чем утверждают многие исследователи кыргызской культуры, в частности — Гачев Г. Д.¹). Если глубже подойти к истории жизни, в деятельности кыргызов можно найти уникальный момент пространственно-временного соотношения, когда движение времени ощущается через пространственное соприкосновение человека со своим прошлым, своей историей; соединяющим звеном двух бытийных измерений выступает историческая память — в этом прослеживается явное отображение приверженности кочевому мышлению, глубокая историчность происхождения кыргызов.

Оригинальность культуры мышления кыргызов состоит в своеобразном сохранении своей истории через нацеленность на внутреннее осмысление временного развития поколений с помощью пространственных ориентиров Земли и Неба: дух предков является символическим источником миропредставления.

¹ Гачев Г. Д. Национальные образы мира. — М.: Советский писатель, 1983. — С. 61.

нимания кыргыза, отражающемся в общности Земли, вековых традиций, рождающих духовно-культурные ценности; тем самым диалектика бытия в кыргызском мировоззрении предстает в виде непосредственности пространственных преэмственных связей и опосредованности временных структур.

Еще одна существенно важная характеристика кочевого типа сознания проявляет свое влияние в кыргызском подходе к осознанию проблем бытия — созерцательность и философская умозрительность восприятия Мира-Вселенной. Созерцательность кыргызского мышления проецируется в растворенности временных границ истории при погружении во внутренний мир народа, ощущении вечности мироздания в пространстве, сопричастности духу народа, истории — в этом заключается единство и сила духа культуры, преемственность поколений в ее высшей ипостаси — человеческой памяти, олицетворяющей вершину человеческого сознания и самосознания (в кыргызской культуре подобно другим национально-этническим образованиям с кочевым типом сознания считается архиважным знать семь поколений своего рода — в этом сила собственного осознания и осознания значимости своей истории).

Кыргызский образ мышления с его философской умозрительностью является реализацией идеи многовариантности интерпретации проблем человека и бытия: кочевник-кыргыз умопостигает бесконечность и беспредельность мира, переживая в себе высшее единение и гармонию с природой, способствующие развитию воображения в постижении тайны судьбы истории. Традиционное мышление кыргызов отразилось в эпических сказаниях: подобно своему архетипу трагедию развития культуры выразило, сохранило и донесло до настоящих времен эпическое героическое сознание, оперирующее гиперболическими приемами для усиления значимости содержащихся в нем идей этнического единства. В цикле эпических преданий главенствующее место отводится «Манасу», где запечатлены мировоззренчески-философские мысли о сути кочевой истории и месте в нем кыргызских племен. «Манас» в сконцентрированном виде отражает глубокую народную философию, постигающую смысл бытия через призму национального восприятия, эпос предстает наиболее универсальным источником кыргызской культуры мышления, в котором выразилась высота эстетического освоения действительности в духовном мирозерцании кыргыза.

Предки-кочевники заложили основы психического склада мышления, которые с течением исторического времени приобретали черты национального характера: каждая эпоха в развитии нации оставляла свой след в виде новой ступени постижения внутренней сути духовного бытия, которая, накладываясь на предыдущий, образовывала историческую традицию, таким образом слагался менталитет кыргызской нации, проявляющий целостность и индивидуальность системы культуры. «Национальный характер» складывается в результате трансформации синкретических черт личности на локальную культуру в целом, при этом существенное значение имеет стиль мышления, языковые структуры, ценностные установки, степень развития межличностных отношений. Такое соотношение понятий «национальный характер» и «базовая личность» можно рассматривать по двум параметрам: в историческом ракурсе данное положение несколько натянуто, поскольку по ходу развития культуры личностные характеристики человека, круг интересующих проблем, его отношение к миру претерпевают значительные изменения, поэтому сложно говорить о системности категории «национальный характер», однако в методологическом плане данное утверждение приемлемо: именно базовая личность со всеми ее феноменологическими свойствами создает основу для формирования синкретического образа данной локальной культуры, соответственно влияя на представление о национальной специфике мышления, впоследствии детерминирующего национальный характер. В процессе инкультурации закрепляются основные ментальные начала национального характера, что обуславливает устойчивость, системность и целостность культуры нации.

Категориальная значимость «национального характера» заключается в способности данного понятия проецировать соотношение и взаимообусловленность национального и социального, проявляя сущность культурной идентичности национального государства в общемировом процессе. В результате действия исторической традиции как проявления преемственности в истории культуры и общественном развитии закрепляются отличительные свойства мышления, которые имеют непреходящий характер, выражая целостность образа мышления. Соответственно традиционное мышление играет определяющую роль в становлении самосознания, создавая изначальную модель мира в представлении народа (в данном случае — кыргызов), с течением исторического времени

традиционная модель мира может видоизменяться параллельно усложнению образа мышления; в этом случае национальный характер раскрывает противоречивые моменты мировосприятия, вместе с тем выполняя функцию интегрирования прошлых и современных ценностей внутри своей структуры, проявляя уровень национального самосознания.

На основании социокультурного, исторического опыта самопознания, перемежающегося с постижением сущности мировидения других народов, можно убедиться, что основные представления о национальном характере служат подоплекой для выработки национальных автостереотипов, в синтезированном виде дающих информацию о природе самой нации, и, в первую очередь, об образе мышления. Культура мышления нации четко прослеживается в существующих параметрах национальных стереотипов и на определенном этапе своего формирования обуславливает социальную область культуры в виде направленности на историческое осмысление культурного наследия и образование новой системы социокультурных связей и отношений общества. Обладать четко выраженными национальными стереотипами — значит иметь достаточно высокий уровень самосознания, включающий ясное осмысление существа протекающей эпохи исторического развития с ее противоречиями и проблемами, целей и перспектив совершенствования социальной инфраструктуры и самое основное — осознавать собственную значимость в системе социокультурных взаимосвязей. Совершенствование культуры мышления достигается в определенной степени при постоянном развитии ценностей нации, общества, фиксирующих различные этапы истории. Именно трансформация ценностей позволяет говорить об уровне культуры, о мере цивилизованности нации, государства, поскольку ценности синтезируют в себе нормативные принципы жизни, они динамичны в своей основе. Ценности играют основополагающую роль для осмысления культуры национального государства в общественно-историческом процессе, дают характеристику состояния общества.

Эти теоретические положения преломляются в отношении кыргызской нации, соответственно кыргызский характер проецирует индивидуальный и глубоко специфичный образ мышления кыргызов: принципы кочевого сознания облекаются в совершенно особенную национальную оболочку. Однако необходимо отметить, что национальные автостереотипы исследованы не глубоко, и это служит явным тормозом

в общественном самоопределении, не позволяя кыргызам свободно ощущать себя на уровне мирового развития. Воз-можно этому способствовало длительное молчание об исто-рической, духовно-культурной роли Центральной Азии в ходе цивилизационного развития, а поскольку кыргызская культура является разновидностью центральноазиатского типа мышления, соответственно ей не уделялось достаточного внимания из-за небольшой географически-территориальной целостности. С другой стороны, немаловажным представля-ется период развития кыргызской нации как представитель-ницы масштабного образования в советский период: можно привести большое количество положительных аргументов в пользу благоприятного развития нашей нации в системе советских республик, было бы нигилизмом абсолютно отри-цать значимость советского периода в истории становления и развития Кыргызской Республики, привнесшего определен-ные и весьма существенные сдвиги в общественно-истори-ческом развитии, однако это не должно закрывать факта некоторой социокультурной изолированности и подчиненнос-ти в определении собственных ориентаций социальной струк-туры, акцент был сделан не столько на индивидуальном раз-витии республики, нации, сколько на ее представлении в едином Союзе.

Негативность советского периода для кыргызской нации выразилась в притуплении национального самосознания, в переориентации исконно кочевого типа мышления на азиат-ский вариант, характеризующийся сплавом восточных и, в не-которой степени, западных характеристик сознания, следстви-ем этого явилось неприятие собственно-изначальных принци-пов кочевого бытия, духовных ориентиров. Нельзя сказать, что было полностью утрачено традиционное мировоззрение, определенные моменты традиционного мышления были сох-ранены в виде национальных традиций и обрядов, однако основополагающий критерий мироощущения и миропонимания кочевника был задвинут на уровень подсознательности, став-ка была сделана на восприятие и развитие достоинств оседлой культуры. В результате сложился образ нации, не осознаю-щей основ собственной культуры, а уровень национального самосознания свидетельствует о достаточно низкой культуре мышления. Национальный стереотип мышления сводился ис-ключительно к внешним характеристикам своеобразия, что привело к разрушению внутренней целостности кыргызов, к снижению национального достоинства. Кыргыз на мировой

арене был представлен как советский человек, что вызывало ассоциации с некоторым набором идеологических установок. В этом прослеживается трагедия национального развития кыргызов, абсолютизирующих и пропагандирующих в своей жизнедеятельности принципы миропонимания традиционной оседлой культуры, забыв о своей принадлежности к не ме-нее историчной, уникальной, глубоко специфичной культуре.)

Оппоненты могут возразить, что в историко-культурное забытие «образ Центральной Азии» ушел не с приходом со-ветского периода, соответственно проблемы, возникшие с сохранением и дальнейшим развитием особой культуры мыш-ления, связаны с недостаточной целеустремленностью и не-способностью кыргызов определить себя на уровне мировой культуры, чему способствовало существование в составе мощного и защищающего их государства. Надо признать в который раз, что история являет собой таинство, и в различ-ные периоды «большого времени» главенствующую роль в ее определении равно играли и Восток, и Запад, и Централь-ная Азия, но для Востока и Запада характерна большая стабильность развития: каждому из них сопутствовали мо-менты истинно духовного и исторического взлета и отхода в тень истории, однако они не выпадали из основной тенденции мирового движения на долгие столетия. На этом фоне облик Центральной Азии выглядит несколько феноменальным: совершив подлинный переворот у истоков истории, этот реги-он впал в глубокий и длительный сон, растворив свои мен-тальные начала в относительно целостных культурах, не имеющих сущностного значения в истории; возможно судьба Центральной Азии — играть определяющую роль только в исключительные моменты истории, вместе с тем обосновы-ваемый кочевьем тип мышления благодаря своему динамиз-му не теряется, обуславливая развитие выделившихся из него целостных и устойчивых образований в форме племен, в круговороте истории объединившихся в народности и соот-ветственно нации.

Кыргызы, пройдя длительный эволюционный путь, транс-формировались в высшую на данный период цивилизацион-ного развития общность — нацию — в этом их преимущество перед древними кочевыми племенами, оставшимися в летопи-си прошедших веков; один этот факт говорит о силе их духа. Одновременно с подобным утверждением надо отметить о недостижении ими предельного осознания сущности своей культуры, исторических истоков традиционного мировоззре-

ния, целостности и неповторимости образа мышления — в этом слабые стороны кыргызского менталитета, которые проявились с особой силой в советский период истории развития. С этим временем в большей степени связано определение кыргызов как нации, вследствие этого больше внимания уделяется изучению его для самоопределения себя в настоящем.)

(Принимая за первооснову кочевой тип мышления кыргызов, нельзя, да и невозможно отрицать, что с переходом к оседлому образу жизни произошли изменения во многих присущих кочевью чертах характера. Это естественный процесс осознания себя в условиях неприемлемого ранее вида жизнедеятельности, когда происходит взаимообогащение кочевых и оседлых принципов миропонимания, от этого и некоторый синкретизм в мышлении современного кыргыза.) Национальное развитие Кыргызстана проецирует социальные трансформации общественного движения, вследствие чего в системе национальной культуры мы обнаруживаем влияние общественно-исторических эксцессов бытия, происходит некоторое взаимообуславливание. Этот процесс приобрел масштабные размеры с обретением государственности и породил кризис в собственном самоопределении, распространившийся на все сферы жизни — экономическую, социально-политическую, духовно-культурную, в совокупности представляющих облик национального государства. Настоятельной потребностью существующего периода истории является необходимость построения современной модели суверенного Кыргызстана, для чего существенно важно преломить принципы традиционного мышления кыргызов в реальность сегодняшнего дня. Для созидания этой модели целесообразно четко осознать свои позиции по отношению к дальнейшей тенденции развития и выработать национальные автостереотипы. Без понимания и усвоения самими собственными позитивных и негативных черт национального характера, а, значит, и склада мышления, невозможно определить себя в современном обществе, а тем более обозначить свою индивидуальность и востребованность мировой культурой. Для восприятия нас как географически-целостного, суверенного, интеллектуально-творческого и духовно-культурного образования необходимо научиться уважать самих себя, следовательно, воспитать высокую культуру мышления, свободную открытость и национальное достоинство. Поскольку эти характеристики не получили достаточного распространения в

обыденном сознании, жизненно важно разработать механизмы «давления» на сознание и самосознание нации — в истории существуют действенные примеры в виде уникального феномена Японии, трансформирующегося облика Кореи, Малайзии... В связи в этом поднимается вопрос, сопутствующий такому изучению функциональных черт мышления: возможно ли кодирование культурных символов? По логике развития сознания — нет, ибо человек индивидуален и непредсказуем. Однако необходимо заметить, что массовое сознание способно воспринимать определенные идеи и в процессе инкультурации закреплять их, свидетельство тому — опыт различных периодов истории. Очевидно, для этого и существует понятие «национальная идеология», но необязательно понимать его в извращенном смысле заидеологизированности масс.

(Влияние идеологии велико, она проникает в подсознательные структуры мышления, достигая цели своей заданности; в этом отношении просматривается конкретная заинтересованность некоторых субъектов государства в подобном утроблении ее значимости, стимулирующих ее господство над самим принципом государственного правления, происходит некоторое отчуждение феномена идеологии от своих развернувшихся и обретших самостоятельное звучание форм идеологизированности.) Вместе с тем необходимо отметить неопределимое 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, приоритет в выборе компонентов национальной идеологии должен строиться на знании менталитета нации. Особенности мышления нации, психологического восприятия мира необходимо учитывать при декларировании целей и задач современной реальности. В республике поднималась идея о создании национальной идеологии, в основу которой должны лечь черты национального характера, присущие легендарным героям из «Манаса». «Эпос» воспекает удивительные стороны традиционного кыргызского мышления, выражая глубокий психологизм, драматизм, героизм и величие кочевого сознания, он уникален в своей творческой констатации универсальности кыргызского образа мышления, однако эпос как и миф является гениальным отображением первооснов бытия кыргызов, его трудно переоценить для осмысления своих истоков, но он не в состоянии дать

прогноз на будущее, он проявляет незыблемые первопричины системы мышления, которая должна пополняться более современными характеристиками существующих поколений для адекватной адаптации в мире в XX веке. Эпос — эталон духовной культуры, которым можно восхищаться, но не имеет смысла переносить все нюансы средневекового склада мышления в настоящее. В этом отражается закономерность трансформации традиционного мышления в современное.

«Манас» поднимает проблему значимости древнейших истоков мировоззрения кыргызов для осознания и сохранения своей культурной идентичности в переплетении с интересами созидания современной модели мира: мы пытаемся заново осмыслить глубоко заложенные духовные ценности, чтобы получить толчок к дальнейшему развитию. «Манас» играет существенную роль в реконструкции мифопоэтической модели мира наших предков-кочевников. Осознание целостности «кыргызской духовности» дает возможность для раскрытия древней модели мира как средоточия ценностных ориентаций, составляющих основу мировоззрения, которая в каждый период истории интерпретируется согласно существующему уровню развития культуры мышления, соответственно вызывает интерес насколько сохранены элементы традиционного мышления в культуре миропонимания современной эпохи.

Такая постановка проблемы приводит к рассмотрению преемственности в развитии социокультуры, которая характеризуется периодами исторического забвения прошлых основ системы культуры в общественном течении жизни, и соответственно периодами активной и целенаправленной восребованности прошлого для определения настоящего, когда оно воссоздается, становясь стержневой тенденцией роста национального самосознания. Этот примечательный момент наблюдается в социокультурной жизни кыргызского народа в настоящее время. Чем обусловлен столь живой интерес к своим древнейшим истокам? Как можно констатировать происходящий сейчас возврат к прошлым ценностям — это Возрождение кыргызской культуры или ее Упадок?

Процесс безудержного оживления отошедших в лету истории принципов мировидения объясняется объективным двойственным фактом нынешнего этапа современности: возрождения, постепенного восстановления роли Центральной Азии, набирающей темпы своего развития, что послужило толчком к раскрытию внутренних начал порожденных ею

национальных культур (в том числе кыргызской). Кыргызы начинают понимать, что до этих времен не могли осознавать своей духовной значимости, объединяя в своем сознании начала восточного и западного образов мира, пытаюсь создать некий симбиоз культурных элементов Востока и Запада, когда как исторически они являются правопреемниками центральноазиатского типа мышления. Этим объясняется провозглашение себя государством Центральной Азии, однако системно это положение не получило культурфилософского обоснования. Мы возвращаемся к тому, откуда начали свое историческое развитие, и это сопровождается реконструкцией традиционного древнекыргызского мышления. Осознание исторических корней позволяет развивать национальную культуру, ибо исчезновение истории духовно-национальной культуры, социальных противоречий общественного развития равносильно манкуртизму всего народа. Преемственность исторической традиции не позволяет разорвать прошлое с настоящим, так как прошлое всегда присутствует в нас через призму системы мышления, и благодаря свойству трансформироваться помогает нам время от времени по-новому взглянуть на идеи и ценности прошлых эпох. Здесь повышается роль внутреннего диалогического монолога национальной культуры: диалога между историческим прошлым и современным состоянием культуры и общества. Обращение к прошлому истории — это своего рода возрождение национальной культуры с ее образом мышления, что проявляется и в ситуации с Кыргызстаном как суверенным государством: нация восстанавливает исконные принципы мироощущения, духовно-культурные ценности, однако есть смысл предостеречься от их утраты, ибо ценности прошлых эпох истории культуры невосстановимы в полном объеме — это объективный процесс развития, и каждый этап в истории кыргызов имеет свое уникальное значение как часть культурного наследия, которое необходимо принять, а не осуждать или уничтожать, ибо не существует идеально-гармоничной культуры, ее развитие идет через противоречия, раскрывающие позитивные и негативные стороны человеческого бытия для предупреждения их в будущем. Этот аспект повышенного внимания к прошедшим летописям кыргызов раскрывает историко-культурную подоплеку данного процесса, поскольку восходит к архетипу кыргызского мышления, проявляя специфичность образования культурной целостности.

Вторым фактом существующего периода движения истории является его общественная характеристика: длительный период социального игнорирования национально-специфических условий развития республик бывшего Союза, регрессивного развития национальных языков, невнимания к национально-духовным традициям, обусловивший спад в развитии национальных культур как проявление социокультурного кризиса вызвал обратную реакцию. С обретением государственной независимости вспыхнули процессы безудержного возврата к традициям древней истории, противоречивым, порою не учитывающим проблему времени. В этом отношении можно прийти к выводу, определенному первым фактом — правомерна мысль о взаимосвязи вертикальной и горизонтальной преемственности, когда вертикальная преемственность переходит в горизонтальную, и, значит, полного возврата к старому, пусть и духовно близкому, яркому в своей неординарности, быть не может и не должно. Чтить национальные традиции, исторические духовно-культурные ценности — еще не означает необходимости срочного низвержения ценностей более поздних этапов развития. Провозглашение национальной государственности не предусматривает сиюминутного становления качественно новой социально-национальной системы, поскольку отрицание оборотной стороной предполагает сохранение определенных преемственных структур, без функционирования которых невозможно представление внутренней сущности истории культуры. Вместе с подобной констатацией сущности кризисного периода отрицания недавно существовавшего прошлого ради возрождения древнего забвенного момента истории необходимо отметить не только негативные стороны процесса, которые существуют в любом общественно-противоречивом ходе развития, но и положительные: настоящий этап реальности зафиксировал бурный рост национального самосознания, что существенно для выработки национальных автостереотипов; интерес к изначальным ценностным ориентациям в понимании бытия способствует расцвету духовной культуры нации, и это, несомненно, можно расценивать как Возрождение духа культуры. Развитие национальной культуры не исчерпало своих возможностей, а стремление к самовозрождению нации выражается социально-политическими средствами.

Противоречия, выражающие взаимосвязь и взаимопротивоположность существующих тенденций развития кыргызского государства в социальном срезе истории представ-

ляют крупномасштабный характер кризиса. Сложно определить с какой стороны раскрывается нынешняя ситуация — как адаптация к новым условиям или как культурная эволюция? Переломный момент в истории человечества как некоей цивилизации, состоящий в окончании одного столетия, начавшегося с потрясений глобальных масштабов и последствий революции как величайшего раскола мира и завершающегося теми же потрясениями полярно-противоположных тенденций в преддверии нового столетия, т. е. новой страницы истории, придает всем событиям настоящего времени эпохальный характер, это момент «большого времени», действие которого определяется по сущностным критериям самого феномена сознания, совершающего свое действие в истории и культуре как ее мировоззренческой проекции. С точки зрения «большого времени» человечество переживает состояние коренного «обновления», чем оно закончится — это вопрос XXI века.

На рубеже веков человека должно беспокоить ощущение необходимости осмысления своей значимости. Это чувство тем более должно быть присуще нации, государству, поскольку оно заставляет задуматься над своей историей, глубже — над своим бытием в период глобальных трансформаций социума культуры и переоценки ценностей XX века. Впереди — таинство истории XXI века, соответственно это период созидания тенденций развития следующего этапа цивилизации, что обостряет необходимость осознания суверенным Кыргызстаном своей роли в мировом процессе в виде представления наиболее жизнеутверждающих принципов развития.

Современный период развития общества тесно сопряжен с категорией исторического определения дальнейшего пути. Диалектика истории раскрывает механизм осуществления выбора на протяжении всей тенденции развития, сам принцип выбора сохраняет основные критерии своей структуры, иллюстрацией этого положения может служить единство принципов подхода к социальным проблемам начала и конца XX века в истории нашего общества. Современный кризис социально-экономического, национально-культурного, духовно-нравственного некогда единого пространства выражается в невольном соблюдении критериев выбора начала века. Вместе с тем конкретная общественно-историческая ситуация, несомненно, накладывает определенные своеобразные коррективы, без этого невозможно многообразие истории. Не

существует единого сценария на каждый момент цивилизационного развития; преемственность как внутренне-содержательная тенденция преломляется в определенный период истории, в конкретной системе общества, национального государства, образуя многообразие путей своего сохранения. Общественные преобразования несут на себе отпечаток культуры мышления того или иного народа, государства, нации, а в существующей реальности их значение усугубляется завершением векового рубежа, они обретают смысло-жизненную ценность.

Наше суверенное государство как звено бывшей единой структуры геополитического пространства претерпевает те же социально-исторические проблемы, но в глубоко специфической национальной форме, ибо образ мышления регулирует все социокультурные изменения, носящие хаотичный характер. В становлении своей государственной структуры мы переживаем состояние несложившегося в системном виде общественного устройства, и это переходный момент, интегрирующий противоречия уходящего и наступающего духа двух эпох в истории социальных, национально-духовных трансформаций, определяемых изменением психологии мышления — такое неуютное состояние потерянности и одновременно обновления очень тонко выразил Ортега-и-Гассет: «...великие цели, вчера придававшие ясную архитектуру нашему жизненному пространству, утратили свою четкость, притягательность, силу и власть над нами, хотя то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности. В подобную эпоху окружающее нас пространство чудится распавшимся, шатким, колышущимся вокруг индивида, шаги которого делаются неуверенными, потому что поколеблены и размыты точки отсчета. Сам путь, словно ускользая из-под ног, приобретает зыбкую неопределенность. Система ценностей утратила свою очевидность»¹.

Вопрос, беспокоящий нации и государства в этой точке исторического времени, един по существу своего определения в этом мире, но порожденные им ответы характеризуют меру критичности в осмыслении прошедших, т. е. завершенных этапов истории, по которым можно вынести определенную оценку, состояние углубленности и самопознание, уровень

¹ Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. — Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 264.

культуры мышления как осознания необходимости преобразования собственного бытия: что мы переживаем в существующую эпоху, как мы перенесем общественные потрясения, в чем выход из сложившейся исторической ситуации и каковы приоритеты в определении тенденций развития будущего. Эти проблемы стоят и перед Кыргызстаном, и на сегодняшний день мы не можем с убедительностью и ответственностью сказать, что мы полностью самоопределились в ориентирах дальнейшей жизни, процесс раскачки затянулся, обостренное восприятие противоречий социального мира не привело к рубежу адекватного ощущения себя в сложившейся ситуации. Пытаясь создать светское общество, мы повсюду оперируем термином «элитарность»; еще не оформившись, так называемая элитарность подвергается деградации на различных мировоззренческих уровнях. Но вместе с тем хочется надеяться, что это все же эволюционный процесс, необходимый для полного сосредоточения на проблемах сохранения своей культурной идентичности.

Протекающие в республике процессы демократизации породили целую систему экономических, социальных, политических, духовно-культурных проблем, в числе которых ведущее место занимает проблема национально-суверенного развития, которая в отличие от всех остальных в синтезированном виде затрагивает вопросы смысла истории, судьбы культуры и тем самым проникает в глубь веков и восходит к категории «культура мышления нации». Изучение национального образа мышления кыргызов и его проецирование на общественные процессы развития создаст основу для более системного рассмотрения существующих противоречий и возможность для прогнозирования перспектив будущего. Проблемы национальной культуры мышления детерминируют уровень интеллектуальности, цивилизованности, творческой свободы общества, что имеет неоценимое значение в настоящее время. Развитие уровня мышления способствует росту уровня социальной системы общества, углублению осознания своей национальной предназначенности, осмысления культурной идентичности национального государства в общемировом процессе.

Исходя из предопределенности существующей модели мира культурой мышления нации можно предположить обусловленность разрушения духовных идеалов условиями развития мышления, значит, нашему обществу необходимо преображение. Ценности общества заземлены, возник кризис духов-

ности и духа свободы творческого мышления человека, следовательно, назрела потребность в обновленном возрождении духа культуры, необходимо переосмысление собственного культурно-исторического опыта, для чего существенно важно трансформировать бытующий психологический склад мышления, всей духовной культуры в целом — «это не может возникнуть без осознания внутреннего обеднения, без страстного желания выйти из него, без сознательной, без вновь впитать в себя потерянные и расчлененные элементы нашей культуры, прибавить к ним новые, действительно превратить их во внутренние факторы нашей способности воплощения в образе»¹.

Для осуществления подобного преобразования необходимо мышление, способное представить культуру в ее целостности и историчности, здесь существенное значение приобретает философия как теоретическая культура мышления. Проникая во внутреннее существо культуры, философия придает ей глобальную осмысленность, т. е. проецирует и сводит все существующие социально-политические, национально-духовные проблемы к смыслу осознания специфичности и противоречивости данной исторической ситуации. Такое обоснование исторической предназначенности философии приводит к убеждению, что, исследуя историю своего развития от древнейших истоков до сегодняшнего дня по каждому периоду, выявляя характер общественного состояния и формы осуществления принципов миропонимания образа мышления нации для уяснения их устойчивости и целостности, вполне возможно донести до современного общества, по выражению А. Вебера, предчувствие его культурной ситуации. Это прерогатива философии истории в синтезе с философией культуры; созидая идеи, она обосновывает современное бытие мира и человека, исходя из культуры мышления эпохи и нации.

Каждая философская система как мысль культуры интегрирует все нюансы определенного периода истории, эпохи культуры, эта способность философского мышления должна распространиться на нынешнее развитие: на данном этапе общественной истории возникает острая необходимость в глубоком и проникновенном анализе-осмыслении нашей эпохи, нашего общества в его национально-государственном

проявлении. Социально-философская мысль кыргызов дает основание для попыток создания своей уникальной концепции философии истории, используя в научных изысканиях принципы классической культурфилософии, до настоящего времени неизвестны подобные теории национального характера в проекции философии истории. Жизненно важно преломить принципы культурфилософии в феномен кыргызского мышления, тем самым проявив уровень национального самосознания. Такая задача вставала и встает перед любым обществом, государством, нацией, которые находятся на перепутье истории для дальнейшего осуществления целей своей жизнедеятельности, т. е. настоящее в своей ориентированности на переосмысление прошлого создает основу для познания будущего. Данная теоретическая идея должна получить общественно-практическое подтверждение — в этом первостепенная задача нашего времени.

Сделан исторический выбор суверенного Кыргызстана — ориентация на демократические преобразования, однако отсутствует социально-исторический опыт в этом отношении, следовательно, воплощению демократических принципов в национально-социальную реальность нашего общества должен предшествовать многогранный анализ специфики мышления человека, социокультурных взаимосвязей системы жизнедеятельности социологического, психологического, философского характера. Необходимо определить негативные стороны кыргызского типа мышления, обуславливающие спад в развитии суверенного государства, национально-социальной культуры для осознания и подчеркивания позитивных черт национального характера, которые позволили бы сориентироваться в современном мире и наметить тенденции для последующего развития культурного и социального процесса, это и есть создание национальной идеологии. Целесообразно было бы соотнести имеющийся опыт и «образ» будущего суверенного государства с тем, чтобы определиться в методах и формах проведения реформ: потребность в осуществлении преобразований должна сочетаться со спецификой образа жизни, культуры мышления, национального самосознания для более гармоничного протекания противоречивых тенденций развития. Для более конкретного анализа возможного прогрессивного развития Кыргызстана на пути демократических преобразований необходимо обозначить основные черты личности кыргызской нации на мировоззренческом уровне, что продемонстрирует позитивные и негатив-

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 527.

ные характеристики нации и общества, сопутствующие или препятствующие процессам модернизации.

В определении феномена кыргызской личности смыслообразующую роль играют ориентиры традиционного мышления, которые составляют основу современного типа личности, но претерпевают социально-исторические трансформации в формах своего выражения. Определяющими характеристиками мышления личности в кыргызской системе национальной культуры являются следующие: 1) созерцательность; 2) умозрительность; 3) интуитивность; 4) нерелигиозность; 5) символичность; 6) природовосприимчивость, т. е. экологичность; 7) приверженность к локальным ценностям; 8) внутренняя обусловленность родо-племенными отношениями; 9) преемственность, т. е. духовное родство с предками; 10) изначальная восприимчивость к переменам, т. е. кочевничество. Выделенные черты национального характера детерминируют формирование социокультурной традиции в понимании целостности нации и позволяют создать национальные автостереотипы, необходимые и особо востребованные реальностью сегодняшнего дня. Выработка стереотипов помогает изучить способность нации, общества к восприятию начавшихся и усиливающихся по мере осуществления демократических преобразований процессов модернизации, поскольку в традиционном мышлении существуют моменты неприятия определенного рода новшеств в силу локальности мировидения и некоторой статичности в самообосновании, это зависит от структуры типа мышления и культуры в целом. Обусловленность кыргызского мышления кочевым типом сознания предопределяет его внутреннюю предрасположенность к переменам как главной идее и принципу жизнедеятельности кочевника, но вместе с этим существует социальная форма этой идеи, которая содержит в себе определенные препятствия, усиливающиеся с признанием факта оседлости кыргызской культурой на протяжении нескольких последних столетий, в соответствии с чем этот принцип миропонимания претерпевает значительные изменения. Кроме того, в системе мышления имеются многие другие характеристики, по которым трудно однозначно определить имманентность кыргызскому мышлению восприимчивости к модернизации, которые, напротив, тормозят этот процесс. В совокупности на данный период исторического времени можно констатировать факт синкретичности мышления кыргызов, содержащий в своем арсенале утрирование национальной специфики, абсолютиза-

цию канувших в лету средневековых традиций и в противовес этому подражание без учета особенности образа мышления всем социокультурным традициям Запада, беспрекословное заимствование западных ценностей без необходимого осмысления возможности и надобности их использования, соответственно необходимо более детально рассмотреть механизмы проведения демократических реформ, их адаптацию в национально-социальных условиях, характер действия модернизационных процессов.

Преображение 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. На данный момент времени можно утверждать факт приоритета социокультурных ценностей, преломленных в национально-специфическую действительность. Кризис в социальной реальности породил объективную переоценку ценностей, характерную для всего общества, отражающуюся на сознании, самосознании личности и нации: соответствие внутренней и внешней ценностной ориентации противоречиво, но вместе с тем можно однозначно сказать, что возврата к недавнему прошлому быть не может, поскольку переоценка как феномен общественной структуры обозначает законченность определенного периода истории. Переоценка ценностей обязательно сопутствует осмыслению прошлого опыта социальной деятельности. Социальные коллизии порождают моменты возвеличивания предметных ценностей, лишенных культуротворческого смысла, возникает политика новых идей, когда декларируемые «новые» ценности не способствуют совершенствованию социально-национальной системы. В связи с этим еще более обостряется проблема поднятия культуры мышления личности, нации, что соответственно поднимает уровень национального самосознания как выразителя самосохранения и саморазвития нации.

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 развития. Необходимо определить, что превалирует

в социальной ориентации — партикуляризм или универсализм, каким потенциалом мы обладаем для представления в мировом социокультурном процессе. Еще один немаловажный аспект в рассмотрении приоритетных ценностей в психологии современного человека касается выяснения соотношения уровня влияния западного и восточного типов мышления. Культурологические стереотипы Запада и Востока в разные эпохи по-разному довлели в осознании человеческого проблем, касающихся судьбы мира, истории, акценты в превалировании тех или иных культурных ценностей смещались в социокультурной традиции, поэтому, говоря о культуре нации, невозможно не затронуть вопроса о роли духовных и социокультурных ценностей Востока и Запада в период становления Кыргызстана как суверенного государства. Необходимо отметить тот факт, что на данном этапе общественно-исторического развития мира ценности Запада превалируют, это отражается и на развитии нашей республики. В данном случае налицо процесс влияния культурных стереотипов Запада на культуры и общественные системы стран СНГ, учитывая, что в каждом отдельном случае этот «взаимообмен» культурными ценностями имеет свои конкретные характерные особенности.

Принимая во внимание действие принципа преемственности в цивилизационном развитии, которое проявляется в существовании параллельных процессов самоопределения общественных систем и национальных культур, можно провести параллель в развитии Запада XIX века, отмеченного крахом романтизма, и современной ситуацией, характеризующейся кризисом во всех сферах социальной структуры в странах СНГ. Это состояние неопределенности и некоторой хаотичности хода развития, переоценки ценностей, ощущения неприкаянности человеческой личности, духовного опустошения было уже пережито Западом. Те же симптомы мы ощутили в связи с разрушением коммунистической идеологии — социальные коллизии общества и поворот в психологии мышления человека. Это свидетельствует о возможности идентичных моментов в истории разных государств, наций и обществ, однако выход из тождественных ситуаций не может быть одинаковым, он всегда индивидуален и зависит от выбора дальнейшего пути развития и уровня культуры мышления. Темпы и характер прогрессивного развития предопределяются различием в экономических, социально-политических, национально-духовных условиях, об этом суще-

ственном моменте нельзя забывать и переносить без оглядки стереотипы чуждого нам мышления.

На данном историческом этапе наблюдается процесс интенсивного восприятия нашим обществом универсалистских ценностей и принципов бытия Запада, что предусматривает необходимость философского исследования путей и форм влияния Запада на развитие Кыргызской Республики: как и любой другой общественный процесс такое влияние имеет как сторонников, так и противников. В подходах к взаимосвязи «Запад — Кыргызстан» существуют две противоположные тенденции: абсолютизация ценностей Запада безотносительно способности нации к их восприятию, и, напротив, настаивание на исключительно субъективной форме развития. В мировой практике существует так называемый принцип мирного заимствования социокультурных инноваций культурой-реципиентом у культуры-донора. В данном случае Кыргызстан в роли культуры-реципиента проявляет себя пассивным реформатором, переносящим во многих случаях исторически-традиционные ценности западной культуры в нашу социальную среду без учета специфики мышления и традиционного образа жизни. Культура-донор, чувствуя такое инертное состояние воспринимающей культуры, проводит в своей деятельности принцип давления. В описанной ситуации на ум приходит блистательная фраза Леви-Строса: «Неужели доброжелательность, терпимость и интерес к другим цивилизациям возможны лишь тогда, когда собственная культура не воспринимается всерьез? До какой степени допустимо считать свою культуру исключительной, чтобы при этом не разрушать другие?»¹. Исходя из такой определенности процессов взаимосвязи между Кыргызстаном и Западом, можно понять некоторую озабоченность и встревоженность, исходящую из среды воспринимающей культуры, которые облекаются во множество вопросов с одним смыслом: не исчезнет ли самобытность кыргызской культуры перед натиском технократического Запада?

Этот вопрос побуждает заглянуть в корень возникшей ситуации — что и как заимствовать из западной культуры, дабы при этом не потерять свой изначальный облик. Опираясь на мировой социальный опыт истории, можно утверждать, что любой общественный процесс, связанный с переориентацией, обновлением государства, тем более недавно вставше-

¹ *Levi Straus C. Race et culture. — Новая литература по культурологии. Дайджест 1. — М.: ИНИОН, 1995. — С. 47.*

го на путь суверенизации, имеет противоречия, определяемые и внутренним состоянием неадекватности своего осознания, и внешними обстоятельствами связи с мировым сообществом. В Кыргызстане эти противоречия обостряются, это обусловлено синтезом кризисов в национально-культурной системе, особым типом мышления центральноазиатского региона, получающего второе рождение, разрывом и одновременно притягательностью идеи единства стран СНГ, подавляющим влиянием Запада и, наконец, усложнением проблемы взаимодополняемости различных форм проявления единого человеческого сознания на пороге нового тысячелетия. Каждая из названных проблем проецируется на общественно-культурное развитие республики, представленной целостной социально-национальной системой, обладающей специфическим образом мышления.

Проблема взаимосвязи Запада и Кыргызстана преломляет в себе процесс взаимовлияния двух целостных систем культуры, где Запад выступает толчком к раскрытию заложенных в основе кыргызской культуры возможностей и способностей, поскольку им самим это уже пережито и соответственно понято и оценено с высоты прошедшего времени. И только «кажется, что стремясь узнать и познать существование других народов ...и их образ, можно потерять себя. В действительности у этих народов заимствуют только то, чем уже виртуально располагают. То обстоятельство, что мы колеблемся между этими временами и народами и ощущаем «относительность» адекватного выражения собственного бытия, на которое можно ориентироваться, и данного нам подобия и символа, в котором мы видим и представляем вечное, означает, что мы живем в период собственной неспособности выразить бытие и мучительно ищем спасения в чужом выражении. В действительности и тогда чуждое выражение бытия не постигается в своих глубинах»¹. Воспринимая влияние западных ценностей, мы из глубин собственной системы мышления поднимаем и возрождаем свои исконные принципы миропонимания и мировоззрения, тем самым восходя на новый уровень самосознания — это постулат, объясняющий многие противоречия; это проявление сущности диалога культур, диалога типов мышления, когда в процессе взаимовлияния одна культура способствует внутреннему откровению другой, тем самым возникает потребность в самооценке, ко-

¹ Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 516.

торая и стимулирует к дальнейшему совершенствованию. В этом отношении Запад как образ другой культуры с ее системой ценностей играет положительную роль для нашего развития.

Вместе с тем целесообразно тонкое сочетание универсалистских и партикуляристских ценностей: нет необходимости избирать что-то одно, это было бы неуместно в нашей ситуации. Такое сочетание исключило бы появление высказанных опасений о возможности потери своей неординарной специфичности при восприятии универсалистских западных ценностей, о представлении Кыргызстана в качестве базы для внедрения массовой западной культуры, что существенно важно для собственного осознания. Здесь вновь поднимается вопрос об историческом значении овладения национальными автостереотипами для более научного и глубокого подхода к возможности осуществления в нашей республике модернизационных процессов. Основной фактор, детерминирующий механизмы восприятия новшеств — тип мышления: в отличие от рационализма, переросшего в универсализм системы ценностей Запада, у кыргызов преобладает созерцательно-интуитивное мышление, выделяющее локальные, т. е. национально-духовные ценности. Для достижения определенного скачка в социокультурной сфере жизнедеятельности необходимо привнести в существующую систему ценностей рационально-прагматический подход, не умаляя при этом значимости традиционных принципов мировидения, это обусловливается фактом глобальности цивилизационных процессов, против которых не в состоянии устоять ни одна национально-социальная система государства. Помимо созерцательности мышления, у кыргызов существует историческая традиция родо-племенных отношений, отражающаяся на культуре, в связи с чем осложняется адаптированность к процессам модернизации, что приводит к убеждению о необходимости определенного преобразования традиционной модели психо-социального гомеостаза; было бы уместно использовать принцип гибкого смещения акцентов в процессе взаимосвязи и взаимовлияния традиционных и инновационных ценностей. Еще одним немаловажным фактором, обеспечивающим успех продвижения вперед, является стабильная социально-политическая обстановка.

Высказанные замечания относительно масштабной депрессивности, заикленности на признании кризиса и одновременно творческой спонтанности нынешнего состояния

нашего общества приводит к глубокому убеждению о необходимости развития внутренних способностей преобразования, которые заложены в каждом целостном социокультурном образовании. Мы пережили период взрыва, т. е. период проявления свободы выбора и возможности созидания нового, который на историю государства, общества приходится раз в десятилетия, а может и столетия и интегрирует в себе противоречия для более тонкого ощущения глубоко затаенного смысла культуротворчества. Социальный взрыв производит встряску общественного сознания, тем самым проверяя его способность к самоосмыслению, выделению источников дальнейшего бытия сквозь социальные конфликты. Подобное порождение общественно-исторической ситуации сопровождается резким ростом информативности, привлекаемой для адекватного самоопределения в мире хаоса и суесть. Следствием социального взрыва является повсеместный кризис общественной системы, усиливающий интерес к другим целостным социокультурным образованиям, следовательно, он ведет к повышению роли диалога типов мышления.

В нашей современной жизни взрыв исчерпал себя, наступил наиболее сложный и противоречивый момент развития, ощущающий свою раздвоенность в единстве прошедшей и наступающей ипостасей общественной структуры, определяющий исходные начала следующей ступени социального развития. Именно в данный момент необходимо разработать механизмы для закрепления зарождающихся элементов нового образования, этим самым мы создаем проекцию будущего развития. Существенной проблемой является осмысление целостности центральноазиатского типа мышления в истории цивилизации, существующего наряду с западным и восточным мышлениями. В течение длительного исторического периода не затрагивалась проблема изучения своеобразия культуры Центральной Азии и ее роли в мировом общественном процессе. Современные тенденции глобальной переориентации возродили интерес к данному региону, для Кыргызстана это имеет существенное значение, поскольку позволяет приобщиться к древнейшим истокам, осознать принадлежность к особому, уникальному типу мышления — внутренне организованному в своей целостности. Всем республикам — представительницам Центральной Азии присуще внутреннее родство духа, истории, культуры, что предопределяет необходимость определения важности экономического, социально-политического, духовно-культурного единства в

различных национальных проявлениях — в этом видится перспектива будущего развития. Единая цель стран Центральной Азии — самоутвердиться на мировой арене, возродить былое значение культуры, осуществить прорыв в своем историческом развитии.

Парадокс XX века заключается в том, что настоятельная потребность в самоопределении личности, нации, общества, государства приводит к глобальной необходимости осознания посредством культуры единства человеческого сознания, обусловливаемого диалогом типов мышления как проявления диалогичности сознания человека, находящего формы своего воплощения в различных культурных системах. В этом отношении свою неоднозначную роль играет принцип открытости национального государства, культурный изоляционизм не способствует расширению взаимосвязей между различными государствами; развивается ориентация на взаимопонимание, где каждое государство ощущает самоценность и несводимость к другим образованиям. Общественные противоречия приводят к тому, что процессы роста национального самосознания и одновременно социально-национальные столкновения объективно выдвигают проблему осмысления сущности предназначенности культуры как духовно-ценностной ориентации человеческой цивилизации.

Национальные культуры образуют единую систему мировой культуры человечества, взаимодействуя друг с другом, однако при этом не снимается вопрос о своеобразии той или иной национальной культуры, напротив, именно специфичность духовной системы нации выступает проявлением многообразия и богатства культурной нити цивилизации. Основополагающие принципы развития культуры преломляются в функционировании конкретной национальной культуры: наиболее значимым в исследовании национально-духовных ценностей является принцип преемственности, фокусирующий единую тенденцию становления и духовно-культурного совершенствования нации. Смыслжизненная определенность преемственности обусловлена способностью в интегрированной форме представить сущностные критерии развития национальной культуры, демонстрирующие целостность и особую индивидуальность, позволяющие создать некий образ культуры. Исходя из такой категориальной обозначенности преемственности, духовная культура кыргызов рассматривается в виде средоточия национально-духовных ценностей, раскрывающих преемственную связь социокультурного раз-

вития нации и одновременно выражающих национальное своеобразие духа, мышления, традиций, художественных творений. Культура кыргызов является одной из ветвей центральноазиатской культуры, следовательно, мы имеем историко-этнологические истоки развившихся культурных традиций, вместе с тем предопределенности кочевым образом жизни не противоречит существование совершенно неповторимой системы духовных ценностей, отражающих сущность и неординарность кыргызского мировосприятия, духовную потенцию нации. Историческое рассмотрение этапов формирования и развития воссоздает общий облик культуры кыргызов, одновременно поднимается значение преемственности как единой нити историко-культурного образования кыргызской нации.

Духовный облик кыргызов складывался в процессе длительного исторического формирования; духовные ценности существовавших ранее родов и племен с течением «большого времени» трансформировались в национальный образ кыргызов, основанный на преемственной связи поколений. Историчность, древность кыргызской культуры демонстрируют исторические тексты, художественные творения прошедших эпох, изучение которых поднимает проблему исторического понимания, и в этом случае исследовательский интерес приводит к понятию диалога. Диалог национальных культур в преломлении одной отдельно взятой национальной культуры выступает как проблема внутреннего диалогического монолога кыргызской культуры: диалога между историко-культурным прошлым и современным состоянием культуры, т. е. диалог в форме понимания, соприкосновения и где-то слияния временных ипостасей в пределах определенной системы национально-духовной целостности. Как известно, нет будущего без прошлого, соответственно национальная культура кыргызов самодетерминирует себя в исторических источниках, воплощающих в себе традиционную культуру мышления и своеобразие национально-духовных ценностей.

Для системного рассмотрения самобытной целостности духовной культуры кыргызов, величия духа и неповторимости национальных ценностей, содержащих момент общечеловеческого, выражающих уровень культуры мышления народа, древность исторического происхождения, целесообразно выделить особые сферы национального сознания, наиболее сконцентрированно являющие специфику культуры и детерминирующие развитие национального самосознания. Такая

необходимость объясняется полифункциональностью сознания: фиксирование многоликих моментов осуществленности сознания позволит уловить то индивидуальное и ценное, что предопределяет становление и дальнейшее совершенствование особой уникальности, в которой просматривается творчески-созидательный дух культуры. В процессе многовекового развития кыргызского народа создавались художественные ценности, отражая историю в эпосах, музыкальном и орнаментальном творчестве, устных преданиях, в результате чего формировались свое восприятие действительности, особенность культуры. В историческом движении от поколения к поколению эта специфика национально-духовной культуры кыргызов обогащалась новыми источниками, отшлифовывалось ее своеобразие, в национальном колорите находили отражение общечеловеческие проблемы бытия. Издревле начавшееся созидание духовного облика кыргызов фиксировалось в неповторимых национальных образах искусства, раскрывающих глубоко историческую летопись жизни народа, увековечивающих высоту кыргызской культуры, нетленное наследие кыргызской нации.

Характеристика мировосприятия кыргызов, его своеобразие, предопределившее сотворение уникальных духовно-художественных ценностей, воплощается в кыргызском образе мира. Правомерность подобного утверждения исходит из многовариантности мироздания, проецирующегося на различные национально-духовные системы, высвечивающие разнообразные грани бытия согласно индивидуальному критерию ценностей. Особую роль в восприятии и отражении того или иного аспекта мира играет склад мышления нации, основывающийся и развивающийся соответственно своеобразия истории, географически-территориальной целостности, понимания природы, социальных взаимосвязей. Все эти моменты обозначают определенный образ мира, в данном случае — кыргызский, который в синтезированном виде представляет внутреннюю определенность и целостность нации, проявляющуюся в способности самосохранения и саморазвития в истории культуры как выделение неповторимых национально-культурных творений-ценностей, языка кыргызов. Свообразная кыргызская художественная логика выражается в произведениях искусства. Духовная культура — феномен человеческого сознания, высвечивающий многообразие цивилизационной преемственности и находящий свое воплощение в современную эпоху развития человечества в различных

национально-духовных системах, каждая из которых интерпретирует мир в его противоречивых тенденциях сквозь призму индивидуального стиля мышления — так рождается и кыргызский образ мира.

Преемственность как единая тенденция развития духовной культуры кыргызской нации соединяет в себе достояния традиционной системы мышления, которая по пути социокультурного трансформирования сохраняет изначальные истоки культурных основ бытия и цивилизационные нормы современной эпохи, в определенной степени привносящие элементы новизны в традиционную культуру, тем самым создается синкретический образ кыргызской культуры, содержащий исконно национальные ценности, преобразованные в соответствии с параметрами необратимых модернизационных процессов и не теряющие от этого особой оригинальности и уникальности. Дух кыргызской культуры преломляется в различных сферах национального сознания, облекаясь в различные формы творческого созидания национально-духовных ценностей. Художественный гений кыргызского народа достигал вершины творческого мышления в разнообразных областях искусства, выражая глубокий психологизм, драматизм, совершенство человеческого сознания. Произведения искусства являются наиболее общезначимым мерилом духовного развития нации, ибо в полной мере воспроизводят глубину и целостность культуры мышления, высоту духа. Наиболее ярким примером взлета творческого мышления кыргызов является, как уже отмечалось, всемирно известный, высоко чтимый как вершина эпического произведения героического и лирико-романтического характера в цикле преданий устного народного творчества кыргызов, эпос «Манас». Как древнегреческие мифы проецируют неповторимость культуры Эллады, как архитектурное своеобразие пагод Китая синтезирует специфику историко-культурного развития, так и великий «Манас» высвечивает уникальность художественного мироощущения кыргызов, красоту и богатство духовного развития, но вместе с тем и социокультурного, исторического развития как пространственно-временного.

Эпическое мышление характерно для кыргызов — потомков древних кочевников, и в этом отношении «Манас» играет ту же роль, что и любой эпос кочевой культуры, он проявляет целостность культуротворческого стиля мышления древних кыргызов, глубокую трагичность кочевого сознания. Эпос

как повествовательное произведение воспроизводит прошедшие этапы истории в субъективных оценках самих творцов, освобождаясь с течением исторического времени от случайных эпизодов и впитывая наиболее значимые ценности прошлых эпох; с этой точки зрения «Манас» представляется сплавом объективно-исторических событий с субъективным изложением, когда субъективные элементы эпоса сплетаются с реальностью в сказаниях манасчи, порождая национально-художественную ценность духовной культуры, не теряющего своего историко-культурного значения на протяжении тысячелетий развития. «Манас» выступает уникальным и наиболее универсальным произведением-источником, дающим сведения о кыргызской культуре в прошлых летоисчислениях, в котором дано целостное представление о духе кыргызской нации: нравственные принципы, глубокие этноисторические традиции, эстетические идеалы, философские размышления о мире и человеке с присущей им созерцательностью и интуитивностью, масштабы разночтения кыргызского языка, развитие народного творчества. При этом необходимо отметить, что эпос «Манас» интересует автора как один из древнейших источников кыргызских духовно-культурных традиций, который в совокупности с импровизированными сказаниями акынов-мудрецов, музыкой национального инструмента — комуза, творениями-достоияниями орнаментального искусства отражает сохранение и существование древних преемственных связей, детерминирующих уровень культуры мышления современных представителей кыргызской нации и закладывающих основы национальной сокровищницы духовно-художественных ценностей для ее представления в истории мировой культуры. Вместе с тем перечисленные ценности, присущие развитию исключительно кыргызской культуры, являются теми элементами духовно-национальной системы, которые обеспечивают востребованность культуры кыргызов со стороны других национальных компонентов единого духовного пространства, благоприятствуя диалогу национальных культур в его духовно-художественном выражении.

Синкретизм художественного мышления эпоса проявляется в моменте нерасчлененности реального и ирреального. «Манас» — это порождение творческого гения народа на основе исторических событий, в котором отражение реальной картины жизни тесно переплетается с необычной фантастикой; исторические события представляются как удивительные мифы. «Манас» — это устная летопись жизни кыргызов,

где исторические события с глубокой древности до XVIII века трансформированы в художественное обобщение, определяющее историко-культурную ценность эпоса. Эпические образы: Манас, Бакай, Каныкей, Ай-Чурек, белый кречет Ак-Шумкар, собака Кумайык, конь Тайбуурул выступают символами кыргызской истории, национальной культуры — и в этом символичность древнего кочевого кыргызского мышления и глубокая восприимчивость природы; воспевание этих культурных символов предполагает момент сопричастности к своим историческим корням, способность осмысления которых означает рост национального самосознания. В эпосе «Манас» кыргызский народ воспевае свой образ жизни, переживаемые чувства и стремления, прикосновение к столь святым истокам сохраняет и постоянно воспитывает историческую и этническую память, обуславливая наследование духа нации и духа культуры. Сама постановка трилогии выражает преемственную связь истории через взаимодействие трех поколений: Манаса, его сына Семетея и внука Сейтека, эта взаимосвязь поколений в почитании предков детерминирует единство вековых традиций, духовно-культурных ценностей всего последующего развития нации, выступая закономерностью преемственности и диалогичности сознания, самосознания кыргызов, ибо человек, приобщившийся к родным истокам, вобравший в себя ценности традиционной духовной культуры, освобождается от пут манкуртизма и способен продолжить национальные традиции, обогатив новыми элементами динамично развивающейся мировой культуры, этим самым диалог культур переносится с внешних границ во внутренний мир нации — в этом отношении сам диалог приобретает более разветвленную систему как диалог внутри самой культуры между прошлым и современным ее состоянием, диалог между данной культурой и другой, который, преобразуясь, привносится во внутренний диалог и получает модернизированное выражение традиционного и современного стилей мышления.

«Манас» как эпос кочевой культуры выявляет еще одну черту кочевого сознания — героическое и одновременно трагическое начало: в эпической трилогии, рассказывающей о многовековой освободительной борьбе кыргызов, заключен художественно передан дух народа-воителя, гордого, непреклонного, свободолюбивого и свободомыслящего, осознающего свою целостность и единство, преклоняющегося перед мудростью, величием и внутренней силой духа. Идея свободы

и независимости в эпосе — стимул к стремлению осуществить мечты, который придает силы в борьбе, укрепляет дух народа — и в этом ее бессмертие. Эта идея жила на протяжении тысячелетий, несмотря на социально-исторические противоречия, она дошла до наших дней — и в этом ее сила. Вместе с героическим пафосом необходимо заметить, что «Манас» — эпос высокого гуманизма, в котором, несмотря на изображение войн, борьбы народа, заложена идея любви к человеку, идея самоценности человека в развитии истории, что позволяет говорить о высокой социальной, воспевающей в национально-духовной форме великие идеи гуманизма. Гармония содержания и художественной формы предопределяют гениальность эпоса.

В эпосе запечатлено традиционное мировоззрение кыргызов, исходя из которого можно судить об уровне развития и специфике культуры; прав Дильтей, говоря, что «подавленная непрерывной сменой впечатлений, превратностями судьбы и силой внешнего мира, душа должна стремиться к внутренней устойчивости, чтобы быть в силах этому противостоять, и... она обращается к более долговечным оценкам жизни и твердо поставленным целям»¹, свидетельство этого — сохранение духа народа, внутренней организованности и целостности, что придает силы для дальнейшего развития. Одним из достоинств эпоса является богатый художественный язык, сохранивший свою первозданность, чистоту, глубину передачи своеобразия мышления, этим объясняется существование разночтений, выражающий многоаспектный характер данного эпического произведения. «Манас» — это древнейшая кыргызская библия, великая и сложная вещь»².

На протяжении столетий «Манас» жил в форме устных преданий, в виде некоего грандиозного песнопения — жил в искусстве особых мастеров — манасчи, наделенных даром поэта, певца и артиста. Его образно-эмоциональное содержание и вся впечатляющая сила неотделимы от пения — от мелодических, ритмических, темповых и др. качеств, — и от мимики и жестов. Это единство самобытной поэзии, музыки и исполнительства достигает такого воздействия, которое нередко рождало у слушателей галлюцинации, с которыми

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 223.

² Айтматов Ч. Манас. Эпос (Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча). — Фрунзе: Кыргызстан, 1979. — Т. 1. — С. 13.

связаны всевозможные легенды о таланте манасчи»¹. Одними из первых таких сказителей были Келдибек Барыбозов, Баллык Кумаров, Тыныбек Джапиев, Чоюке, продолжателями акынского мастерства стали Сагымбай Орозбаков, Саякбай Каралаев, Тоголок Молдо (Байымбет Абдракманов), Молдобасан Мусулманкулов, оставшиеся в памяти поистине уникальными феноменами импровизаторского искусства. «Эпос щедр, потому что высокохудожествен. Оттого и глубины его безмерны. Мудрый, как жизненный опыт, эпос логичен. Но в жилах старого мастера разлит огонь творчества. Он неистовым в нахождении художественных средств, взрывающих трезвую, логическую последовательность сюжета»², — пишет М. Ауэзов. Природный талант манасчи — живое воплощение человеческой и этнической памяти, сохраняющей обширную, многогранную и необъятную историю кыргызского народа в высокохудожественном словесном оформлении, это феномен человеческого сознания, интегрирующий в свободном творчестве преемственные связи человека и бытия, проявляющих безграничность человеческих возможностей и способностей, это ода духовной культуре мышления.

В связи с даром манасчи передавать сказания в музыкально-импровизированном стиле встает проблема исторического понимания прошлой эпохи культуры как диалога между различными временными состояниями одной национально-духовной системы. Для адекватной интерпретации текста необходимо определенное вживание в эпоху происходящих событий для восприятия созданного не с точки зрения стороннего наблюдателя, а с позиции непосредственного участника событий, ибо именно духовное перевоплощение в прошлое национальной истории позволяет более тонко и глубоко ощутить дух эпохи, дух народа и его культуры. Подлинное включение в систему социокультурных традиций предполагает осмысление исторической значимости прошлого, что наиболее органично удается народным сказителям — манасчи, выступающим посредниками поколений в передаче духовного наследия особыми выразительными средствами. Для манасчи пересказ легендарных сказаний о Манасе сопряжен с индивидуальной творческой восприимчивостью,

уникальной способностью пропускать сказанное через внутреннее подсознание, в котором осознание своего «я» сливается с осознанием народа, исторических событий, с перевоплощением в мир эпоса — это явление, открывающее отдельную грань человеческого сознания, представляет интерес для познания сущности человека. Способность манасчи ощутить дух времени, народа, его идеи и стремления, пронести все это сквозь собственное мировосприятие показывает особое внешнее проявление внутреннего духа, специфику мышления кыргызов, выражающуюся в слиянии субъективности миропонимания манасчи и объективности происходивших явлений. Наибольшее духовно-культурное значение акынского мастерства — в способности приобщить к духу истории, вызвать ощущение сопричастности у слушателей к своим историческим корням, предкам; художественно-субъективное изложение акына-манасчи порождает иллюзию объективности, тем самым достигается момент целостности кыргызского образа мира, детерминированного особым складом мышления, индивидуальным критерием в развитии национально-духовных ценностей.

Театральность и сценическое искусство как манера исполнения были присущи манасчи: яркими примерами являются выступления Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева, соединяющие в одном лице акына, певца и артиста, зримо воспроизводящие художественные образы в своеобразной манере описания событий. Драматизм исполнения заключался в гармоничном сочетании динамичных движений-жестов, варьирующейся интонацией, своеобразной мимикой — врожденный артистизм позволял им творить чудеса, захватывая на долгое время внимание зрителей, возбуждая в процессе творческого экстаза воображение слушателей, что со стороны представлялось довольно экзотичным зрелищем — как будто дух древней кыргызской мифопоэтической культуры проникал в души присутствующих и заражал их своим творческим гением, порождая удивительную целостность восприятия. В этом моменте раскрывается значимость истоков культуры, культа предков для кыргызской нации, с которыми диалогизирует современник через посредничество представителей духовно-творческой элиты, сохраняющей специфичность культуры мышления.

Каждый манасчи-импровизатор ведет сказ, исходя из своего индивидуального понимания и восприятия предназна-

¹ Салиев А. Человек входит в мир. — Фрунзе: Кыргызстан, 1983. — С. 90—91.

² Ауэзов М. Эпос: к проблеме единства мира кочевья и оседлости. — Кочевники. Эстетика. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 37.

ценности эпоса, раскрывая эпопею соответственно оригинальности своего мировоззрения. Идея эпоса динамична, соответственно акценты в исполнении могут быть смещены соответственно логике мышления акына; манасчи — особо одаренный человек, воображение которого развито подобно его многогранному искусству. Выступления манасчи выражают особый стиль, присущий кыргызскому устному народному творчеству, отличающийся богатейшим запасом различных выразительных средств и характерной сдержанностью. Главным признаком своеобразного стиля кыргызского народного творчества являются конкретность создаваемых художественных образов и специфичная импровизационность. Во многих случаях процесс восприятия действительности непосредственно совпадает с процессом художественного творчества, однако, переходя от поколения к поколению, произведения, созданные импровизационным путем, очищаются от всего случайного, несущественного, приобретая художественную завершенность.

«Манас» — наиболее яркое, масштабное, цельное произведение, отражающее историю кыргызского народа, его культуру и систему мышления, однако оно не исчерпывает богатства и разнообразия устного народного творчества, представленного в таких эпических творениях, как «Эр-Тоштук», «Жаныл-Мырза», «Олджобай и Кишимжан», «Курманбек», «Кедей-кан», «Эр-Табылды» и др., в которых отражены различные ракурсы взаимоотношений человека и мира; в своем единстве они превозносят мифопоэтическую модель мира кыргызов, явившуюся систематизацией исконно кыргызских принципов бытия в сознании, питающих successive поколения. Дух этих незабвенных преданий передается в качестве непреходящего национально-культурного наследия, воплощающего философствующие этноисторические критерии национального самосознания, особенности структуры мировоззрения, духовные ценности. Понимание и способность пропустить через себя этот нетленный дух кыргызской культуры выступает показателем уровня культуры мышления личности и в целом нации. Без приобщения к существующему яркому в своей самобытности наследию, современник не сможет прочувствовать древность культуры, глубокую историчность социокультурных связей нации.

Художественный гений народа, способного создать великий по уровню и масштабности мышления исторический

эпос, вошедший в сокровищницу мировой духовной культуры как выражение вершины человеческого творческого сознания, являющийся не случайным накоплением сказаний, а систематизированным проявлением своеобразия мышления, мировоззрения кыргызов в емкой эпической форме, имеет свое закономерное продолжение. Широкий эпический фон, в глубине неординарной форме отражающий историческую и духовно-культурную жизнь древнего кыргызского народа на протяжении столетий существования, обширный художественно-поэтический материал свидетельствуют о многовековом развитии эпоса «Манас», сосредотачивающего опыт интенсивной творческой деятельности, мыслей и чувств манасчи разных эпох. Этим может быть объяснена многоплановость и многосложность, которые отличают «Манас» от эпических памятников разных этносов. Народ, сотворивший чудо эпического достояния, не может не иметь продолжения своей художественной духовной культуры в виде литературных, поэтических произведений. Глубинная культуротворческая сила языкового богатства кыргызов нашла отражение в произведениях С. Карачева, К. Баялинова, М. Элебаева, А. Осмонова, А. Токомбаева, У. Абдукаимова, К. Джантошева, Дж. Боконбаева, Т. Уметалиева, Б. Сарногоева, каждый из которых в необыкновенно индивидуальном самовыражении воплотил дух кыргызской национальной культуры, оригинальные моменты особенного стиля мышления. Развитие литературного национального языка означает сохранение и дальнейшее продолжение этнонациональных традиций, историко-культурных преемственных связей, ибо развитость языка определяет уровень культуры мышления, способность самосовершенствования духовных ценностей, представляющих интерес для других наций, предопределяя ориентиры на межкультурные общения. Язык — нетленное достояние народа, глубина и широта освоения которого позволяет создавать исконно национальные и вместе с тем общечеловеческие, общедоступные художественные творения-ценности мировой культуры.

Особо следует отметить роль Чынгыза Айтматова — поистине народного писателя, выразителя духа кыргызской нации и культуры в его высшем проявлении, с чьим именем, наряду с «Манасом» в мире духовной культуры человечества ассоциируется этноним «кыргыз». Само явление Айтматова в кыргызской литературе есть порождение и проявление

закономерности в развитии духовной культуры кыргызов: «Манас» как воплощение кыргызского духа составляет первооснову для последующего совершенствования, с неизбежностью обеспечивающего всплеск в национально-духовном сознании с течением исторического времени, скачок в самосознании, каковым в истории кыргызов явился феномен Айтматова. Этот момент фиксирует соотношение непрерывности и прерывности в структуре преемственных связей как тенденции развития национальной культуры. Преемственность в духовной культуре кыргызской нации обуславливается развитием системы мышления народа, способствующей созиданию национально-художественных ценностей для отображения своеобразия образа мира; одним из проявлений кыргызского образа мира выступают произведения Айтматова, синтезирующие в себе все нюансы пространственного ощущения человека, вневременного понимания исторических явлений, и вместе с тем отражающие абстрактность изложения воспринятого в мире, ибо «художественное произведение дает особые преимущества для исследования... национального восприятия и преобразования мира. Ибо в нем художник — это живая призма, отграненная народной жизнью, — вновь обращается на эту же народную жизнь и космос, в котором она протекает, и строит из этого второй мир. Художественное произведение — национальное устройство мира в удвоении»¹.

Айтматов воплотил в своем феномене силу и масштабы национального сознания, проявив неизмеримую высоту культуры человеческого разума как творения свободы творческого мышления. Он определил новый виток в саморазвертывании духовных ценностей кыргызской нации: без приобщения к исконно народным истокам, каковыми являются различные направления древнекыргызского искусства, и, в особой степени «Манас», без переосмысления своей сопричастности к духу народа, его культуре, без слияния с историей нации, феномен Айтматова не проявился бы с такой силой, выразив в своем творчестве боли и достояния внутреннего кыргызского мироощущения, глубокую народную философию, понятую и воспринятую в мире — в этом факте можно уловить момент внутреннего диалога национальной культуры: современник в облике Айтматова вступает в историко-культурный диалог с

¹ Гачев Г. Д. Национальные образы мира. — М.: Советский писатель, 1988. — С. 53.

«Манасом», порождая обновленный образ традиционной системы мышления, это две духовные ипостаси кыргызского национального сознания, в которых находит свое отражение кыргызский образ мира. Вместе с тем уровень мышления писателя достиг планетарного характера благодаря восприятию ценностей всей мировой духовной культуры цивилизации, способности одновременно с выражением национальной специфики достичь глубины общечеловеческого смысла бытия — в этом сила кыргызского мышления, наталкивающая на культурфилософские размышления о мире и человеке как самоценности этого мира, тем самым феномен Айтматова в художественной форме представляет индивидуальное национальное сознание, находящееся на пороге цивилизационного осознания сути бытия.

О развитии кыргызского языка свидетельствуют древнейшие источники, содержащие этнографические данные о глубокой историчности происхождения кыргызов, художественные ценности, отражающие высоту духовного богатства культуры. Одним из живительных источников преемственных связей духовного наследия кыргызов выступают комузные кюи — синкретичные в своем образовании музыкальные образы о чаяниях народа, о его духовно-психологическом облике; это третий важнейший компонент в представлении специфики национальной культуры. Между устными преданиями и кюями, исполненными на национальном инструменте-комузе, существует взаимосвязь, представляющая единое духовно-культурное выражение сознания, культуры мышления. По мнению знаменитого музыковеда А. Затаевича, кюи составляют «наиболее ценное, значительное и оригинальное, что этот народ может со своей стороны привнести в сокровищницу музыки»¹, здесь «киргизское музыкальное искусство достигает большой высоты и самостоятельности, вне каких-либо сопоставлений и сравнений»². Исполнители кюя — высокопрофессиональные комузчи, сочетающие композиторское и исполнительское мастерство, наряду с манасчи выступающие ревнивыми хранителями народной мудрости, выражающие людские стремления, душевные боли и радости, историю жизни народа — всё это представлено посредника-

¹ Затаевич А. 250 киргизских инструментальных пьес и напевов. — М.: Советский композитор, 1971. — С. 32.

² Там же. — С. 39.

ми в восприятии современника традиционной системы искусства.

Кюи, исполняемые на комузе, носят программный характер, так как воспитывают силу духа, глубину мудрости, величие спокойствия, передаваемые по наследству: «Кокой кести», «Кыргыз кочу», «Сынган бугу», «Ибарат», «Мин кыял», «Саадат какты», «Маш ботой»... — это золотой фонд кыргызской музыкальной культуры, обретший за многие лета своего звучания символический смысл, каждый из перечисленных кюев вызывает в сознании кыргыза ассоциации, связанные с пониманием глубоко заложенного в них смысла. Комузчи в передаче духовного наследия играют роль, подобную манасчи, синтезируя в своем таланте способность донести значение кюев, они полифоничны, объединяя в себе качества акына и комузчи, и пользуются большой славой и любовью в народной среде — Музооке, Карамолдо Орозов, Ибрай Туманов, Атай Огомбаев, Чалагыз... Творческое восприятие проявлений человеческого бытия, осознанно-го акыном-комузчи, рождает незабываемые мелодии-кюи как реализацию скорбных чувств или спокойно-величественных дум народа. Кюи наиболее тонко отражают духовное состояние кыргыза, с непередаваемо яркой силой возбуждая человеческие чувства, выражая приподнятость духа во время тоев (празднеств), и проливая слезы скорби в минуты безысходной тоски: чтобы так удивительно тонко прочувствовать мелодии-кюи надо быть кыргызом, психический склад характера которого формировался на основе духовно-народных элементов культуры, и, в первую очередь, источником духовно-эмоционального обогащения выступали комузные кюи и речитативы «Манаса». Комузное искусство сродни поэзии, недаром манасчи часто передают свои сказания под звуки кюи; в разноликой системе музыкальных кюев есть классические произведения, обеспечивающие основу музыкального творчества. Вместе с тем искусство игры на комузе преемственно: богатый национальный мелодический опыт передается из поколения в поколение, так преемниками знаменитых Атая, Ибрая, Карамолдо явились С. Токтакунова, Ч. Исабаев, Б. Мадазимов и другие комузчи, сохраняющие и совершенствующие комузное искусство, вступая в диалог со своими истоками комузного мастерства, перенося внутреннее осмысление кюя во внешнее проявление игры. Этим самым сохраняются музыкальные традиции, раскрывающие особую грань, специфику системы духовной культуры кыргызов.

Кюи — это не просто какие-то наигрыши, а сложная инструментальная музыка, поднимавшаяся до начала полифонизма и тематического развития, т. е. до тех коренных принципов, на которых основывается классическая музыка¹. Дар акынов просматривается в сочетании музыкального и песенного искусства, основным значением которого является импровизационность; наиболее ярким оформлением силы импровизационного мастерства предстают айтыши — своеобразные состязания акынов, содержащие разночтение и вариативность кыргызского языка. Айтыши Э. Турсуналиева и Т. Абдиева, З. Усенбаева и А. Айталиева продолжают вековые традиции кыргызских акынов, в процессе экспромтно-импровизационного творения воссоздавая целостность миро-восприятия и мироощущения кыргыза-кочевника; когда, как пишет К. Нурланова, «внутренне тонкий и тесный контакт между акыном и слушателями создает целостность восприятия, организует атмосферу вдохновенного сотворчества, в условиях которой вырастает поэтическое бытие действительности, как удвоение самой реальной действительности, в котором устанавливается органическая связь мира кочевника, взятого в ракурсе его привычного существования, и мира поэтического бытия, созданного воображением акына и слушателей»². Айтыши нацелены на художественное «освещение» незримой преемственной связи поколений кыргызов, соединяя в себе временные категории прошлого и будущего через контакт с настоящим — это особое искусство, где воображение достигает своего творческого пика, превращаясь в искусство созерцания, рожденное под влиянием глубоко специфичного стиля кочевого мышления в кыргызской культуре.

Каждая национальная культура, выражающая в своем развитии общечеловеческие проблемы бытия, отражающая смысл единого человеческого сознания и детерминирующая свое единство с другими национально-культурными системами, с необходимостью для самосохранения и саморазвития содержит сугубо национальные ценности, предопределяющие ее неповторимую специфику, ее особый вклад в мировую духовную культуру: такими национально-духовными ценностями для кыргызской нации наряду с произведениями устно-

¹ Салиев А. Человек входит в мир. — Фрунзе: Кыргызстан, 1983. — С. 165.

² Нурланова К. Символика мира в традиционном искусстве казахов. — Кочевники. Эстетика. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 234.

го народного творчества в сказаниях манасчи, музыкальной импровизацией акынов-комузчи являются творения декоративно-прикладного искусства, национальные обычаи как часть специфичной бытовой культуры. Касаясь вопроса о значении прикладного мастерства, в первую очередь хочется выделить глубинное оригинальное своеобразие орнаментального творчества, достояния которого представляют самобытную, удивительно разнообразную культуру, носящую общенародный характер. В своем образовании орнаментальное творчество сопряжено со становлением и воспитанием определенного эстетического вкуса как проекции высшей ипостаси художественного сознания нации, обуславливая зарождение эстетически-оценочного отношения к явлениям окружающей реальности, что выражается в формировании творческих традиций в этом виде искусства, однако, необходимо заметить, что в отличие от всех перечисленных видов духовной культуры, орнаментальное произведение в большей степени отличает приверженность к изначальным природным истокам, которые на уровне подсознания проникают в творения национально-художественного искусства. «Орнамент свидетельствует о совершенном эстетическом чувстве. В нем народ решил одну из задач искусства — проблему своеобразного художественного синтеза, выражающего отношение к вселенному миру, являясь художественно-эстетическим средством оформления своей жизненной среды»¹. Орнамент — художественное наследие, выявляющее народную фантазию — признак творческого подхода к явлениям материального быта включает в себе отражение психического склада характера нации, его отличительные особенности; так, для кыргызского орнаментального искусства характерно проявление монументальности как проекции исторического бытия и духовного благородства: сама природа кыргызской территории обусловила сочетание контрастов, гамму цветов — красного, желтого, оранжевого, синего, черного; гармония цветов и орнамента проста и величественна, строга и впечатляема: «творческие приемы единообразны, обусловлены строгой преемственностью, соблюдением традиционных навыков, передаваемых из поколения в поколение»².

¹ Нурланова К. Символика мира в традиционном искусстве казахов. — Кочевники. Эстетика. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 225.

² Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. — Фрунзе, 1962. — С. 16.

Тысячелетиями создаваемое искусство находит свое преломление в современных направлениях национального творчества — сохраняется принцип построения композиции, отличающийся законченностью художественного замысла. Сохранение единой системы орнаментально-художественного творчества с использованием абстрактных цветов является свидетельством развития сложившегося своеобразного склада мышления, склоняющегося в самовыражении к бытийным основаниям света и тьмы, обостряющим космичность существования, пространственность мироощущения кыргызов. «Национально-самобытные черты духовной культуры кыргызов складывались в процессе многовекового исторического развития. Кыргызская художественная культура как отражение длительной истории развития достигла большой обобщающей и выразительной силы и оригинальности. Она выразила своеобразие национального мироощущения и характера, преломляя в себе явления жизни и истории народа. В ней воплотился народный идеал духовной красоты»¹.

Национальное самосознание проявляется и в осмыслении кыргызских обычаев, отражающих специфику мышления. Система национальных обрядов являет собой тесное переплетение с религиозными представлениями кыргызов, однако, целесообразно отметить отличительную особенность кыргызов среди представителей среднеазиатских мусульман как наименее подверженных влиянию ислама, об этом свидетельствуют и наблюдения многих исследователей географии и истории народов Средней Азии, в частности М. И. Венюкова, Ч. Валиханова, Ю. Скайлер: «все дикокаменные киргизы исповедывают мусульманскую религию или, лучше сказать, называют себя мусульманами, не зная ни догматов веры, ни его треб...»². Подобное утверждение об изначальной нерелигиозности кыргызов восходит к архетипу кыргызского мышления — кочевому сознанию, которое пустило глубокие корни с момента становления кыргызских племен, а впоследствии и кыргызской нации, возможно, это является причиной столь «прохладного» отношения кыргызов к культам веры, они не получили систематизированного оформления в виде одной из ипостасей национального сознания, проявившись в отчужденно-внешней форме обрядовых традиций. Вместе с тем надо осознавать, что все наши национальные

¹ История киргизского искусства. — Фрунзе: Илим, 1971. — С. 401.

² Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. — Алма-Ата, 1961. — Т. 1. — С. 369.

обычаи построены по принципам исламского вероисповедания, поскольку именно эта религия «задержалась» на официально-общественном уровне мировосприятия, и временами, особенно в периоды социальных кризисов, в обществе наблюдается волна «увлечения» религиозными нормами бытия. Культура в преломлении религии породила некоторую преемственность в историческом развитии форм культовых традиций, обрядов, что позволяет восполнить картину духовного формирования нации. Современное состояние духовной культуры общества характеризуется сохранением некоторых религиозных обрядов в форме воспроизведения традиций прошлого как традиций истории; эти традиции и обряды трансформировались из чисто религиозных в неотъемлемый компонент духовно-культурных ценностей. Все эти обрядовые мероприятия сохранились, выполняя роль национальных элементов духовной культуры, выразителя отдельной грани мировоззрения народа, испытывая на себе элемент отрицания. Многие обрядовые традиции получают второе рождение, как возрождение «Нооруза» — празднования Нового года, встречи весны, символизирующей начало новой жизни. Древние обычаи воплощают в себе моральные принципы взаимоотношений в обществе — неизменное уважение к старшим, широкое гостеприимство, сохранение которых выражает историческую и этническую память о предках, позволяет подерживать духовный облик нации. Каждая нация должна знать свою историю, совершенствовать богатство национального языка, духовно-культурные традиции, чтобы влиться в мировую культуру цивилизации, ибо это придает силы для ее развития, а нигилистическое отношение к своим культурным достояниям тормозит этот процесс.

Рассмотренные области проявления духовной культуры кыргызов определяют дух нации, «ничто однажды обретенное ценой духовных усилий целого народа не уходит бесследно с исторической арены»¹; традиции, культурные ценности вмещают в себя колорит национальной жизни, являясь сконцентрированным выражением лучших черт народа — гордости, благородства, глубокой мудрости, сдержанной рассудительности, тонкой души и вместе с тем неимоверной духовной выдержанности, богатейшего творческого мышления; исходя из такой целостной наполненности духовным содержанием,

эти формы национальной культуры не исчезают бесследно, пронося в истории народа огонь преемственности как связующую нить поколений, не дающую померкнуть очагу уникальной духовной культуры кыргызской нации, их роль возрастает с течением исторического времени, они должны быть сохранены и продолжены для увековечивания имени кыргызов.

Историчность духовной культуры кыргызов породила сложную систему глубоких традиций, рассмотренных выше, интегрирующих силу и специфику национально-духовных ценностей, особенность стиля мышления, богатство национального языка, сохраняющих уникальную самобытность, непредсказуемую индивидуальность системы кыргызской национальной культуры. Все эти компоненты единой структуры представляют традиционную модель кыргызской культуры как источника ее современного состояния. Преемственность в развитии духовной культуры кыргызской нации выражается в сохранении традиций как культурного наследия, поскольку традиции есть сгустки истории, причастность к ним выражает отношение человека, поколения, наций к своей жизни, к своей национальной культуре. Традиции — это свидетельство глубокой историчности нашей культуры, так как сохраняют в себе достояние кыргызов, их соблюдение и продолжение обуславливает состояние духовных ценностей. Развитие традиций и кыргызского национального языка детерминирует сохранение и развитие кыргызской культуры в целом. Об этом необходимо помнить в период масштабного процесса переориентации в социальной сфере общественного развития, оказывающей влияние и на духовное возрождение нации. В настоящее время вопрос не стоит о том, чтобы в корне пересмотреть национально-духовные ценности, изменение социального облика не означает духовно-культурного перерождения нации; воспринимая модернизационные явления общественной структуры, нет смысла абсолютно изменять духовную ориентацию личности и нации. Традиционная культура играет существенную роль в осмыслении своей индивидуальности, нельзя принижать ее значимость, ибо «разрыв» связей с собственными истоками, уход от решения проблем национальной культуры обрекают народ на манкуртизм. Духовный облик нации, культуры с неизбежностью трансформируется с течением исторического времени, однако этот процесс всегда должен быть сопряжен с постоянным переосмыслением собственного эмоционально-культурного

¹ Каратаев М. Природа эстетического в казахском героическом эпосе. — Кочевники. Эстетика. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 152.

опыта, без которого никакая нация не в состоянии самоопределить себя в вечно движущемся мире.

Сохранение преемственной нити нации неразделимо с включением ее культуры в единую историко-культурную сокровищницу мировой цивилизации, это содействует сохранению и развитию преемственной связи человечества в представлении единого глобального человеческого сознания. Современное состояние цивилизации провозглашает необходимость культивирования культурфилософских принципов диалогического мышления, рассматривающего человека как квинтэссенцию мира, высшую ценность культуры, которые должны найти свою специфику изложения в развитии культуры мышления каждой нации, в частности — кыргызской.

З а к л ю ч е н и е

Исследование проблем философии культуры позволяет проникнуть в существо преемственности единого личностного сознания, что способствует обозначению своеобразных, глубоко специфичных образов мышления, являющихся основой функционирования национальных видений мира. Сознание как величайший феномен бытия в своем становлении осуществляет себя в культуре — порождении своего гения, тем самым обрекая ее на вечную необходимость выражать свою сущность, и культура предстает в виде воплощенных форм сознания, при этом рождаются такие смыслообразующие понятия, как «судьба», «трагедия» культуры, «цивилизация». Судьбу культуры невозможно предначертать вне зависимости от ее истории, вообще от истории человечества, в соответствии с этим возникает необходимость в выяснении смысла истории; соотношение этих категорий выводит на философию истории, без которой не имеет определенного смысла философия культуры, ибо сколько бы не говорили о духе культуры, его своеобразной трансформации, он теряет свое значение без истории человечества, которая в процессе своего развития и порождает его.

Судьба культуры выражается в трагедии сущности сознания, которая отражается на культурах мышления Запада и Востока, в соответствии с этим духовные культуры Запада и Востока в своем развитии несут бремя трагедии в индивидуальной транскрипции: восточную и западную трагедии культуры можно интерпретировать как проявление различий судьбы в ее историческом значении, и в связи с этим они несут особую духовность, смысложизненность и самоценность культуры.

Традиционные типы мышления восточной и западной культур проецируют индивидуальность критерия ценностей, различие образа мира в сознании, — в этом проявляется целостность каждого типа мышления, претендующего на отражение абсолютного всеединства бытия в своем истолковании, соответственно относительного в своем стремлении. Эта относительность и предполагает необходимость соотнесения определенного типа мышления с другим — не менее уни-

кальным и духовно-творческим, что обуславливает рассмотрение их единства в своей определенности, т. е. диалогичность этих типов мышления определяется единством феномена личностного сознания. Диалогичность сознания в процессе исторического саморазвертывания [обретает статус диалога культур, который проявляется в различных ипостасях: историко-временном, в синтезирующем виде проецирующем преемственную нить истории; культуротворческом, представляющем единые истоки существа культуры в совершенно различных критериях духовного постижения смысла мироздания Западом и Востоком, т. е. как сотворчество уникальных образов мышления; национально-духовном, выражающем событие национальных культур на основе понимания как взаимопонимания.] Культура пронизывает все сферы бытия, превращаясь в доминирующую силу цивилизации, тем самым логика осмысления векового рубежа в истории человечества предвосхищает логику развития истории нового XXI столетия — это логика диалога в личностном, общественно-социальном, этнонациональном и цивилизационном смыслах.

На рубеже веков диалог в культуре означает возрожденный интерес к первоначальным истокам истории, началам бытия для нового обретения своей сущности; обращение к истокам истории позволяет поднять из ее глубин образ Центральной Азии. История дала еще один шанс для воссоздания, обретения себя в эпоху всемирной цивилизации — для осознания этого факта необходимо вспомнить главный принцип кочевого сознания — динамичность идеи пути. Единая цель стран Центральной Азии — самоутвердиться на мировой арене, возродить былое значение этой культуры, осуществить прорыв в историческом развитии.

ЛИТЕРАТУРА

- Бергсон А. Время и свобода воли. — М.: Русская мысль, 1911. — 239 с.
- Бердяев Н. А. Кризис искусства. — М.: Мысль, 1990. — 192 с.
- Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — 174 с.
- Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 607 с.
- Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 281—296.
- Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 497—539.
- Вебер М. Избранное: Образ общества. — М.: Юрист, 1994. — 704 с.
- Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 7—56.
- Вейдле В. Умирание искусства. — Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 268—292.
- Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. — М.: Юрист, 1995. — 687 с.
- Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — СПб: Тип. Безобразова и К. 1902. — Т. 1.
- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. — Л.: Гослитиздат, 1940. — 620 с.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд. ин. лит. 1958. — 133 с.
- Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 608—647.
- Гартман Н. Эстетика. — М.: Изд. ин. лит., 1958. — 692 с.
- Гегель Г. В. Лекции по эстетике. Кн. 3. — М.: Соцэклит, 1958. — Т. 14. — 398 с.
- Гегель Г. В. Работы разных лет в 2-х т. — М.: Мысль, 1972. — Т. 1. — 668 с.
- Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — 452 с.

Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — 703 с.

Гумбольдт В. Язык и философия культуры. — М.: Прогресс, 1985. — 452 с.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 297—330.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Логос. Международный ежегодник по философии культуры. — М.: Мусaget, 1911.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб: Тип. братьев Пантелеевых, 1888. — 557 с.

Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 213—255.

Дэвис Дж. Капитализм и его культура. — М.: Изд. ин. лит., 1940. — 540 с.

Зиммель Г. Избранное // Созерцание жизни. — М.: Юрист, 1996. — Т. 2. — 607 с.

Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 372—398.

Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры. — Логос. Международный ежегодник по философии культуры. — М.: Мусaget, 1911—1912. — Кн. 1.

Зиммель Г. Проблемы философии истории. — М.: Книжное дело, 1898. — 167 с.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. в 6-ти т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 6.

Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти т. — М.: Мысль, 1964. — Т. 3.

Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 104—162.

Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 163—212.

Коллингвуд Р. Д. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — 485 с.

Кондорсэ Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: Соцэкгиз, 1936. — 264 с.

Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 256—280.

Лафарг П. Очерки по истории культуры. — М—Л.: Московский рабочий, 1926. — 239 с.

Леви-Строс К. Печальные тропики. — М.: Мысль, 1984. — 220 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1985. — 522 с.

Лессинг Т. Ницше, Шопенгауэр, Вагнер // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 399—434.

Линперт Ю. История культуры. — Л.: Прибой, 1925. — 261 с.

Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. — Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1989.

Маритен Ж. Ответственность художника. — Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 171—207.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — М.: Политиздат, 1988. — 574 с.

Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы. — Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 352—363.

Морган Ж. Доисторическое человечество. — М—Л.: Гос. изд., 1926. — 315 с.

Наторп П. Культура народа и культура личности. — СПб: Изд. Богдановой, 1912. — 189 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. — Минск: Беларусь, 1992. — 335 с.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Соч. в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — 403 с.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М.: Искусство, 1991. — 586 с.

Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. В 2-х т. — М.: Международный фонд «Культурная инициатива». — Т. 1. Чары Платона. — 1992. — 446 с.

Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. В 2-х т. — М.: Международный фонд «Культурная инициатива». Т. 2: Гегель, Маркс и другие оракулы. — 1992. — 525 с.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — СПб: Образование, 1911. — 196 с.

Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности. — Логос. Международный ежегодник по философии культуры. — М.: Мусaget, 1912. — Кн. 2.

Соловьев В. С. Кризис западной философии. Соч. в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 3—138.

Спиро М. Культура и природное в человеке: Теоретические статьи. — Человек и социокультурная среда. — М.: РАН ИНИОН, 1991. — Вып. 1. — С. 55—103.

Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — 479 с.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991. — 731 с.

Тэйлор Э. Б. Антропология. Введение в изучение человека и цивилизации. — М., Пг.: Мысль, 1924. — 323 с.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии. — Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990.

Фромм Э. Иметь или быть. — М.: Прогресс, 1986. — 238 с.

Хайдеггер М. Искусство и пространство. — Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 95—102.

Хайдеггер М. Вопрос о технике. — Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — 448 с.

Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. В 2-х т. — М.: Искусство, 1983. — Т. 2. — 447 с.

Шпенглер О. Закат Европы. — М.,-Пг., 1923.

Шпенглер О. Пессимизм ли это? — М., 1922.

Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 454—496.

Юнг К. К пониманию психологии архетипа младенца. — Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 119—129.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель. — М.: ИНИОН, 1978. — Вып. 1. — 210 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.

* * *

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. — Фрунзе: Кыргызстан, 1990. — 480 с.

Абульханова-Славская К. А. Диалектика человеческой жизни. — М.: Мысль, 1977. — 224 с.

Айтматов Ч. Т. Вершина древнего киргизского духа. — Манас: Эпос (вариант С. Орозбакова). — Фрунзе: Кыргызстан, 1979. — С. 7—13.

Айтматов Ч. Т. Статьи, диалоги, выступления, интервью. — М.: Изд. АПН, 1988. — 383 с.

Акатаев С. О специфике культуры кочевья. — Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 5—31.

Акмолдоева Ш. Б. Мировоззренческое содержание эпосов киргизского народа. — Фрунзе, 1987. — 127 с.

Аманалиев Б. Из истории философской мысли киргизского народа. — Фрунзе: Изд. АН Кирг. ССР, 1963. — 76 с.

Артановский С. Н. Некоторые проблемы теории культуры. — Л.: ЛГИК, 1977. — 83 с.

Арцишевский Р. А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. — Львов: Вища школа, 1986. — 196 с.

Ауэзов М. Эпос: К проблеме единства мира кочевья и оседлости. — Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. — Алматы: Гылым, 1993. — С. 31—62.

Бартольд В. В. Культура мусульманства. Соч. — М.: Наука, 1966. — Т. 6.

Баткин Л. М. Возрождение истории: Размышления о политике и культуре. — М.: Московский рабочий, 1991. — 301 с.

Батищев Г. С. Диалектика творчества. — М.: Мысль, 1984.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986. — 444 с.

Бахтин как философ. — М.: Наука, 1992. — 256 с.

Бекбоев А., Тогусаков О. А. Мифическое сознание: необходимость и случайность // Из истории социально-философской мысли народов Востока. — Фрунзе: Илим, 1989. — С. 24—41.

Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. — М.: Политиздат, 1991. — 413 с.

Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах Бахтина) // Одиссей. Человек в истории. — М.: Наука, 1989. — С. 21—59.

Боголюбова Е. В. Культура и общество. — М.: МГУ, 1978. — 231 с.

Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. — М.: Наука, 1983. — 286 с.

Бокошев Ж. К проблеме реконструкции предпосылок восточного типа философствования // Из истории социально-философской мысли народов Востока. — Фрунзе: Илим, 1989. — С. 145—151.

Бромлей Ю. В. Очерк теории этноса. — М.: Наука, 1983. — 411 с.

Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Философский альманах. 1991. — М.: Политиздат, 1992. — С. 294—370.

Булатов М. А. Диалектика и творчество. — Киев: Наукова думка, 1984. — 216 с.

Великовский В. И. Культура как полагание смысла // Одиссей. Человек в истории. — М.: Наука, 1989. — С. 17—21.

Взаимодействие культур Востока и Запада. — М.: Наука, 1991. — Вып. 2. — 166 с.

Вопросы этнической истории киргизского народа. — Фрунзе: Илим, 1989. — 143 с.

Время и преемственность в развитии культуры. — Саранск: Изд. Саранского унив., 1991. — 173 с.

Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. — М.: Высшая школа, 1963. — 121 с.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира. — М.: Совет. писатель, 1988. — 448 с.

Гачев Г. Д. Чингиз Айтматов. — Фрунзе: Адабият, 1989. — 483 с.

Григорьева Т. П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. — М.: Наука, 1987. — С. 262—299.

Диалектическая логика: категории сферы сущности и целостности. — Алма-Ата: Наука, 1987. — 544 с.

Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. — М.: Наука, 1977. — 167 с.

Завьялова М. П., Расторгуев В. Н. Единство и преемственность сознания. — Томск: Изд. Томск. унив., 1988. — 205 с.

Затаевич А. В. 250 киргизских инструментальных пьес и напевов. — М.: Сов. композитор, 1971. — 420 с.

Из истории социально-философской мысли народов Востока. — Фрунзе: Илим, 1989. — 152 с.

Ионин Л. Г. Георг Зиммель — социолог. — М.: Наука, 1981. — 128 с.

Исмаилов Ф. Ю. Преемственность в историческом процессе. — Ташкент: ФАН, 1989. — 173 с.

Иссык-Кульский форум. — Фрунзе: Кыргызстан, 1987. — 269 с.

История киргизского искусства. — Фрунзе: Илим, 1971. — 407 с.

Каган М. С. Мир общения (проблема межсубъектных отношений). — М.: Политиздат, 1988. — 315 с.

Касымжанов А. Х., Кельбуганов А. Ж. О культуре мышления. — М.: Политиздат, 1981. — 123 с.

Категории философии и категории культуры. — Киев: Наукова думка, 1983. — 343 с.

Квинтэссенция. Философский альманах, 1991. — М.: Политиздат, 1992. — 400 с.

Киргизский героический эпос «Манас». — М.: Изд. АН СССР, 1961. — 368 с.

Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. — М.: Политиздат, 1984. — 335 с.

Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. — Алматы: Гылым, 1993. — 264 с.

Культура в свете философии. — Тбилиси: Хеловиеба, 1979. — 321 с.

118 с. . Культура и цивилизация. — Саранск: Изд. Саран. унив. 1989. —

Культура, человек и картина мира. — М.: Наука, 1987. — 347 с.

Культурология. XX век: Антология: Кризис искусства. — М.: ИНИОН, 1994. — 198 с.

Культурное наследие: преемственность и перемены. — М.: ИНИОН, 1990. — Вып. 2. — 191 с.

Какеев А. Ч. Философская мысль в Кыргызстане: Поиски и проблемы. — Бишкек, 1995. — 194 с.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис-изд. группа «Прогресс», 1992. — 272 с.

Малахов В. А. Культура и человеческая целостность. — Киев: Наукова думка, 1984. — 118 с.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, 1992. — 415 с.

Манас (киргизский героический эпос). — М.: Наука, 1984. — Кн. 1. — 442 с.

Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. — М.: Мысль, 1983. — 284 с.

Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевничества — Алматы: Социнвест. — М.: Горизонт, 1995. — 320 с.

Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. — Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1989. — 162 с.

Мировая культура: традиции и современность. — М.: Наука, 1991. — 344 с.

Мукашев З. А. Преемственность как момент развития. — Алма-Ата: Казахстан, 1980. — 203 с.

На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М.: Политиздат, 1990. — 528 с.

Новая литература по культурологии. Дайджест 1. — М.: ИНИОН, 1995. — 261 с.

Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — 448 с.

Общество и культура: проблема множественности культур. — М.: ФО СССР, 1988. — Ч. II. — 138 с.

Одиссей. Человек в истории. — М.: Наука, 1989. — 198 с.

Парахонский Б. А. Стиль мышления: философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания. — Киев: Наукова думка, 1982. — 119 с.

Пигалев А. И. Философский нигилизм и кризис культуры. — Саратов: Изд. Саратов. унив., 1991. — 149 с.

Понятие судьбы в контексте разных культур. — М.: Наука, 1994. — 320 с.

Проблема сознания в современной западной философии. — М.: Наука, 1989. — 252 с.

Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988.

Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. — М.: Наука, 1976. — 198 с.

Сагадеев А. В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. — М.: Наука, 1983. — С. 11—41.

Салиев А. Мышление как система. — Фрунзе: Кыргызстан, 1974. — 246 с.

Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — 366 с.

Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. — М.: Политиздат, 1991. — 432 с.

Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992. — 543 с.

Судьба искусства и культуры в западно-европейской мысли XX века. — М.: ИНИОН, 1979. — Вып. 1. — 274 с.

Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990.

Традиция в истории культуры. — М.: Наука, 1978. — 279 с.

Урбанаева И. С., Морохоева З. П. О специфике духовной культуры Востока: критика некоторых стереотипов буржуазного востоковедения // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. — Улан-Удэ: АН СССР, 1989. — С. 55—68.

Урманбетова Ж. К. Развитие национальной культуры и проблемы цивилизации. — Бишкек: Калем, 1995. — 92 с.

Урманбетова Ж. К. Развитие культуры Центральной Азии в контексте современной цивилизации // Сборник статей по итогам семинаров по философии, 1995 г. — Бишкек: Фонд «Сорос-Кыргызстан», 1996. — Вып. 1. — С. 63—76.

Философия и история культуры. — М.: Наука, 1985. — 319 с.

Философия и ее место в культуре. — Новосибирск: Наука, 1990. — 241 с.

Философия истории: диалог культур. — М.: ФО СССР, 1989. — 183 с.

Философское наследие народов Востока и современность. — М.: Наука, 1983. — 247 с.

Философия: прошлое, настоящее и будущее. — Фрунзе: Илим, 1989. — 209.

Цивилизация на перепутье. — М.: РАН, 1992. — 81 с.

Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. — Тбилиси: Мецниереба, 1984. — 171 с.

Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. — М.: Наука, 1989.

Человек и социокультурная среда. — М.: ИНИОН, 1991. — Вып. 1. — 261 с.

Человек: философские аспекты сознания и деятельности. — Минск: Наука и техника, 1989. — 207 с.

Шевырнова А. А. Преемственность поколений в поступательном развитии общества. — Красноярск: Изд. Красноярского ун-ва, 1983. — 110 с.

Шинкарук В. И. Человек и мир человека. — Киев: Наукова думка, 1977. — 342 с.

* * *

Баткин Л. М. Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. — 1986. — № 12. — С. 104—115.

Библер В. С. Культура. Диалог культур // Вопросы философии. — 1989. — № 6. — С. 31—42.

Бромлей Ю. В. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. — 1988. — № 7. — С. 16—28.

Дамениа О. Н. Культура и ее национальные формы // Вопросы философии. — 1981. — № 6. — С. 111—118.

Зотов А. Ф. Мировоззрение на рубеже тысячелетий // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 13—16.

Куницын Г. И. Самоопределение наций — история вопроса и современность // Вопросы философии. — 1989. — № 5. — С. 66—87.

Кутлуни А. Г., Малышев М. А. Эстетизм как способ понимания жизни в философии Ницше // Философские науки. — 1990. — № 9. — С. 67—77.

Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское призвание // Вопросы философии. — 1988. — № 8. — С. 37—48.

Рикер Г. Человек как предмет философии // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 41—50.

Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. — 1987. — № 6. — С. 132—138.

Сулейменов О. О. Народная культура — летопись мира // Вопросы философии. — 1988. — № 8. — С. 106—111.

Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 35—40.

Burt E. A. Problems in Harmonizing East and West // Essays in East West Philosophy. — Handlun, 1951. — P. 97—117.

Burtt E. A. Basic Problem in the Quest for Understanding between East and West // Philosophy East and West. — 1957. — Vol. 7 N. 12.

Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 3. — Berlin, 1929. — P. 108—121.

Commemorations. The politics of national identity / Edited by John R. Gills. Drinston Univ. Press. Princeton, New Gersey, 1994. — 290 p.

Geertz C. Ritual and social change. Jaranese clample // Amer. Anthropologist. — Wash. 1951. — N. 6. — P. 991—1012.

Hsu F. L. K. The self in cross cultural perspective // Culture and self. Asian Western perspectives. — N. Y-L., 1985 — 45 p.

Keesing K. Theories of culture // Annu rev. of anthropology. — Palto-Alto, 1974. — Vol. 3. — P. 73—93.

Levi-Strauss C. Race et culture. Le regard clagne — Paris, 1971.

Marcel G. Le declin de la sagesse. — Paris, 1954. — 345 p.

Maurice. Haldwashes. The Collective Memory. Harper Colophon books. Harper and Row Publisher N 4. Cambridge, Hagerstown, Philadelphia, San Phrancisco, London, Mexico City, San Paulo, Sydney, 1980. — 186 p.

Nasr S. H. The Meaning and Role of Philosophy in Isiam // Studia islamica. — Paris, 1973. — N. 37.

Piaget J. Piagets theory // Carmichael's manual of child psychology / Ed by Mussen. — P. NY, 1970. — P. 803—832.

Spiro M. Culture and human nature: The theoretical papers of Melford Sriro / Ed by Kilborne and Laugness. — Chicago: L: Univ. of Chicago press, 1987. — 310 p.

Raju R. T. Introduction to Comparative Philosophy. — Lincoln, 1962. Vol. 5.

Toynbee A. I. Civilization on Trial. — New York: Oxford Univ. Press, 1948. — 263 p.

Toynbee A. I. The Western Qvestionin Greece and Turkey // A Stady in the Contact of Civilizations. London etc.: Constable and Company. Lth. 1922. — 420 p.

Toynbee A. I. A. Stady of History 2. ed. London. etc.: Oxford Univ. Press., 1948. — Vol. 1—6.

Gosselin G. L'anthropologie et les antinomies de L'egalite des cultures // Ethnologie fr. — P., 1992. — T. 40, N. 4. — P. 404—408.

Husserle E. Die Krisis des europaischen Menschentums und die Philosophie // Gesammelte Werke. — Haag, 1954. — Bd. 6. — SS. 314—348.

Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. — Zurich: Artemis. — Verl., 1949. — 360 s.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Культура как философская проблема	5
1. Принципы философского исследования культуры	5
2. Культура в проекции философии истории	28
Глава II. Культура Центральной Азии в диалоге Запада и Востока	46
1. Образы мышления Запада и Востока	46
2. Культура Центральной Азии: особенности развития	66
Глава III. Национальная культура кыргызов в контексте цивилизации	87
1. Проблема диалога национальных культур	87
2. Кыргызстан: социокультурная реальность	118
Заключение	163
Литература	165

Жылдыз Карыбаевна Урманбетова

КУЛЬТУРА КЫРГЫЗОВ В ПРОЕКЦИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Редактор издательства *Р. Д. Мукамбетова*
Технический редактор *Э. К. Гаврина*

Подписано к печати 10.04.97. Формат 60×84¹/₁₆. Высокая печать.
Литературная гарнитура. Объем 11,0 п. л., 10,8 уч.-изд. л.
Тираж 500 экз. Заказ 37.

Издательство «Илим»
720071, Бишкек, проспект Чуй, 265 а

Типография НАН Кыргызской Республики
720001, Бишкек, ул. Пушкина, 144