

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КЫРГЫЗСКО-ТУРЕЦКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «МАНАС»**

Диссертационный совет Д 09.16.534

На правах рукописи

УДК 130.2 (575.2) (043.3)

Осмонова Нургул Израйловна

**ФЕНОМЕН СИМВОЛИЧЕСКОГО
И СПОСОБЫ ЕГО ТРАНСЛЯЦИИ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

**Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук**

Бишкек – 2017

Диссертационная работа выполнена на кафедре философии науки Кыргызско-Российского Славянского университета им. Б. Ельцина

Научный консультант:	доктор философских наук, профессор Какеев Аскар Чукутаевич
Официальные оппоненты:	доктор философских наук, профессор Аскаров Тендик Аскарлович доктор философских наук, и. о. профессора Ботоканова Гульнара Топчувна доктор философских наук, доцент Исаков Кубанычбек Абдыкадырович
Ведущая организация:	кафедра философии и социально-гуманитарных наук Кыргызского государственного университета строительства, транспорта и архитектуры им. Н. Исанова 720020, Кыргызская Республика, г. Бишкек, ул. Малдыбаева, 34 б

Защита диссертации состоится « » 2017 г. на заседании Диссертационного совета Д 09.16.534 по защите докторских (кандидатских) диссертаций по философским наукам и кандидатских диссертаций по культурологии при Институте философии и политико-правовых исследований НАН КР, Бишкекском гуманитарном университете им. К. Карасаева и Кыргызско-Турецком университете «Манас» по адресу: 720071, г. Бишкек, пр. Чуй, 265 а.

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке Национальной академии наук Кыргызской Республики по адресу: 720071, г. Бишкек, пр. Чуй, 265 а.

Автореферат разослан « » 2017 г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета,
кандидат философских наук
с. и. к.



Акматова Н. С.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Сегодня, в условиях глобальных этнокультурных процессов и поисков преодоления мировоззренческого, духовного, техногенного и экологического кризиса, изучение феномена традиционной культуры, философское осмысление традиционных оснований, особенностей их функционирования, а также универсального символического смысла, скрытого в них, вот уже более двух десятков лет вызывает неослабляющийся интерес у представителей социогуманитарных наук Кыргызстана. Притягательность данных проблем обусловлена происходящими процессами трансформации общества и социокультурными преобразованиями, затронувшими не только все структуры социального бытия, но и традиционные мировоззренческие установки, систему ценностей, менталитет кыргызов, их этническое сознание и самосознание. Истоки социокультурных преобразований, порождающих поиск новых мировоззренческих ориентиров, стратегий общественного развития, уходят своими корнями в относительно недалекое прошлое нашей истории – в начало XX века, характеризующееся крутыми переменами в жизни кыргызского народа, связанными с распадом ее традиционных основ и утратой сущностно-бытийного содержания номадического миропорядка и связанных с ним ценностей.

Второй крутой поворот в истории нашего народа связан с отказом от идеологем советской эпохи в постперестроечное время и приобщением к глобализационным процессам современной цивилизации. В целом, это время тотальной деконструкции эпохи, когда в духовном эпицентре нового цивилизационного перехода старые ценности утрачены, а новые еще не приобретены, и в этой связи образовался мировоззренческий вакуум, который может быть заполнен лишь с обретением новых смыслов, ценностных ориентиров и символов. Двукратное на протяжении жизни двух поколений отбрасывание привычных мировоззренческих установок, переоценка системы ценностей и двукратная ломка структур социального бытия поставили под угрозу этническую и социальную идентификацию кыргызского народа. Именно в такие переходные периоды общества – эпохи перемен, когда распадается связь времен, поколений, традиций, – возрастает значимость осмысления взаимоотношений в триаде «человек – культура – символ». В этой связи непреходящую актуальность приобретает постижение феномена символического содержания культуры и способов его трансляции, поскольку через призму обращения к символам – как устойчивым элементам культурного континуума – этносы определяют свое место в мире, стремятся найти смысл своего существования, выбрать направление и условия своего развития. Культура в данном контексте предстает как символическая сфера, а символическая реальность – как глубинное духовное содержание культуры, как универсальный способ объяснения духовной

действительности, раскрыв которую, мы сможем осмыслить природу человека и его место в мире.

В этой связи важную роль в системе современных социально-гуманитарных наук выполняет новое направление социальной философии – этнофилософия, предметом которой является осмысление этнической картины мира, условий существования, механизмов воспроизводства и способов трансляции системы взглядов и представлений, ценностей и идеалов, символов и архетипов, традиций и ритуалов как системного целого. Для этнофилософии кыргызов непреходящую эвристическую и социокультурную ценность приобрело обращение к самым глубоким коренным парадигмам мышления, духовным истокам, традиционным основаниям социального переустройства, в которых содержатся универсальные символические смыслы, способствующие преодолению кризиса современной культуры. Данная проблема всё настоятельнее требует философского осмысления для выработки определенных национальных ценностей, символов, для возрождения традиций, языка, истории в контексте новых форм изменяющейся культуры и трансформирующегося мировоззрения современного глобализирующегося общества. Поскольку, не изучив и не поняв глубокий многослойный культурный смысл символов и архетипов прошлого, являющихся выражением универсального набора ценностей и ключом к пониманию многих социокультурных процессов, а также способов их трансляции, невозможно осмыслить проблемы современной цивилизации и найти пути их решения.

Связь темы диссертации с крупными научными программами, основными научно-исследовательскими работами, проводимыми научными учреждениями. Тема диссертации входит в отраслевую научную программу Национальной академии наук Кыргызской Республики, в тематический план Института философии и политико-правовых исследований НАН КР и в приоритетное научное направление Кыргызско-Российского Славянского университета на 2014–2018 гг. «История и культурное развитие, возрождение духовности в Кыргызстане».

Объектом исследования является традиционная культура кыргызов как непрерывно воспроизводящаяся система закодированных символов, **предметом** – проявление сущности символического и способы его трансляции через ритуально-обрядовые, ритуально-языковые практики, вещественно-предметные, устно-фольклорные и знаково-символические формы в сакральной (священной), профанной (повседневной) и духовной жизни традиционного человека.

Цель и задачи исследования. Цель диссертационной работы заключается в раскрытии сущности символического и способов его трансляции в традиционной культуре кыргызов как системного целого. Для достижения указанной цели потребовалась постановка и решение ряда исследовательских задач:

– проанализировать основные подходы и методологии исследования современных социогуманитарных наук в понимании феномена традиционной культуры и специфики традиции как универсального способа и механизма трансляции, являющегося и условием бытия традиционной культуры, и ее воплощением, и способом обеспечения ее преемственности;

– через призму субстанционального и функционального подходов выявить специфику традиционной культуры кыргызов как системного целого и раскрыть условия, способы трансляции и функционирования традиционного бытия;

– раскрыть символическую природу традиционной культуры как сущностной (онтологической) основы традиционного бытия; обосновать пространство символической реальности как неотъемлемого духовного и социального бытия традиционного человека и на основе проведенного анализа ввести понятие «символический мир» и выявить его содержание;

– проанализировать разработку проблемы символа и мифа в классической философской традиции и концепции философского символизма;

– проанализировать и сопоставить психоаналитическую концепцию К. Г. Юнга и концепцию традиционализма М. Элиаде в исследовании сущности символа и природы проявления символического в мифе и архетипе;

– проанализировать структуралистскую и структурно-семиотическую концепции и методологии изучения символа и символического мышления;

– раскрыть сущность и социокультурное значение ритуала как символической формы коллективного поведения и способа трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов;

– рассмотреть и выявить ритуально-символические основы традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа трансляции социокультурного опыта;

– раскрыть символическое и функциональное бытие вещи и рассмотреть вещь как символ и способ трансляции культурных смыслов в традиционной культуре кыргызов;

– на основе анализа ритуально-языковой практики кыргызов показать внутренний смысл, социокультурное и аксиологическое значение имени как мифа и символа человека традиционной культуры;

– раскрыть социокультурное значение слова как символа и способа хранения и трансляции сакральной информации в ритуально-языковой практике кыргызов;

– выявить мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста в традиционной культуре кыргызов.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые традиционная культура кыргызов рассматривается как непрерывно воспроизводящаяся система закодированных символов, а символическое – как

имманентно присущий способ самовыражения и феномен проявления данной культуры;

впервые проявление сущности символического и способы его трансляции через ритуально-обрядовые, ритуально-языковые практики, вещественно-предметные, устно-фольклорные и знаково-символические формы в сакральной, профанной и духовной жизни традиционного человека становятся предметом социально-философского исследования;

через призму субстанционального и функционального подходов впервые выявлена специфика традиционной культуры кыргызов как системного целого и предложено определение традиционной культуры кыргызов;

на основе философской рефлексии введено понятие «символический мир» и раскрыто его содержание;

проанализированы классические и современные теоретико-методологические подходы и концепции в исследовании природы символа и проявлений сущности символического в мифе, ритуале, архетипе, коллективной памяти;

показана сущность и определено значение ритуала как символической формы поведения и трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов и как смыслообразующего основания в разграничении сакральной и профанной жизни традиционного человека;

раскрыта ритуально-символическая природа традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа трансляции социокультурного опыта;

на основе структурно-семиотического подхода выявлено символическое и функциональное бытие и семиотический статус вещи как символа (культурного знака) и способа трансляции культурных смыслов в традиционной культуре кыргызов;

через призму концепции философского символизма и на основе ритуально-языковой практики выявлен внутренний смысл, социокультурное и аксиологическое значение имени как мифа и символа человека традиционной культуры кыргызов;

слово рассмотрено как символ и способ хранения и трансляции сакральной информации в ритуально-языковой практике кыргызов, раскрыто его магическое, перформативное и социальное значение;

на основе изучения общетеоретических аспектов феномена искусства сказителей раскрыты мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста в традиционной культуре кыргызов.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что постановка и разработка обозначенных проблем вносит существенный вклад в изучение этнофилософии кыргызов. Основные теоретические положения могут быть использованы в изучении феномена традиционной культуры,

этноэкологических, этносоциальных и этнокультурных традиций, ритуально-обрядового комплекса, материальной и духовной культуры кыргызов. Также они могут стать одним из теоретических средств социально-философского осмысления традиционных оснований, особенностей их функционирования и обоснования самобытности традиционного бытия и мировосприятия кочевников как способа этнической идентификации в условиях всеобщей унификации и глобализации.

Практическая значимость исследования состоит в том, что материалы и результаты диссертационной работы могут быть использованы в вузовской практике при разработке учебных курсов по этнофилософии кыргызов, истории кыргызской философии, социальной философии, культурологии, эстетики и этики, а также при разработке лекций и спецкурсов по изучению традиционной культуры кыргызов и ее символической природы и в целом при изучении и мониторинге проблем духовного, социального бытия и культурного наследия кыргызского народа.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Традиционная культура кыргызов – исторически и экологически обусловленное естественное состояние кочевого социума, для которого характерно синкретическое мировоззрение и стремление к воспроизводству, сохранению и трансляции своего духовного коллективного опыта и культурного своеобразия как воплощения идеального образца последующим поколениям. Передача из поколения в поколение выработанных веками основополагающих жизненных смыслов и культурных символов, духовных ценностей и архетипов коллективной памяти, этических норм и паттернов поведения, народных знаний и эколого-значимых идей традиционной культуры кыргызов осуществляется через ритуально-обрядовые, ритуально-языковые практики, вещественно-предметные, устно-фольклорные и знаково-символические формы.

2. Характерной особенностью традиционной культуры кыргызов, основополагающим условием и способом функционирования данной социальной системы выступает родоплеменная организация, служившая формой не только этнической, но одновременно и экологической, социальной и культурной идентификации. Последние, в своем органическом единстве образуя этноэкологическую, этносоциальную, этнокультурную традиции, составляют основу природного, социального и культурного бытия традиционного общества. Коллектив (родоплеменная организация) и коллективная личность как воплощение нормативно-ценностных установок коллективного бытия кочевого социума являются носителями традиции.

3. Символическое как имманентно присущий способ самовыражения и феномен проявления традиционной культуры выступает не только и не столько как вторичное выражение и отображение духовного, социального и культурного бытия традиционного бытия, сколько как относительно

самостоятельная реальность. «Символический мир» – это естественное жизненное пространство и единый духовный Космос человека традиционной культуры, для которого главной целью и смыслом существования в этом мире является постижение тайны Вселенной и собственного бытия. Символический мир, будучи важным фактором его жизни, экзистенциальной составляющей его существования в конструировании духовной и социальной реальности, формируется посредством закрепления, сохранения и непрерывной трансляции из поколения в поколение духовного опыта, сакральных знаний, архетипов коллективной памяти, законов предков в символах, мифах, ритуалах, празднествах и фольклоре.

4. Сущность символа и символического заключается в том, что они как способ доступа к действительности, процесс и результат духовной деятельности человека опосредуют связь человека и мира, идеальное и реальное, понятийное и чувственное, возможное и действительное. Символ как способ трансляции ценностных смыслов выступает не столько как средство смыслоориентации традиционного человека и посредник между сакральным и профанным мирами, сколько способом установления гармонии между ними, а также поддержания космического и социального порядка в традиционном обществе.

5. Традиционная культура насковзь символична и представляет собой непрерывно воспроизводящуюся систему символов, а символ как архаичная, универсальная, свернутая (сгущенная), эмоционально и информационно насыщенная форма синкретического (традиционного) мировоззрения выступает важнейшим способом трансляции содержания коллективной памяти. Природа и сущность символа как механизма коллективной памяти и существенной части коммуникативного пространства культуры и трансляции ее смыслов и ценностей от поколения к поколению проявляется в его амбивалентности – устойчивости и изменчивости.

6. Выражение сущности символического и специфика его трансляции наиболее полно проявляются в ритуале как символической форме коллективного поведения и способа трансляции коллективных ценностей, представляющем собой универсальный способ объединения членов родовой группы для совершения ритуального действия по созданию необходимых условий для обеспечения стабильности и устойчивости его социальной структуры. Все ритуалы традиционной культуры кыргызов как смыслообразующие основания в разграничении сакральной и профанной жизни традиционного человека направлены на сохранение, продление и постоянное возобновление жизни родовой группы, на приобщение к сакральному и социальному опыту предков.

7. Сущность и природу празднеств, соотносенных с сакральной сферой жизни традиционного общества, составляют ритуалы и символы как специфические способы аккумуляции и трансляции социально значимой информации в коллективной памяти и как механизмы социальной

и этнокультурной идентификации. Структурная целостность и жизнеспособность родоплеменной организации кочевого общества обеспечивается посредством проведения празднеств как сакрального и массового ритуально-символического события, выражающего форму обновления и утверждения коллективных ценностей, приобщающего к традициям, сакральному и социальному опыту предков, их идеалам и ценностям. Празднество является эффективным средством реализации процесса социализации, консолидации и солидаризации каждого члена родового общества с коллективом. Сакральный смысл традиционной праздничной культуры кыргызов выражается в праздничном ритуале *аш*, который, пребывая на стыке жизни и смерти, демонстрируя взаимодействие между двумя уровнями бытия – профанным и сакральным, вырабатывает особую культуру экзистенциально-смысловой, ритуально-символической, ритуально-игровой коммуникации по поводу высших ценностей человеческого существования.

8. В традиционной культуре кыргызов вещь как символ (культурный знак) выступает не только носителем культурной памяти, но и хранителем и транслятором культурных смыслов, тем самым способствуя сохранению этнической самобытности и идентичности. Символическое и функциональное бытие предметов быта, вещей кочевника проявляется преимущественно в ритуально-обрядовой практике как основополагающем способе регуляции поведения родового коллектива, его социального порядка и направлено на единение и укрепление межродовых, внутривидовых и патриархально-семейных связей, на достижение коллективного благосостояния.

9. Имя как миф и символ в традиционной культуре кыргызов является социокодом, аккумулирующим в себе роль хранилища коллективной памяти и способа трансляции культуры, который проявляется в системе ритуально-языковых практик, последовательно воплощающих символические формы поведения. Так, имя Манас как социокод, включенный в коллективную культурно-языковую память кыргызов, и как индивидуальный и сакральный миф, символизирующий его духовное строение, онтологическую сущность и героическую судьбу, воплощает в себе его социальную роль, социально-поведенческую и этнокультурную информацию.

10. Слово как символ в ритуально-языковой практике кыргызов и как основное средство хранения и передачи сакральной информации, закреплённой в устной коллективной памяти, имеет социальное, перформативное (слово = дело) и магическое (вербальная магия) значения. В ритуально-языковой традиции кыргызов *бата* (выражение благопожелания) и *каргыш* (произнесение проклятий), выполняя социально-нормативную и коммуникативную функции и магическую цель воздействия на действительность, несут в себе огромную ценностно-смысловую и символическую нагрузку.

11. Традиционная культура кыргызов представляет собой знаково-символическую систему, ориентированную на непрерывное воспроизведе-

ние и транслирование устных текстов, раз и навсегда данных в коллективной памяти. Из всех жанров устного народного творчества именно эпическая традиция как архаическая форма устной памяти достигла высокой степени развития и обеспечивает семиотическую целостность традиционной культуры кыргызов через устную передачу всех духовных знаний, норм личного и социального поведения из поколения в поколение.

12. Эпос «Манас» как коллективное творение кочевого сознания, закодированное сообщение, отправленное нашими предками своим потомкам, является сакральным текстом, выполняющим функции генератора смыслов и конденсатора культурной памяти, а сказители-манасчи выступают трансляторами глубинных смыслов и архетипов, хранителями традиций и исполнителями «внушенного свыше». Истоки сказительского искусства манасчи как мистического феномена восходят к мифоритуальной практике шаманизма и глубинным основам, архаическим пластам коллективного бессознательного.

Личный вклад соискателя. В диссертацию включены результаты исследований автора в рамках регионального проекта с международным участием «Тенгрианство как фактор формирования культурной идентичности в Центральной Азии», организованного посольством Франции в Казахстане и французским Институтом исследований Центральной Азии (Алматы, 2005 г.). В диссертации также отражены результаты исследований автора в рамках трехлетнего международного проекта «Экологическая этика в преподавании социальных и гуманитарных дисциплин» (Москва, 2007–2009 гг.), в ходе которого исследована этноэкологическая традиция кыргызов, издано учебное пособие «Этика» для студентов по специальности «философия» под грифом МОиН КР. Основные сформулированные научные положения и выводы являются результатом личных исследований соискателя в изучении феномена символического и способов его трансляции в традиционной культуре кыргызов.

Апробация результатов диссертации. Основные теоретические положения диссертации, ее выводы опубликованы в республиканских, казахстанских, российских журналах и представлены в виде выступлений и докладов на российских философских конгрессах «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 2005), «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009), «Философия. Толерантность. Глобализация: Восток и Запад – диалог мировоззрений» (Уфа, 2015) и на II международном конгрессе «Место и роль тюркской цивилизации среди цивилизаций мира» (Бишкек, 2004), международном конгрессе «Перспективы развития стран Центральной Азии в XXI веке» (Бишкек, 2015), а также на круглых столах «Вызовы современности и философия», посвященных Дню философии ЮНЕСКО (Бишкек, КРСУ, 2005–2010, 2013–2016), на международных научно-практических конференциях: «Общечеловеческое и национальное

в философии» (Бишкек, КРСУ, 2003–2010), «XXI век: На пути к единому человечеству?» (Москва, 2003), «Этнические процессы и современность» (Бишкек, 2003), «Эпическое наследие: пути возрождения и сохранения» (Бишкек, 2007), «Философия, религия и культура стран Востока» (Санкт-Петербург, 2008), «Наука XXI века: новый подход» (Бишкек, 2014), «Актуальные проблемы становления и развития этнофилософии» (Чебоксары, 2014), «Традиционные общества: неизвестное прошлое» (Челябинск, 2015, 2016, 2017), «Современные философские парадигмы: соотношение традиционных и инновационных подходов» (Прага, 2015) и др. Ряд теоретических и практических положений диссертации использовался при чтении лекций по философии, истории философской и общественно-политической мысли Кыргызстана, эстетике, этике, философии культуры, истории и теории мировой культуры в Кыргызско-Российском Славянском университете.

Полнота отражения результатов диссертации в публикациях. Основные результаты и теоретические положения диссертации получили освещение в двух монографиях (общим объемом 31,45 п. л.), одном учебном пособии (14,75 п. л.), 32 статьях в научных журналах (общим объемом 16,3 п. л.).

Структура и объем диссертации. Диссертационная работа общим объемом 355 страниц соответствует цели и задачам исследования и состоит из введения, четырех глав, включающих 12 параграфов, заключения и списка использованной литературы, насчитывающего 591 наименование.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обоснована актуальность избранной темы, ее связь с научными программами и исследовательской деятельностью научных учреждений, определены объект и предмет, цели и задачи работы, раскрыты научная новизна исследования, теоретическая и практическая значимость полученных результатов, сформулированы положения, выносимые на защиту, указан личный вклад соискателя, описаны апробация и полнота отражения результатов исследования в публикациях, а также структура и объем исследования.

В **первой главе «Теоретико-методологические основания изучения традиционной культуры и ее символической природы»**, состоящей из трех параграфов, проведен анализ основных подходов и методологий исследования традиционной культуры; на основе субстанционального и функционального подходов выявлена специфика и особенности функционирования традиционной культуры кыргызов как целостной системы; раскрыта символическая природа традиционной культуры как сущностной (онтологической) основы традиционного бытия.

В первом параграфе «*Традиционная культура: современные подходы и методологии исследования*» в обобщающем виде проведен анализ основных подходов и методологий изучения традиционной культуры, которые составляют теоретическую основу исследований практически всех современных социогуманитарных наук.

При исследовании традиционной культуры в гуманитарных науках широко используется реконструктивная методология, задача которой состоит в воспроизводстве тех или иных культурно-исторических фактов, воссоздании структурных характеристик на основе сбора максимального количества данных о ранее существовавшем или частично разрушенном культурно-историческом объекте. Попытки реконструкции традиционного мировосприятия древних народов, их духовного, социального и вещного мира на основе археологических, этнографических, лингвистических, культурологических материалов осуществлялись такими исследователями, как Е. В. Антонова, И. П. Вейнберг, Г. Н. Грачева, А. Я. Гуревич, Н. Л. Жуковская, В. Б. Иорданский, И. С. Клочков, Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова, Д. С. Раевский¹, работы которых стали классическими трудами, позволяющими изучать универсальную природу и закономерности системы взглядов на мир древних (традиционных) культур.

Впервые в нашей отечественной науке попытка философско-культурологической реконструкции древнекыргызской модели мира на основе эпоса «Манас» была осуществлена Ш. Б. Акмолдоевой, которая весьма интересно обосновывает идею общности происхождения древнетюркской (древнекыргызской) и индоевропейской культур [Акмолдоева Ш. Б. «Манас» – форма духовного освоения действительности древними кыргызами: Дис. ... д-ра филос. наук. – Бишкек, 1998. – 284 с.].

Существенным вкладом в пересмотр прежних установок социальных наук, классически сложившихся со времен М. Вебера и Э. Дюркгейма, о традиционном обществе (культуре) как замкнутом, статичном, однородном, цикличном и коллективном типе общества, которому присуща малая степень изменений и развития, а также представлений о традиции как устойчивом явлении и процессе «бесконечного повторения» стал деятельностный подход (Э. С. Маркарян) [Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука: логико-методологический анализ. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.]. Согласно данному подходу, культура является особым способом человеческой деятельности, системой внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и воспроизводится индивидуальная и коллективная деятельность людей в обществе. Традиция, согласно деятельностному подходу, опре-

¹ Перечень работ по теме исследования указанных здесь и далее авторов приводится в списке использованной литературы диссертации.

деляется как стереотипизированный, закрепившийся, сложившийся в устойчивые формы человеческой деятельности опыт, который исторически находится в изменении, движении и развитии и является важнейшим функционирующим компонентом не только традиционного, но и любого типа общества или культуры. В исследование традиционной культуры и традиции, их внутренней динамики и развития, а также на признание их как следствия уникального, нелинейного, неравномерного исторического и социокультурного процесса повлияли теоретико-методологические исследования американских ученых Э. Шилза и Ш. Эйзенштадта.

В качестве приоритетной методологии в гуманитарных и социальных науках в изучении традиционной культуры занимает структурно-семиотический подход, который нашел свою теоретическую разработку в трудах московско-тартуской структурно-семиотической школы. Согласно данному подходу, культура, в том числе традиционная, определяется как оригинальная система закодированных смыслов, или текстов, запечатленных в знаково-символической форме; также авторами данного подхода разработаны и введены в научный оборот понятия «текст культуры» и «язык культуры». Под текстом (смыслообразующей средой) понимаются любые культурные артефакты, повествующие об изучаемой культуре, или любые культурные явления, которые, вписываясь в тот или иной содержательный семиотический контекст, именуемый семиозисом, выступают как текст, наполненный знаковыми выражениями и связными последовательностями смыслов и значений. Основной функцией текста, по Ю. М. Лотману, является функция памяти. Культура как семиосфера или семиотическое пространство, согласно Ю. М. Лотману, представляет собой «вторичную систему», построенную на основе естественного языка, но имеющую более сложную структуру и включающую в себя все виды искусства, ритуалы, обряды, фольклор, жилище, вещи и предметы обихода, а также традиционные формы сознания, такие как мифы, религиозные верования, правовые системы, нормы морали, с помощью которых культура поддерживает свою коллективную память и самосознание [Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). – СПб.: Искусство–СПБ, 2010. – С. 392–459]. Они призваны осуществлять коммуникативную и трансляционную функции (накопление, хранение и передача культурных смыслов и значений), тем самым осуществляя роль своего рода ориентира в социокультурном пространстве и выступая важнейшим средством социализации.

Рассмотрение структурно-семиотическим подходом культуры, в том числе традиционной, как текста позволяет представить культуру в виде целостной и многоуровневой структуры семиотических текстов, объективированных в многообразных культурно-исторических явлениях,

в которых зашифрована различная социокультурная информация. Каждая культура, в том числе традиционная культура кыргызов, в контексте данного подхода предстает как всеобъемлющая знаково-символическая система, владеющая собственным «языком» как совокупностью знаковых средств культурной коммуникации, который обладает определенным функциональным и семантическим значением.

Согласно структурно-семиотическому подходу, сущность традиционной (бесписьменной) культуры как коллективной памяти, надындивидуального механизма хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых особенно наглядно проявляется на примере архаических текстов, таких как миф, символ, ритуал и фольклор, воплощающих смысловую наполненность и ценностную содержательность способов социального кодирования, обеспечивающих сохранение и трансляцию данного типа культуры.

В контексте анализа подходов и методологий исследования традиционной культуры большое значение имеет феноменолого-герменевтическая методология М. Элиаде, в которой воплощается идея традиционализма (Р. Генон), основанная на существующей теории циклов, отвергающей идею линейного развития, прогресса, эволюции и предполагающей циклически замкнутое, повторяющееся, периодическое возвращение к истокам, ко «временам óным», то есть времени первопредметов, перводействий и первотворений. Согласно Элиаде, относительная неизменяемость и повторяемость облика традиционной культуры, ее «вечность» заключается в том, что она находится вне исторического процесса и ее социальное время представляет собой круг – «вечное возвращение», который без конца воспроизводит некий первоначальный универсальный образец, архетип, постоянно присутствующий и составляющий ядро культуры, независимо от места, времени и принадлежности к конкретному этносу [*Элиаде М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторение // Элиаде М. Избранные сочинения.* – М.: Ладомир, 2000. – С. 82].

Также методологически плодотворным в исследовании традиционной культуры и процесса трансляции ее символов, архетипов, ритуалов и жизненных смыслов является интерпретативная методология российских ученых В. С. Семенцова, А. С. Тимошука, согласно которым изучение традиционной культуры возможно лишь при условии полноты воспроизводства, интерпретации ее сакрального текста. И наоборот, изучение сакрального текста, его переживание и воспроизведение возможно лишь при условии имманентного понимания и «вживания» исследователя в конкретный культурный контекст. Поскольку традиционная культура, по их мнению, транслирует свой накопленный опыт через интерпретацию текстов, то и культурная идентичность представителей данного социума может быть произведена на основании знания его ценностей и сакраль-

ных текстов. Утрата или изменение каких-либо элементов культурного контекста, неправильная интерпретация, «прочтение» или «вживание» в сакральный нарратив приводят к распаду жизненных смыслов и ценностей данной культуры.

В этой связи заслуживает внимания теоретико-методологическая позиция современного кыргызского исследователя К. Садыкова, который на основе сравнительного анализа сакральных текстов в древнекыргызской («Манас») и древнеиндийской («Бхагавад-Гита») культурах обосновывает положение о том, что, несмотря на самобытный характер механизма трансляции в каждой из этих этнической культур, их связывает единая традиция трансляции сакральных текстов, обусловленная наличием данных текстов как части единой фольклорной традиции и школой как элемента устойчивой преемственности [Садыков К. «Манас» и «Бхагават-Гита» в свете проблемы трансляции сакральных текстов культуры // URL: <http://edu.gov.kg/ru/presscentr/intervju/403.html>]. Отсюда фундаментальную смысловую и ценностную основу любой традиционной культуры, в том числе кыргызов, в особенности в условиях отсутствия письменности, составляют, во-первых, сами сакральные тексты, во-вторых, школы, передающие эти тексты через коллективную память, и, в-третьих, устойчивый механизм трансляции сакральных текстов, без наличия которых невозможно ее функционирование и дальнейшее духовное развитие.

Также в методологиях изучения традиционной культуры представляет интерес символическая антропология с ее интерпретативным подходом, автором которого считается американский культурантрополог К. Гирц [Гирц К. Интерпретация культур. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.]. Согласно его подходу, каждая культурная традиция представляет собой замкнутый, целостный комплекс символов и символических действий, который может быть понят исследователем только «изнутри», посредством интерпретации или описания их значений, смыслов в контексте изучаемой культуры. Интерпретативная методология К. Гирца нацелена на то, чтобы в процессе изучения любой культурной традиции исследователь сфокусировался на глубинном изучении отдельно взятой культуры, погрузился в его символическую среду или «образную вселенную» и попытался найти определенные кодовые понятия-символы, характерные для данной культуры. Посредством данной методологии можно вывести более широкие теоретические заключения об изучаемой культуре и выйти к более абстрактному уровню анализа через описание и интерпретацию конкретных, но очень насыщенных фактов символического или социального поведения людей.

Большое значение в методологиях исследования традиционной культуры и трансляции ее духовных знаний, закодированных в продуктах духовной и материальной культуры, имеет знаковый подход М. К. Петрова и введенное им понятие «социокод», в который входит лишь определенный фрагмен-

тированный массив знания, его функционирование (коммуникация), передача (трансляция) и изменение (трансмутация) [Петров М. К. Язык. Знак. Культура. – М.: Наука, 1991. – 328 с.]. Между тем, несомненно, в социокод входят информационные системы, знания в частности, но знаковое содержание социального кодирования, как правило, значительно богаче и включает в себя символы, мифы, ритуалы, воплощающие смысловую наполненность и ценностную содержательность способов социального кодирования и обеспечивающие трансляцию, сохранение традиционного типа культуры.

Во втором параграфе для выявления ***«Специфики и особенностей функционирования традиционной культуры кыргызов»*** как целостной системы автором были применены два подхода: 1) субстанциональный, раскрывающий природу традиционной культуры через выявление ее характерных черт, которые, составляя ее сущностную основу, непрерывно воспроизводятся и транслируются как однажды заданные образцы, нормы из поколения в поколение почти без изменений, и 2) функциональный, раскрывающий, каким способом осуществляется эта трансляция из поколения в поколение и что она дает для человека традиционного общества.

В контексте субстанционального подхода специфика традиционной культуры кыргызов как целостной системы, ее сущностная основа заключается в том, что: а) для человека традиционной кочевой культуры свойственно синкретическое мировоззрение, основанное на единстве человека и природы, человека и общества, человека и культуры; б) кочевническо-скотоводческий тип хозяйствования как основной способ существования традиционной культуры кыргызов обуславливал и детерминировал возможные и наиболее эффективные способы выживания на ландшафте, жизнеобеспечения, всю систему материальной (орудия труда, жилище, одежда) жизни, совокупность социальных отношений, систему духовных ценностей, особенности образа жизни и мышления; в) традиционная культура кыргызов представляет собой социально замкнутую, локальную и самодостаточную в своей основе культуру, которой преимущественно присущи внутренние процессы трансляции собственных ценностей, традиций и миропонимания; г) традиционная культура кыргызов обладает адаптивно-адаптирующей стратегией (Э. Маркарян), которая выступает движущей силой и культурных изменений внутри общества, и изменений – «окультуривания» внешней среды обитания; д) традиция является не только условием бытия традиционной культуры, но и ее воплощением и способом обеспечения ее преемственности; е) коллектив (родоплеменная организация) и коллективная личность как воплощение нормативно-ценностных установок коллективного бытия кочевого социума являются носителями традиции.

В контексте функционального подхода характерной особенностью традиционной культуры кыргызов, основополагающим условием и способом функционирования ее традиционного бытия выступает родоплеменная орга-

низация, служившая формой не только этнической, но и экологической идентификации. Последняя проявляется в самоидентификации кочевника с унаследованной от предков территорией как продолжением своего природного бытия и выражается в таких понятиях-символах (К. Гирц), или социокодах (М. К. Петров), как «Ата-Мекеним», «Ата-Журтум», основная функция которых состоит в обеспечении воспроизводства и функционирования данного типа общества как носителя этих кодов. Родственно-родовое начало, пронизывающее все сферы жизни общества, и неприкосновенность, целостность родоплеменной территории как священного объекта, связанного с идеей родины, в кочевом социуме служат наиболее надежным ориентиром в прошлом и являются защитным механизмом социальной стабильности общества.

Функционирование традиционного бытия кыргызов осуществляется не только через этноэкологическую, этносоциальную и этнокультурную традиции как способов идентификации и социализации, но, прежде всего, через коллективную (М. Хальбвакс) (родовую. – **О. Н.**) память, в которой фиксируются и закрепляются элементы родоплеменной идеологии, родоплеменной идентичности, целостности и единства родового и индивидуального сознания, воспроизводятся образцы коллективного поведения и транслируются модели межпоколенного и внутрипоколенного взаимодействия.

Фиксация и кодирование системы ценностно-смысловой информации традиционной культуры кыргызов воплощается в разнообразных культурных текстах, таких как фольклор и эпос, ритуалы и обряды, этикет и быт, система родства, а также предметы материальной культуры, в которых максимально полно отражена этническая картина мира кыргызов. Сущностная особенность традиционной культуры кыргызов как устной проявляется в том, что она передается от поколения к поколению в акте непосредственной коммуникации и основана на мощной коллективной памяти и фольклоре. Из всех форм устной традиции именно эпическая традиция как устная память, постепенно выделившись из «гомогенной монофольклорности» (К. В. Чистов) и параллельно развиваясь с другими формами, достигла наиболее высокой степени развития и обеспечивает семиотическую целостность традиционной культуры кыргызов.

Исходя из этого, традиционная культура кыргызов представляет собой знаково-символическую систему, ориентированную на непрерывное воспроизведение и транслирование устных текстов, раз и навсегда данных в коллективной памяти. Она, закрепляя свой духовный опыт в коллективной памяти, «архивировала» и совершенствовала механизмы хранения устной информации как сакральных текстов или сообщений, отправленных предками своим потомкам. Устная традиционная культура кыргызов как знаково-символическая система, основанная на эпосе «Манас» как священном тексте, из повествований которого соткана ее смысловая ткань, выполняет функции генератора смыслов и конденсатора культурной памяти. Сказители-

манасчи – индивидуальные «гении памяти» (Ю. М. Лотман), – обладающие талантом воспроизводить огромные пласты устной информации, выступали не только живым воплощением коллективной памяти, но и трансляторами между эпосом «Манас» как текстом культуры и слушателями, воспринимающими и интерпретирующими данный текст.

На основе проведенного социально-философского анализа предлагается следующее определение *традиционной культуры кыргызов*: это исторически и экологически обусловленное естественное состояние кочевого социума, характеризующееся синкретическим мировоззрением и ориентирующееся на воспроизводство, сохранение и трансляцию своего духовного коллективного опыта и культурного своеобразия как воплощения идеального образца последующим поколениям. Аккумулирующей основой или «центральной зоной» (Э. Шилз) традиционной культуры кыргызов являются выработанные веками основополагающие жизненные смыслы и культурные символы, духовные ценности и архетипы коллективной памяти, этические нормы и паттерны поведения, народные знания и экологически значимые идеи, которые транслируются из поколения в поколение посредством ритуально-обрядовых, ритуально-языковых практик, вещественно-предметных, устно-фольклорных и знаково-символических форм.

В третьем параграфе «**Символическая природа традиционной культуры**», основываясь на положении о том, что традиционная (архаическая) культура насковзь символична, а символ архаичен, универсален и опирается на общечеловеческий опыт, выходящий за пределы традиционной культуры, автором делается попытка раскрытия символической природы традиционной культуры, а также обоснования того, почему именно символы, возникнув в недрах мифологического мышления, на протяжении тысячелетий составляют сущностную (онтологическую) основу традиционного бытия; почему традиционный человек воспринимает свое бытие как пространство символической реальности. На основе проведенного философского анализа вводится понятие «символический мир» и раскрывается его содержание.

В нашей отечественной философской науке феномен символического и способы его трансляции в традиционной культуре кыргызов как системного целого не рассматривался как отдельная, самостоятельная социально-философская проблема. Поэтому настоящая работа является восполнением данного пробела. Между тем следует отметить, что отдельные аспекты специфики символической природы кочевого сознания, мифопоэтического мышления, роли символов и мифов в контексте возрастающей этнической идентичности и процессов глобализации, а также функционального и социокультурного воздействия сферы символического на феномен социальной и этносоциальной памяти кыргызов затрагивались. Это работы современных кыргызских исследователей, таких как С. М. Абдрасулов, Ш. Б. Акмолдоева, Г. А. Бакиева, А. К. Джусупбеков, К. Б. Ибраимов,

К. К. Молдобаев, Ж. К. Урманбетова, которые сыграли значительную роль в теоретическом плане для достижения поставленной автором цели.

Для архаической культуры символ является основным способом познания и освоения мира, а символическое – имманентно присущим способом самовыражения и проявления данной культуры. Символизация как древнейшее свойство человеческого сознания и сугубо человеческая способность, возникшая в недрах мифологического мышления, восходит к дописьменной эпохе и имеет глубоко архаическую природу как процесс бессознательного, интуитивного переживания и осмысления человеком мира и самого себя. Центральным компонентом символизации как древнейшего свойства человеческого сознания является понятие «символ», в котором предметный образ и глубинный смысл выступают как два полюса, немислимые один без другого. Однако для архаического мировосприятия символический образ и его глубинный смысл выступают в тождественной форме («единораздельная цельность», по А. Ф. Лосеву), исключаяющей всякую рефлексию над символом.

Символы необходимы традиционному человеку не только для осознания и понимания существующей реальности и себя, но и для поддержания эмоциональной и духовной связи с сакральной реальностью. С помощью символов человек познает себя и окружающую действительность, в символах он фиксирует и закрепляет свое знание о Вселенной и о себе как части этого мироздания, тем самым ощущая свою сопричастность к сакральной реальности. Следовательно, символ как универсальная категория культуры, конструирующая символическую реальность и несущая в себе экзистенциально наполненный смысл, апеллирующий к сакральному опыту традиционного человека, выступает связующим звеном между человеком и сакральной реальностью и сакральной реальности с человеком.

Подлинное бытие событиям традиционного коллектива придается не только посредством символа, но и ритуала как связующего звена между коллективом и миром сакрального, приобщающего его к социальному опыту предков. Ритуал, будучи символической формой коллективного действия, осуществляет функцию передачи, трансляции традиции как символической системы коммуникации традиционного общества. В этом смысле он является не столько способом передачи коллективного опыта и формой коллективной памяти, в которой фиксируются предельно сакрализованные поведенческие стереотипы-нормы и транслируются традиционные ценности, сколько способом сохранения порядка в родовом социуме, его самовоспроизводства как родовой общины.

Символ, миф, архетип и ритуал, обладающие внутренним единством, образующие сущностную (онтологическую) основу или, говоря словами М. Элиаде, «метафизику традиционного общества», заполняют всё жизненное пространство традиционного человека и составляют универсальные

и всеобщие константы, из которых складывается универсум традиционного бытия. Жизнь человека традиционного общества во всех ее разнообразных проявлениях – сакральном (священном), профанном (повседневном), духовном и социальном (традиционно-коллективном) – была наполнена символическим смыслом. Существовая в неразрывном единстве, все эти сферы традиционной культуры воплощали символическую Вселенную, и традиционный человек воспринимал свое бытие как пространство символической реальности, именно в ней он постигал свое подлинно экзистенциальное существование во Вселенной. Отсюда весь освоенный мир, все аспекты сакральной и повседневной жизни, вся проживаемая и переживаемая духовная реальность в его мировосприятии предстает как «символическая реальность», или «символический мир».

«Символический мир», также как «жизненный мир» (Э. Гуссерль), понимается как место пересечения субъективной и объективной реальности: человеческого восприятия, опыта и поведения, с одной стороны, и воздействующих на воспринимающего индивида внешних социальных структур – с другой. Исходя из этого, «*символический мир*» – это естественное жизненное пространство и единый духовный Космос, в котором живет и действует, конструирует и упорядочивает, эмоционально переживает и символически осмысливает себя и окружающую действительность человек традиционной культуры. Созданная самим традиционным человеком и являющаяся результатом его познавательной деятельности, символическая реальность была жизненно необходима ему для осознания собственной сущности и предназначения в этом мире посредством закрепления, сохранения и непрерывной трансляции из поколения в поколение духовного опыта, сакральных знаний, архетипов коллективной памяти, законов предков в символах, мифах, ритуалах и фольклоре.

Вторая глава «Природа и сущность символа и символического в классических и современных концепциях и методологиях исследования», включающая три параграфа, посвящена философскому анализу и интерпретации обозначенных понятий в классических и современных концепциях. Учитывая многообразие трактовок понятия «символ» и отсутствие единомыслия относительно природы его проявления, автор считает целесообразным сконцентрировать свой анализ на тех концепциях и методологиях исследования, которые составили теоретико-методологическую основу в раскрытии феномена символического и способов его трансляции в традиционной культуре. Базовыми в контексте такой постановки вопроса являются концепция философского символизма (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев, П. А. Флоренский), психоаналитическая концепция К. Г. Юнга, теория традиционализма и феноменолого-герменевтическая методология М. Элиаде, структуралистская концепция К. Леви-Стросса и структурно-семиотический подход московско-тартуской школы.

В первом параграфе *«Разработка проблемы символа и мифа в классической философской традиции и концепции философского символизма»* раскрываются фундаментальные вопросы природы и сущности символа и мифа, которые были поставлены и обсуждались в истории всей классической философской мысли и концепции философского символизма. Данная проблема берет свое начало в античной философии, однако свою философскую разработку и понимание получает только в школе неоплатоников, в воззрениях Прокла и Плотина. В античности в своем исходном значении в слово «символ» вкладывался смысл быть разделением единого и единением двойственности. Отсюда символ, имея двойственную природу, с одной стороны, раскрывает внутреннюю сущность предметов, явлений, а с другой – придает значению, смыслу, образу наглядно-чувственную форму.

Исследование символа и символического мышления получило свое новое философское осмысление в контексте немецкой классической философии, в частности трансцендентальной философии И. Канта, в которой впервые осуществлена философская рефлексия природы символа как определенного вида интуитивного мышления и символизм рассматривается в качестве метода исследования в науках о культуре. Затем рассмотрение символа как абсолютного тождества общего и единичного, которое наиболее полно проявляет себя в мифологии и искусстве, с точки зрения абсолютного идеализма было продолжено Ф. В. Шеллингом. Далее Г. В. Ф. Гегель с позиции понятийного, категориального мышления рассматривал символ как диалектическое единство содержания и формы, выражающееся лишь на мифологической ступени искусства, и его взаимосвязь со знаком.

В XX в. философская традиция изучения символа как первоосновы бытия, мышления, личности и культуры, а также рассмотрения символа как универсального способа объяснения духовной реальности обрела особую актуальность. В этой связи в современной научной гуманитарной и социально-философской мысли получили свое развитие концепции символизма, такие как философский символизм, символическая антропология, символизм как методология исследования была применена в структурализме, семиотике, психоанализе, герменевтике. Особое место среди них занимает философский символизм Э. Кассирера, А. Ф. Лосева, П. А. Флоренского.

Согласно Э. Кассиреру, сущность символа и символического мышления заключается в том, что они как способ познания и освоения действительности и результат духовной деятельности человека с целью овладения миром чувственного опыта опосредуют связь человека и мира, идеальное и реальное, понятийное и чувственное, возможное и действительное. Символические формы, созданные на основе символического мышления, это те средства, которые отделяют человека от мира и одновременно соединяют человека с миром. Символ не пассивно отражает мир, но активно его порождает, творит из духовной субстанции бытия. Соответственно, символ

есть не только обозначение реальности, но и сама эта реальность. Человек живет в символической реальности, производит символы и пользуется ими, без них невозможен процесс культурного освоения мира, тем более выработка каких-либо представлений о мире вообще. Символ как неотъемлемая часть архаического мышления, согласно Кассиреру, свое полное выражение получает именно в мифе. Миф, в свою очередь, как особый способ символической объективации чувственных данных, символического освоения и моделирования мира древним человеком представляет собой символический язык, посредством которого передается его внутренняя жизнь и смысл его существования во Вселенной.

По теории философского символизма А. Ф. Лосева, миф как «внутренняя жизнь» символа, а символ как «внешняя явленность» мифа представляют собой диалектическое единство бессознательного и сознательного, сверхъестественного и естественного, иллюзорного и реального, иррационального и рационального, алогического и логического. Диалектическое единство символа и мифа, составляющее основу мифологического символизма, выражается в тождестве между предметом и его свойством (целым и частью), между вещью и обозначающим его словом, между человеком и его именем, образом и идеей. В свою очередь символ и миф как диалектическое единство соединяются в личности, а личность есть имя. Именно в имени как личностном символе, по Лосеву, проявляется сущность мифа. В этом смысле имя есть символ и миф человека.

С точки зрения конкретной метафизики П. А. Флоренского, символ как аналог и воплощение духовной сущности в конкретно-чувственном явлении выступает посредником между земным (профанным) и трансцендентным (сакральным) мирами, тем самым позволяя человеку преодолеть границы чувственного опыта и проникнуть в сферу сакральной реальности. Через символ, который «больше, чем его непосредственный очевидный смысл», можно заглянуть в «трещины мироздания» или «лазурь вечности» (Флоренский), то есть в запредельный, сакральный мир смыслов и образов.

Таким образом, согласно концепции философского символизма А. Ф. Лосева и П. А. Флоренского, сущность и природа символа как онтологической сущности мира и специфической переработки действительности заключается в том, что в нем познается идея, схватывается полнота бытия, сущего, благодаря чему раздвигаются границы узкой реальности и осуществляется выход из чистой субъективности к всеобщему и сущему.

Во втором параграфе *«Природа и сущность символа, мифа и архетипа в психоаналитической философии К. Г. Юнга и концепции традиционализма М. Элиаде»* подвергаются анализу и сопоставлению точки зрения представителей названных концепций.

С точки зрения основателя теории о «коллективном бессознательном» К. Г. Юнга, символы, мифы и архетипы как феномены древнейших бессо-

знательных структур освоения реальности, отражающие душевную (психическую) жизнь древних людей и составляющие содержание коллективного бессознательного, представляют собой генетический код культуры и коллективную память всего человечества. Они, находясь в глубинах коллективного бессознательного по своей природе и по своему происхождению, обладают внутренним субстанциональным и функциональным единством, носят всеобщий и устойчивый характер, тем самым становясь универсальными способами трансляции социокультурного опыта. Сущность и природа архетипов как сложных феноменов в отличие от символов заключается в том, что они, обладая колоссальной нуминозной энергией, в процессе эволюции из психических праформ, архаических универсальных прообразов преобразуются в глубинные культурные установки коллективного бессознательного. Усвоенные коллективной памятью, архетипы и символы фиксируются и репрезентируются в мифах, ритуалах, обрядах, табу, фольклоре, народных знаниях, календарях, тем самым обеспечивая выживаемость коллектива как этнической и культурной целостности. В этом смысле архетипы и символы как универсальные мифологические образы выступают способами трансляции из прошлого через настоящее в будущее нормативно-ценностных ориентаций того или иного этноса и раскрывают глубинный смысл различных культур.

Известный историк религии и культуры, французский философ М. Элиаде в поиске закономерностей человеческой культуры и мышления, глубоко скрытых в них универсальных мифологических истоков разрабатывает свою теорию архетипов как внеземных и вневременных прообразов и символов, являющихся единственной подлинной реальностью для традиционного человека. Согласно Элиаде, человек традиционной культуры живет преимущественно циклическим восприятием времени, которое он называет мифическим или сакральным временем, проявляющимся в мифологии и закрепляющимся в ритуалах и праздниках. Мифическое или сакральное время определяет ценность человеческого существования, наилучшим образом соответствует модусу человеческого бытия и противостоит профанному историческому времени. Связь между мирским (профанным) и сакральным (священным) осуществляется в «центре мира» – символическом месте (сакральное пространство), где небо соприкасается с землей, и таким центром мира в сознании традиционного человека выступает сооружение, дом, жилище, юрта у кочевников.

По Элиаде, символ как экзистенциально и метафизически наполненный смысл бытия выступает средством смыслоориентации традиционного человека в космизации пространства (ландшафта, территории, жилища) и способом установления связи между сакральным и профанным. Благодаря символам и мифам человек традиционного общества приобщается к экзистенциальным и метафизическим ценностям, поднимается над частной ситуацией и

открывает для себя общее и универсальное. Сущность мифа как «священной истории» проявляется не только в повествовании о сотворении мира богами, предками, но, прежде всего, в том, что миф с помощью ритуала как акта творения воспроизводит действия богов или героев, существовавших «в начале всего», «во времена оны», тем самым оживляя в коллективной памяти прошлое и приобщая потомков к магико-религиозному опыту предков. Смысл мифа и ритуала, по М. Элиаде, проявляется не только в трансляции ценностных смыслов и символов, но и в установлении и поддержании космического и социального порядка, гармонии сакрального и профанного миров.

Проведенный анализ данных концепций дает основание утверждать, что только через бессознательные структуры сознания, скрытые мифологические истоки, архетипические образы традиционный человек приобщается к истинам высшего порядка, к сакральному опыту прошлого, которые формируют его духовный опыт, тем самым наполняя его человеческую природу подлинным, экзистенциальным содержанием.

Третий параграф *«Сущность символа и символического мышления в структуралистской и структурно-семиотической концепциях и методологиях исследования»* посвящен анализу сущности символа, символических функций сознания, а также раскрытию символа как механизма коллективной памяти в указанных концепциях.

Основатель концепции структурной антропологии К. Леви-Стросс, основываясь на идеях о «символической функции» сознания Э. Кассирера, коллективного бессознательного К. Г. Юнга и языка как знаковой системы Ф. де Соссюра, исследовал знаковые системы (символические функции), их скрытые механизмы и через них выявил законы функционирования традиционного мышления. Французский философ, признавая культуру как феномен деятельности человека, отождествляя структуру человеческого сознания со структурой языка как символической деятельностью, утверждает, что реальность не дана человеку традиционного общества в его непосредственном опыте, она всегда дана через язык, которому свойственна символическая функция. Язык как система символов объясняет ритуалы, мифы, любые состояния человека, в том числе родство, болезни и способы их лечения. Для человека традиционного общества сфера реального бытия (означаемого) и сфера значения (означающего) не разграничены, а тождественны и представляют собой символическую реальность. Символ как семиотический феномен, как продукт репрезентации внутреннего «Я», структур бессознательного, вплетенный в структуру сознания через язык, наделяется ценностной значимостью и магической силой воздействия на действительность. Примером адекватного отражения структуры бессознательного является миф, структура которого есть последовательное разрешение и смена одних противоречий (бинарных оппозиций) другими. Установив структуру мифа, следовательно, по мнению К. Леви-Стросса, одно-

временно можно выявить и структуру бессознательного, то есть ментальность народа, создавшего этот миф.

Теоретические положения структурализма получили свое развитие в структурно-семиотической концепции московско-тартуской школы, которая неизмеримо расширила существующие представления о природе символа как восходящего к архаичной форме текста и механизма коллективной памяти. С точки зрения структурно-семиотической методологии, сущность культуры, в том числе традиционной (архаической), как коллективной памяти, как надындивидуального механизма, хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых наиболее ярко проявляется в символе. В этом смысле механизмом осуществления вербального и невербального, коммуникационного и трансляционного процессов в устной коллективной памяти традиционного общества выступает символ как архаичная, универсальная, свернутая (сгущенная), эмоционально и информационно насыщенная форма синкретического (традиционного) мировоззрения. Соответственно, традиционная (архаичная) культура насквозь символична и представляет собой непрерывно воспроизводящуюся систему символов, а символ, в свою очередь, как элемент общечеловеческой культуры является существенной частью коммуникативного пространства культуры и трансляции ее смыслов и ценностей от поколения к поколению, выступая, тем самым, важнейшим механизмом передачи содержания коллективной памяти в традиционной культуре.

Согласно Ю. М. Лотману, сущность символа как своеобразного семиотического конденсатора или механизма коллективной памяти, восходящего к архаическим слоям сознания и культуры, проявляется в его «способности сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты» [*Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992) – СПб.: Искусство–СПБ, 2010. – С. 241*] и транслировать их из поколения в поколение. Символ как универсальное, всеобщее явление и память культуры выступает своеобразным глубинным кодирующим устройством, или «текстовым геном».

Из анализа семиотической теории символа Ю. М. Лотмана следует, что природа и сущность символа как сложного элемента общечеловеческой культуры и существенной части коммуникативного пространства культуры и трансляции ее смыслов и ценностей от поколения к поколению проявляется в его амбивалентности – устойчивости и изменчивости. С одной стороны, именно сущность символа быть устойчивым элементом культурного континуума позволяет сохранять первообразы и архетипы как живые формы трансляции социального, культурного и этнического опыта в коллективной памяти общества, в том числе традиционного, тем самым выполняя функцию его единства и целостности. С другой стороны, символ, аккумулируя

в себе глубинное ценностно-смысловое содержание и вместе с тем выполняя функцию медиации или устанавливая связи между различными слоями культуры, развертывает себя как бесконечная смысловая перспектива, делаясь, тем самым, многозначным, вариативным и насыщенным информацией механизмом коллективной памяти.

Проведенный философский анализ природы и сущности символа и символического в классических и современных концепциях дает основание утверждать, что, несмотря на различие исходных теоретико-методологических установок рассмотренных концепций, их объединяет общая точка зрения, выражающаяся в признании феномена символического не только и не столько как вторичного выражения и отображения духовного, социального и культурного бытия, сколько как относительно самостоятельной реальности, а также символа как важнейшего способа трансляции содержания коллективной памяти, мифологических образов, архетипов, смыслов и ценностей культуры из поколения в поколение.

Третья глава «Символическое и способы его трансляции в сакральной и профанной (повседневной) жизни человека традиционной культуры», включающая три параграфа, посвящена раскрытию сущности и значения символического в сакральной и профанной жизни человека традиционной культуры кыргызов и способов его трансляции через ритуал, традиционные празднества и вещь.

В первом параграфе *«Ритуал как символ и способ трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов»* акцентируется внимание на том, что традиция разделения мира на сакральное и профанное, заложенная еще Э. Дюркгеймом и развитая Э. Кассирером, М. Моссом, А. ван Геннепом, Р. Кайуа, М. Элиаде, а также А. К. Байбуриным, М. С. Евзлиным, В. Н. Топоровым и др., имеет большое методологическое значение в изучении ритуала как символической формы поведения и способа трансляции коллективных ценностей традиционного общества. Разграничение сакральной (священной – в аксиологическом смысле) реальности и профанного (обыденного, повседневного) бытия человека, составляя универсальную, общечеловеческую и сущностную особенность традиционной культуры, тем самым определяет основную систему координат, в рамках которой возникают, функционируют и развиваются религиозно-мифологические, ценностно-смысловые, нравственно-эстетические представления, коллективный опыт и паттерны социального поведения.

В традиционной культуре мир сакрального всегда был связан с коллективной жизнью общества, и лишь те явления, которые были санкционированы коллективом, становились священными. Мир профанного соотносится с повседневной жизнью, бытом, трудом, коллективным производством, которые входят в число высших, сакральных ценностей человека традиционного общества лишь через систему ритуала. Также дихотомия

сакрального и профанного тесно связана с практическим и символическим аспектами в ритуале, которые, будучи представлены в нерасчлененном виде, имеют универсальный характер, но при этом именно символический аспект придает ритуалу ценность и смысл.

Экзистенциальная сущность социального бытия кочевников и символическое в традиционной культуре кыргызов проявляется в ритуале как символически насыщенной форме коллективного поведения, транслирующей коллективные ценности и приобщающей к сакральному и социальному опыту предков. В данном исследовании традиционная культура кыргызов представит как некое сбалансированное единство, в котором тесно переплетаются сакральное и профанное, и границы этих сфер строго не обозначены, ибо они выражают два образа бытия в мире, две формы существования, принимаемые традиционным человеком. Отношение к священному миру для него, безусловно, важно, но от этого ценность повседневной, обыденной жизни нисколько не уменьшается. В этом смысле традиционная культура кыргызов представляет собой систему или модель социальных отношений, устанавливаемых между человеком и родовым коллективом, которая строго определяет, как надлежит действовать в тех или иных ситуациях (в профанной и сакральной сферах жизни), как правильно поступать и строить отношения внутри родового коллектива. Именно с помощью периодически повторяемых ритуально-обрядовых действий воспроизводится структура рода, система изначальных социальных отношений, установленных предками, и восстанавливается связь рода со священными природными объектами (священные горы, реки, озера, урочища, культовые сооружения, курганы, родовые кладбища). Более того, именно с помощью ритуально-обрядовых практик актуализируется и воспроизводится незыблемость традиционных норм, ценностей и принципов социальных отношений в кочевом социуме. В этом смысле выработанная веками ритуально-обрядовая практика является особой знаково-символической системой, благодаря которой социум воспроизводит в коллективной памяти упорядоченность сложившихся устоев социального космоса номадов, социальную структуру и формы социального взаимодействия внутри общества, тем самым выступая эффективным механизмом укрепления коллективных чувств по его консолидации и солидаризации.

Образцом ритуально-обрядовой практики, в котором наиболее полно в символической форме воспроизводятся и транслируются фундаментальные и коллективные ценности традиционного бытия, выступает кыргызский ритуал *аш* – как конкретный, но очень насыщенный факт символического и социального поведения носителей кочевой культуры, дающий возможность погрузиться в ее символическую среду. Данный ритуал по своему социокультурному значению выходит за пределы похоронно-поминальных обрядов и обладает богатейшей символикой и информативной значимостью, главный его семантический смысл заключается в демонстрации этнического

духа традиции посредством символического (ситуативного) воспроизведения актуально существующих норм и принципов традиционных социальных отношений в кочевом социуме. В диссертации социокультурное значение и особенности его функционирования раскрываются на основе анализа одного из содержательных не только в этнографическом, историческом, фольклористском, но и в философском отношении эпизодов эпоса «Манас» – «Поминки по Кокетею» («Көкөтөйдүн ашы»). В данном эпизоде для кыргызов долина Каркыра – место проведения поминок – временно превращается в Центр Мира (священное пространство), где символически замыкаются все стороны света и время, как бы останавливаясь, переливается в священное время, разделяющее жизнь кочевого социума на сакральную и профанную реальность. Все участники аша посредством ритуальных действий погружаются в священное событие, тем самым приобщаясь к традиции предков и устанавливая связь с миром сакрального.

В диссертации отмечается, что на «Поминках по Кокетею» посредством народных состязаний и ритуального поведения во время поединка отважных героев, в частности кыргызского богатыря Манаса и могучего хитроумного витязя кытаев Конурбая, старого кыргызского исполина Кошойа и калмакского богатыря Жолоя, в символической форме передается «ситуативное» столкновение, борьба, внутренний конфликт недружественных друг другу народов. Каждый из героев в ходе состязания символически проходит не столько испытание на силу, ловкость, бесстрашие, сколько проверку на прочность и верность родовым традициям, идеалам и ценностям. Тем самым ритуал, мобилизуя жизненную энергию родовой группы, способствует укреплению социального порядка и служит подтверждением ее сплоченности и единства. Родовая группа, концентрируя эмоции, жизненную энергию на ритуальных ценностях более высокого порядка, имеет возможность символического, социально санкционированного высвобождения агрессивной энергии, направленной на преодоление отдельных конфликтов и укрепление фундаментальных традиционных принципов, норм и общественных идеалов кочевников.

Ритуал, будучи способом трансляции коллективных ценностей, осуществляет вовлечение, интеграцию индивида как полноправного члена социальной группы в коллективную жизнь и приобщает его к традиционным ценностям, нравственным нормам и моделям социальных отношений внутри родового общества посредством «ритуалов перехода» (А. ванн Геннеп) или ритуалов жизненного цикла. С помощью последних как способов символизации и преодоления наиболее значимых событий в жизни каждого члена родового коллектива осуществляется не только усвоение, закрепление содержания единообразной программы социального поведения, для того чтобы руководствоваться ею в повседневной жизни, но и фиксация ее в коллективной памяти и утверждение единого социального устройства. Именно эти

символические, трансляционные и коммуникативные аспекты ритуала обуславливают социальную стабильность и устойчивость традиционного социума, тем самым обеспечивая единство и целостность его структуры.

Во втором параграфе *«Ритуально-символическая природа традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа трансляции социокультурного опыта»* раскрывается сущность символического в сакральной жизни человека традиционной культуры на основе анализа ритуально-символической природы традиционных празднеств кыргызов.

Ритуальный подход к празднеству как сущностной основе сакральной сферы традиционной (архаической) культуры и символическое пространство ритуала были разработаны в трудах таких зарубежных ученых, как Э. Дюркгейм, А. ванн Геннеп, Р. Кайуа, А. Радклифф-Браун, В. Тэрнер, Дж. Фрэзер, М. Элиаде, а также в работах советских и российских ученых: А. К. Байбурина, М. С. Евзлина, В. И. Ерёминой, В. Н. Топорова, Д. М. Угриновича и др. Ритуально-игровая природа празднества как сакрального события разработана в игровой концепции культуры Й. Хёйзинги и получила свое дальнейшее развитие в исследованиях Л. А. Абрамяна, Т. А. Апиняна, А. И. Мазаева. Кроме перечисленных авторов в концептуализации ритуально-символической природы традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа аккумуляции и трансляции исторического и социокультурного опыта общетеоретическую и методологическую основу сыграли работы М. М. Бахтина, Я. П. Белоусова, А. В. Бенифанда, Р. Генона, И. В. Гужовой, А. Я. Гуревича, К. Жигульского, Н. Л. Жуковской, Э. Финка.

В нашей отечественной историко-этнографической и социально-философской науке традиционным празднествам кыргызов как отдельному и целостному феномену кочевой культуры и духовному наследию до сих пор не придается серьезного значения. Между тем отдельные аспекты традиционных празднеств кыргызов в связи с исследованием истории и культуры дореволюционного Кыргызстана, эпоса «Манас», а также в связи с изучением календарно-обрядовых, семейно-обрядовых, семейно-родовых традиций и ритуалов, народных развлечений, игр и состязаний рассматриваются в трудах С. М. Абрамзона, Д. Айтмамбетова, Ч. Ч. Валиханова, А. Джумагулова, Д. Омурзакова и Ю. Мусина, Г. Н. Симакова, Б. Солтоноева, Ф. А. Фильеэструп, Э. Черикбаева, А. О. Чотонова, а также в работах современных кыргызских исследователей Ш. Б. Акмолдоевой, Э. Ж. Жоробековой, А. И. и Г. И. Токтосуновых, А. К. Илебаева, А. Ч. Какеева, Г. М. Касымалиевой, А. Кочкунова, И. Молдобаева, М. А. Убукеева и др. Следует отметить, что до сих пор остается неразработанной символика праздничной культуры кыргызов и символическое пространство праздничного ритуала и игр. Единственной работой, в которой на основе широкого круга архивных источников, исторических и этнографических материалов наряду с общественными функциями раскрываются и ритуальные функции народных

развлечений кыргызов, является работа Г. Н. Симакова «Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в.».

Традиционная культура кыргызов богата на многообразные календарно-обрядовые, семейно-обрядовые празднества (родильные, свадебные, похоронные) как «этнические символы», в которых преимущественно нашли отражение не только религиозно-мифологические, ритуально-символические, ценностно-смысловые, нравственно-эстетические пласты бытия духовной культуры номадов, но и традиционные аспекты жизнедеятельности, связанные с ведением скотоводческого хозяйства, кочевым характером быта и родоплеменной структурой общества.

Связь празднества с сакральной сферой жизни для традиционного человека является фундаментальной, поскольку именно в празднестве создается особое состояние – состояние вневременного существования, или состояние «вечного настоящего» – священного (мифического) времени (М. Элиаде), в котором актуализируются и воспроизводятся мифические события прошлого в настоящем с помощью ритуалов и обрядов. В празднестве как сакральном событии человек приобщается к традиции, возвращается к прошлому опыту предков, их идеалам и ценностям, тем самым воспроизводя в коллективной памяти и объективируя в коллективном поведении экзистенциальные смыслы в ритуально-символических формах. Празднество как сакральное событие вносит в профанную жизнь традиционного человека не только известный элемент эмоциональной разрядки, так называемый психотерапевтический эффект снятия строжайших социальных норм и запретов, но и эмоционально-символическую связь с родовым коллективом и ощущение ритма и временной упорядоченности. Сущность и основная идея традиционных празднеств кыргызов как сакрального события (в частности, такого календарного праздника, как Нооруз, и ритуала аш) состоит в преодолении кризисной ситуации, обновлении космоса, природы и человека и утверждении победы космоса над хаосом, добра над злом, жизни над смертью. Соответственно, празднества в своей основе как ритуально-символическое явление традиционной культуры выражают форму обновления, провозглашения и утверждения идеалов и ценностей коллективной жизни и самого человека. В празднестве как сакральном событии через ритуалы и обряды, символику игр и состязаний фиксируются наиболее значимые события индивидуальной жизни и исторического прошлого коллектива.

Ритуально-символическая природа и сакральный смысл традиционной праздничной культуры кыргызов наиболее полно и последовательно выражается в таком ритуале, как *чоң аш*, который можно назвать «праздником наоборот», поскольку в кыргызском языке слово «аш» (тризна) семантически соотносится со словом «той» (пир, пиршество, празднество) – *той-аш* (пир-тризна). Аш, будучи связан с культом умерших и предков и пребывая

на стыке жизни и смерти, тем самым демонстрируя взаимодействие между двумя уровнями бытия – профанным и сакральным, вырабатывает особую культуру экзистенциально-смысловой, ритуально-символической, ритуально-игровой коммуникации по поводу высших ценностей человеческого существования.

В основе ритуала аш лежит ритуально-обрядовый и ритуально-игровой символизм, характеризующийся своей этнической спецификой и раскрывающий свое глубокое и богатое содержание в ритуальных состязаниях и играх. В эпосе «Манас» – в «Поминках по Кокетею» – в эмоционально-эстетической и художественно-выразительной форме описаны традиционные игры и состязания, такие как *ат чабыш* (конные скачки), *эр сайыш* (поединок на пиках), *оодарыш* (конная борьба), *балбан күрөш* (пешая борьба), *таз сүзүш* (букв. «бодание плешивцев»), *төө чечмей* (букв. «развязывание верблюда»), *жамбы атуу* (стрельба по джамбы), которые в былые времена, имея глубоко ритуально-символическое содержание, исторически являлись неотъемлемой частью ритуально-обрядовой жизни кочевников-кыргызов. Однако уже в конце XIX – начале XX вв. они, в значительной мере утратив свое ритуально-обрядовое содержание, превратились в народные игры и состязания общественного характера.

Конные состязания *ат чабыш*, составляя обязательный и самый зрелищный элемент почти всех семейно-бытовых и семейно-родовых празднеств кыргызов, наибольшее свое ритуально-символическое содержание и ритуально-обрядовую функцию раскрывают именно на больших поминках – *чоң аш*, которые традиционно открывались и закрывались конными состязаниями (*көр байге, кемеге байге, аламан байге*). Ритуальные черты и истоки конных состязаний уходят своими корнями в далекое прошлое кочевников, когда скачки являлись непосредственным выражением горя по случаю смерти близкого человека и составным элементом поминального и погребального обряда. Всё это объясняет исключительную популярность конных состязаний и их ритуально-обрядовый смысл в жизни кочевников, а также важное место коня не только в хозяйственно-бытовой и военной жизни, но, прежде всего, в сакральной сфере.

Специфику ритуальных состязаний кыргызов составляют не только традиционные аспекты жизнедеятельности, связанные с ведением скотоводческого хозяйства, кочевым характером быта, но, прежде всего, в них нашли отражение характерные черты родоплеменной структуры кочевого общества. В празднестве как этносоциоидентифицирующем явлении традиционного общества и способе аккумуляции и трансляции коллективных ценностей в предельно насыщенной символической форме осуществляется функционирование его социальной системы (родоплеменной структуры), а также эффективно осуществляется процесс социализации индивида, его консолидации и солидаризации с коллективом.

В третьем параграфе *«Символическое и функциональное бытие вещи. Вещь как символ и способ трансляции культурных смыслов в традиционной культуре кыргызов»* на основе примеров из ритуально-обрядовой практики традиционного бытия кыргызов как способа включения вещи в символическое пространство культуры раскрывается сущность вещи как одной из важнейших мировоззренческих категорий традиционной культуры и культурного символа. В изучение вещи как символа, символического и функционального бытия вещи внесли свой вклад представители московско-тартуской школы в рамках разработанного ими структурно-семиотического подхода – Вяч. Вс. Иванов, Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский, Т. В. Цивьян, а также А. К. Байбурин, Д. М. Сегал, А. Л. Топорков, М. Н. Эпштейн. В выявлении вещи как символа в традиционной культуре кыргызов теоретико-методологическое значение имеют работы исследователей традиционного мировоззрения народов Южной Сибири Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой, а также труды Е. В. Антоновой, А. Я. Гуревича, Н. Л. Жуковской, П. К. Дашковского, С. М. Карымовой, Д. С. Раевского. Существенный вклад в исследование вещного мира в мифологической картине мира кочевников внесли работы А. К. Акишева, Ш. Б. Акмолдоевой, А. А. Галиева, А. Т. Толеубаева, Н. Ж. Шахановой.

Автором через призму структурно-семиотического подхода выявляется функциональное и символическое бытие вещей традиционной культуры кыргызов, которые, обладая высоким «семиотическим статусом» (А. К. Байбурин) и собственным «языком», транслируют в концентрированной и символически насыщенной форме коллективные представления о высших ценностях кочевой культуры. Значение вещи как культурного знака или символа проявляется только при включении ее в культурный пространственно-временной континуум, то есть, лишь помещенная в определенное место и вовлеченная в ритуал, она обретает семантико-семиотический статус, выступает хранителем смыслов и носителем культурной памяти. В ходе ритуала вещи могли наделяться тем или иным значением или ритуальной ценностью, которые они теряли с его окончанием. В этом смысле вещь представляет собой не просто объект материального мира с заданной суммой функций, а символический образ (символическое выражение заложенного в нем смысла), который является единством наглядно-чувственных данных и идеального образа. Образ вещи и сама вещь, представляя неразрывное единство в ходе ритуала, передают определенную информацию, «невыразимую» с помощью слов или другим адекватным способом. В этом значении каждая вещь, используемая в ритуале, обладает своим «языком» и передает в концентрированной и символически насыщенной форме представления о высших ценностях традиционной культуры, таких как судьба, благополучие, плодородие, продление потом-

ства, которые с помощью предметных символов получают не столько «конкретную и осязаемую форму», сколько духовное выражение. В этой связи в качестве символов кочевой культуры приводятся *бакан* (шест для поднятия обода юрты) и *казан* (котел), на примере которых выявляется их символическое и функциональное значения и которые в зависимости от использования их в повседневной жизни или в ритуально-обрядовой практике (свадебные и похоронно-поминальные ритуалы) приобретают либо «низкий», либо «высокий» семиотический статус. Соответственно, вещи как символы приобщают повседневную действительность традиционного человека к высоким экзистенциальным ценностям, таким как жизнь, смерть, рождение ребенка, счастье, благополучие и продолжение семьи, рода, и именно через них выражается причастность к миру предков, духов и проявляется такой весьма важный аспект социального бытия человека, как «человеческое» в вещи.

Вещь в традиционном сознании не мыслилась вне человека как ее владельца и являлась выражением его действий, составляя, тем самым, неотъемлемую часть сущности и души человека. Отсюда для традиционного человека характерно наделение вещи именем собственным. Вещь, будучи символом для человека, наделенная свойствами и характером своего владельца, соотносясь с его жизненным путем, тем самым, с одной стороны, олицетворяет материальное выражение духовной сущности владельца и, с другой, выступает посредником между физическим миром явлений и внутренним «я» человека. Например, в эпосе «Манас» ружье и боевой панцирь Манаса, будучи наделенными именами собственными – *Аккелте* (белое ружье) и *Аколто* (белый панцирь), составляя неотъемлемый атрибут воина, выражают отважный характер Манаса, его боевой дух и психологический настрой в сражениях. Более того, Аккелте, выступая, по существу, его заместителем, наделяется магическими свойствами и способностью к самостоятельным действиям.

Символика вещи, единство ее символического смысла и практического назначения раскрывается не только через материал, из которого сделана вещь, но и орнамента как символического текста природного пространства, который, придавая вещи магическую силу и семантическую нагрузку, выступает особым способом трансляции этнокультурных традиций в изобразительной, знаково-символической форме.

В традиционной культуре ритуал обмена дарами (дарообмен), будучи универсальной формой регулирования социальных отношений, играет огромную роль, в ритуально-обрядовой практике кыргызов он наиболее отчетливо представлен в обрядах *ырым-жырым* и традиции *алыш-бериш*. Как сложный процесс установления социальных отношений между людьми во время праздников, встреч, заключения договоров, родильных, свадебных и похоронно-поминальных ритуалов дарообмен выступает также

механизмом, символически закрепляющим связи внутри рода и в особенности между родами.

Последняя глава диссертации **«Символическое и способы его трансляции в духовной жизни человека традиционной культуры»**, состоящая из трех параграфов, посвящена раскрытию сущности символического в духовной жизни человека традиционной культуры и способов его трансляции через имя, слово, сказительское искусство манасчи.

В первом параграфе **«Имя как миф и символ человека традиционной культуры кыргызов»** через призму концепции философского символизма (А. Ф. Лосев, П. А. Флоренский) и на основе ритуально-языковой практики кыргызов вскрывается внутренний (онтологический) смысл, социальное и аксиологическое значение имени как мифа и символа человека традиционной культуры.

В концепции философского символизма А. Ф. Лосева и П. А. Флоренского имя выступает как нечто живое, онтологическое и самосознающее начало. Имя, согласно Флоренскому, есть самое первое из проявлений незримого и неслышного, недоступного ни восприятию, ни постижению, в себе и для себя существующая духовная сущность, через которую личность проявляет саму себя как «я». В философии имени А. Ф. Лосева имя, будучи личностным символом, формирующим внутренний мир, тем самым определяет характер отношений человека с внешним миром, его природным и социальным окружением. В этом смысле имя как знак его социальности одновременно дифференцирует, отличает человека от всех остальных и идентифицирует, отождествляет его с самим собой, со своей сущностью. Поэтому в имени воплощается диалектический синтез личности и ее выраженности, ее осмысленности. Однако, согласно Лосеву, имя личности – это то, что проявляется только в мифе, а миф есть чудесное имя – имя, говорящее о чудесах, имя, творящее чудеса, ибо имя как миф каждый раз творится при его повторении и произношении. Следовательно, «личность есть миф», поскольку человек, живя в мире мифов, сам превращается в миф, и имя в этом смысле выступает как сакральный миф и символ человека, определяющий смысл его жизни и его судьбу.

Специфика сознания человека традиционного общества, в том числе кочевника, заключается в том, что имя, являясь внутренним (онтологическим) смыслом, знаком выражения его духовности и социальности, обладая магической силой, выступает как сакральный миф и символ. Вместе с тем для человека традиционного общества, который следует логике, где «часть равна целому», «символизирующее является частью символизируемого» (Л. Леви-Брюль), имя, выступая знаком тела, представляет с ним одно целое, любая часть тела и имя являются тождественными. Отсюда нападение на имя словом или магическим действием расценивается как нападение на тело. Поэтому человек традиционного общества верил в то, что,

узнав имя жертвы, можно воздействовать на нее посредством магических действий и тем самым наносить ей телесные страдания и даже смерть. Однако отношения между именем и телом не являются закрепленными, раз и навсегда установленными, а наоборот, постоянно развиваются; и в результате такого развития имя превращается в символ внутреннего бытия, онтологическую сущность, или в «я» как центр сознания и самосознания. Узнать имя означало обрести власть над его обладателем, ибо с получением имени человек становится существом, которое может быть «названо, узнано, познано» (А. К. Байбурин).

Вся жизнь человека традиционного общества табуирована, строго регламентирована и подчинена целой системе ритуально-языковых обрядов, в которых последовательно воплощаются символические формы поведения, связанные с именем. В ритуально-языковой традиции кочевников имя, как у всех древних народов мира, считалось наиболее уязвимой составляющей самого человека, в связи с чем существовал целый ряд языковых табу, направленных на стремление «засекретить» имя человека, которого необходимо «обезопасить» от враждебного воздействия. Имя как онтологическая основа человека охраняется, оберегается и скрывается.

Имя как социокод в хранилище коллективной памяти и средство трансляции культуры является важнейшим механизмом включения традиционного человека в семиосферу духовного и социального пространства через систему ритуально-обрядовых и ритуально-языковых практик. В этой связи особое место в жизни человека традиционного общества занимал, в силу своей сакральности, ритуал имянаречения, или присвоения имени новорожденному как знаковый, судьбоносный акт и способ его социализации. Имя как символ не только соотносит его владельца с конкретными историческими предками, но и восстанавливает, тем самым, преемственную связь внутри данной традиции. Соответственно, процесс именования отражает как процесс вписывания имянареченного в структуру ранее освоенного социального пространства, так и ценностно-духовный потенциал, коллективную память традиционного общества.

Поскольку имя несет определенную ценностную характеристику человека, то к носителям некоторых имен предъявлялся целый ряд требований. Таково, например, родовое имя, имя знаменитого предка, личностные свойства которого передаются носителю, оно предопределяет его характер и судьбу. Так, у кыргызов именем Манас детей старались не называть – в силу его сакрального, ценностного смысла и потому, что носитель такого имени, может быть, не оправдает общественных ожиданий и не будет достоин его, а если же называли, то жизнь человека традиционного общества становилась постоянной борьбой за честь имени. Поэтому в имени закодирована социальная роль носителя имени, его социально-поведенческая информация.

Наречение именем в традиционной культуре было социальным знаком, выразителем моделирования, дифференцирования социального статуса. Отсюда в тюркских языках термин «ат» обозначал не только «имя», «название», «наименование», но и «славу», «известность», «честь», «репутацию» [Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. – М.: Наука, 1974. – С. 198]. У кыргызов выражение «атка кон» означает получить известность, прославиться. В традиционном патриархально-родовом обществе знали, чего ожидать от человека с именем Манас, поэтому традиционный человек с коллективным сознанием жил в процессе постоянного соизмерения себя, своих поступков и смысложизненных ориентиров с настоящим (что скажут сородичи, родственники?), прошлым (как бы оценили мои действия предки? = жети атамдар, арбактар) и проецирования в будущее (что скажут потомки?). Самым ценным для него, безусловно, являлось стремление оставить о себе в памяти потомков благородное имя, тем самым вписаться в коллективную родовую память. Поэтому жизнь коллективной личности как воплощения нормативно-ценностных установок коллективного бытия кочевого социума становилась постоянной борьбой за честь имени, репутацию защитника интересов и ценностей всего родового общества. Соответственно, самоутверждение коллективной личности, ее лучших черт, значимость ее имени происходит только в ходе решения проблем, касающихся защиты коллективных интересов и ценностей всего рода. По сути, имя и образ Манаса, сливаясь в единое целое, выступая социокодом в коллективной памяти кыргызов, остается на тысячелетия благодаря социальной роли носителя этого имени по сплочению разрозненных кыргызских родов в единый народ. В традиционной культуре кыргызов имя Манас есть индивидуальный и сакральный миф, транслирующийся в памяти потомков социокод, в котором закодирована его социальная роль, социально-поведенческая и этнокультурная информация. Имя Манас как символ, включенный в коллективную культурно-языковую память кыргызов, выражает его духовное строение, онтологическую сущность и определяет его смысл жизни и героическую судьбу.

Второй параграф **«Слово как символ и способ хранения и трансляции сакральной информации в ритуально-языковой практике кыргызов»** посвящен раскрытию магического, перформативного, социального и духовного значения слова как символа и способа хранения и трансляции сакральной информации в ритуально-языковой практике кыргызов.

Слово как символ, согласно мифологическому символизму, являясь неотъемлемым способом познания и освоения мира, способом организации реальности и формой ее первичного самоосознания, отличия «своего» от «чужого», «освоенного» от «неосвоенного», представляет собой органическое слияние слова и обозначаемой им вещи, символа и символизируемого, означающего и означаемого, знака и денотата, которое проявляется в так

называемой «вербальной магии», или в вере в действенность слова. Слово как перформатив (слово = дело), обладающий особой магической, суггестивной силой, синтезируясь и сливаясь с мыслями, чувствами, делами, поступками человека, тем самым образует самодовлеющую ценность, созидующую потенцию, которая рождается, живет и умирает, как и человек.

Вера кочевников в магическую и перформативную действенность слова предопределила развитие таких сфер ритуально-языкового поведения традиционной культуры, которые призваны смоделировать желательную для адресанта ситуацию: позитивную (выражение благопожелания) – *бата* и противоположную по значению – *каргыш* (произнесение проклятий). В обрядово-языковой традиции кыргызов ритуал благопожелания как коммуникативный акт между адресантом и адресатом представляет собой процесс обмена и трансляции благими и добрыми пожеланиями, произносившимися старейшинами рода, уважаемыми людьми, ритуальными гостями, слова которых, как считалось, имеют ценностно-смысловую нагрузку и магическое воздействие на людей, их судьбу и благополучие. Ценностно-смысловая нагрузка бата как способа трансляции сакральной информации заключается не только в наличии мощного семантического поля положительных и жизненно необходимых благ, но и во включении его в широкий обрядово-ситуативный (родильные, свадебные, семейные, календарные обряды), или конкретно-жизетский контекст, имеющий адресную направленность, обуславливающую его символику и сюжет.

Также в ритуально-языковой традиции кочевников огромную роль играет *каргыш* (проклятие) как коммуникативное намерение адресанта, заключающееся в причинении адресату морального и физического вреда. С ним связаны представления не только о магической силе воздействия слова на человека, но и установка на действенность и императивность высказывания, служившую своего рода регулятором правильного поведения.

В ритуально-обрядовой и ритуально-языковой практике традиционной культуры кыргызов особое место занимает *кошок* (заплачка, причёт) как особая форма причитания по умершему, означающий процесс «присоединения» покойника к иному, «чужому», миру и выступающий особым способом трансляции сакральной информации об умершем и закрепления ее в памяти потомков. Однако самый главный смысл данного обряда заключается в том, что причитающие должны просить у духов умерших предков принять покойного как «своего». Соответственно, в представлении кочевников смерть символически была не только пространственным переходом из «своего» мира в «чужой», но и переходом в иное состояние, приобретение умершим другого статуса, которое осуществлялось при помощи обрядового фольклора – кошока.

Для традиционного общества, где важное место занимают семейно-родовые отношения, сила слова как способа консолидации, солидаризации по осуществлению совместных коллективных действий играет очень

важную роль. В этом смысле слово как символ социально и значимо настолько, насколько оно значимо для рода. Слово выполняет не только социальную, но и духовную функцию, которая наиболее полно и последовательно выражается в художественном слове, воплощенном в устном народном творчестве и эпическом искусстве. Выразитель художественного слова в традиционной кочевой культуре – сказитель, акын, певец – представляет своего рода вместилищем, хранителем и транслятором той высокой ценности, каковыми считались голос, слово, речь, и именно их творчество представляет собой универсальный и эффективный способ трансляции сакральной коллективной информации.

В завершающем параграфе четвертой главы *«Мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста в традиционной культуре кыргызов»* на основе исследований общетеоретических аспектов феномена искусства сказителей раскрыты мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи. Большое теоретико-методологическое значение в раскрытии данного феномена имеют работы таких авторов, как В. Н. Башилов, Г. Н. Грачева, П. А. Гринцер, В. М. Жирмунский, А. Б. Лорд, Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, А. М. Сагалаев и И. В. Октябрьская, Е. В. Ревуненкова, К. В. Чистов, М. Элиаде, К. Г. Юнг и др. Изучению феномена сказительского творчества манасчи посвящен целый ряд интересных работ фольклористов, этнографов, историков и философов, среди них особо следует выделить работы В. В. Радлова, М. Ауэзова, К. А. Рахматуллина, В. М. Жирмунского, Ч. Т. Айтматова, Р. З. Кыдырбаевой, И. Лауде-Циртаутас, Б. Н. Путилова, К. Райхля. Большим вкладом в изучение феномена сказительского творчества манасчи стали работы И. Б. Молдобаева, С. Мусаева, А. Салиева, М. А. Убукеева, а также С. Абдрасулова, К. Садыкова, Н. В. Кумсковой и др. Существенную роль в изучении мифоритуальных истоков сказительского творчества манасчи сыграли работы К. Г. Юнга, стимулировавшие исследование глубинных основ бессознательного и роли архетипа в процессе художественного творчества.

В диссертации на основе анализа точек зрения выдающихся ученых В. В. Радлова, М. Ауэзова, а также кыргызских исследователей-манасоведов К. А. Рахматуллина, Р. З. Кыдырбаевой на феномен сказительского творчества манасчи выдвигается целый ряд теоретических проблем, которые невозможно решить с рационалистической точки зрения. Это, во-первых, проблема природы мистического обретения дара сказительства (во время сновидения) и высшего экстаза творческого духа, в процессе которого происходит наитие, внушение свыше; во-вторых, проблема о мифоритуальных истоках сказительства и взаимосвязи избранничества сказителя с шаманизмом; в-третьих, проблема сотворчества, своеобразного слияния искусства сказителя (адресанта) и слушателя, зрителя (адресата).

Осмысление поставленных проблем и постижение тайны феномена сказительского искусства манасчи в диссертации осуществляется через призму теории об активной роли архетипа К. Г. Юнга в процессе художественного творчества. Согласно теории К. Г. Юнга, архетипы как бессознательный пласт культуры, будучи источником мифологии, религии, искусства, аккумуляции родовой памяти человечества в виде персонифицированных образов, обладающих побудительной, динамической, нуминозной (божественной, зачаровывающей) силой, производят коренные изменения в периоды жизненных поворотов, связанных с глубокими психическими потрясениями, и прежде всего во время «великих» сновидений, галлюцинаций, фантазий, которые характерны как для отдельной личности (в данном случае такой творческой личности, как сказитель), так и для социальной группы в целом. При этом данный процесс, как утверждает Юнг, имея спонтанный и принудительный характер, настолько захватывает всю человеческую личность в целом, что ее психика, полностью находясь под воздействием силы архетипа, независимо от своей воли и желания, легко становится внушаемой, увлекаемой и движимой к творческому процессу.

Экстраполируя данную трактовку Юнга на феномен сказительского творчества манасчи, автор предполагает, что разгадка природы мистического обретения дара сказительства лежит именно в «великих» сновидениях манасчи, во время которых в сумерках сознания «просыпается» архетипическая память как глубинная основа социальной памяти. В такие моменты психического напряжения к сказителю является чаще всего образ самого Манаса (или его сподвижников) как воплощение мифического первообраза, персонифицированного архетипа Героя, который покровительствует и приходит именно к тому, кто отмечен его духом, и побуждает его к сказительству. О явлении духа Манаса или его сподвижников во сне свидетельствуют многие сказители, тем самым признавая мистическое обретение дара сказительства и называя себя «избранниками духа», обладающими священным, сакральным знанием.

В этой связи в диссертации обосновывается положение о том, что архаичность и архетипичность традиционной культуры кыргызов проявляется в глубинных связях, функциональном слиянии и стадильной преемственности таких двух культурных типов, как сказитель и шаман. Феномен сказительского творчества манасчи, будучи генетически восходящим к мифоритуальным истокам шаманства, является особым сакральным знанием, получаемым в результате избранничества, которое расценивается как воплощение в жизнь предначертания духов предков.

Также о взаимосвязи поэтического дара кыргызских сказителей с представлениями шаманского характера можно судить из ряда этнографических свидетельств, в которых рассказывается о том, что во время стихийных бедствий, массового падежа скота, тяжелых родах приглашали в качестве лека-

рей манасчи (*бакишы* – знахарь, лечащий болезни изгнанием духов), усматривая у них способность общаться с духами и магически влиять на потусторонние силы посредством эпического слова. В этом смысле сказители предстают не только создателями, творцами мира в слове, но и шаманами, устанавливающими связь с духами, богами посредством сакрального текста эпоса, включенного в ритуально-мифологическую систему и оказывающего магическое воздействие на людей, природные явления и события. Поэтому творец эпической поэзии во время творческого действия, также как и шаман во время камлания, выступая в подвижных образах живого слова, находится в состоянии одержимости, видений, транса, экстаза, в процессе которого происходит ощущение полной растворенности, тождественности сказителя и реальности, сказителя и аудитории. По сути, эпическая традиция как архаическая форма творчества представляет собой своеобразное духовное и душевное слияние искусства исполнителя (адресанта) и слушателя, зрителя (адресата) и функционирует, развивается лишь в особой эпической среде и в особой атмосфере психологического единства сказителя и аудитории.

В заключении в обобщенном виде излагается содержание проведенного исследования, формулируются основные положения и следующие выводы:

1. Традиционная культура кыргызов как исторически и экологически обусловленное естественное состояние кочевого социума представляет собой социально замкнутую, локальную и самодостаточную в своей основе культуру с присущими ей, преимущественно внутренними, процессами трансляции собственных духовных ценностей, коллективного опыта, традиций и миропонимания от поколения к поколению. Традиционной культуре кыргызов как целостному системному образованию свойственны синкретическая форма мировоззрения, адаптивно-адаптирующая стратегия и кочевническо-скотоводческий тип хозяйствования как основной способ существования. В данном типе культуры традиция является и условием ее традиционного бытия, и ее воплощением, и способом обеспечения ее трансляции, а коллектив (родоплеменная организация) и коллективная личность как воплощение нормативно-ценностных установок коллективного бытия кочевого социума являются носителями традиции. Элементарной «клеточкой» традиционной социальной системы кыргызов, основополагающим условием и способом функционирования ее традиционного бытия выступает родоплеменная организация, служившая формой этносоциальной, этнокультурной и этноэкологической идентификации.

2. Традиционная культура кыргызов представляет собой непрерывно воспроизводящуюся систему символов, а символическое является имманентно присущим способом самовыражения и феноменом проявления данной культуры. Феномен символического в традиционной культуре выступает не только и не столько как вторичное выражение и отображение духовного, социального и культурного бытия традиционного кочевого обще-

ства, сколько как относительно самостоятельная реальность, которая конструирует особый – символический мир человека традиционной кочевой культуры. Символическая реальность как место пересечения субъективно конструируемой и объективно (культурно, социально) оформляемой действительности становится неотъемлемой частью традиционного человека, внутренней составляющей в самоопределении его во Вселенной, а человек становится частью этого символического мира. Именно символическая реальность, являясь жизненным фактором существования человека традиционной культуры, играя огромную роль в самоопределении и формировании его мировоззренческих представлений, коллективных ценностей и духовных идеалов, выступает социальным и культурным регулятором его межпоколенного и внутривоколенного взаимодействия.

3. Экзистенциальная сущность социального бытия кочевников и символическое в традиционной культуре кыргызов проявляется через ритуал как символическую форму коллективного поведения, транслирующую фундаментальные ценности. Социокультурная ценность и смысл ритуалов заключается в сохранении, продлении и постоянном возобновлении жизни родовой группы, обновлении и утверждении коллективных ценностей, приобщающих членов родового коллектива к традициям, сакральному и социальному опыту предков и их идеалам. В этом смысле ритуалы являются наиболее эффективными средствами реализации процесса социализации, консолидации и солидаризации каждого члена родового общества с коллективом.

4. Сущность и основная идея традиционных празднеств кыргызов как эффективного процесса социализации, консолидации и солидаризации традиционного человека с коллективом состоит в провозглашении и утверждении высших смыслов бытия, идеалов и ценностей коллективной жизни и самого человека, а также приобщение к традициям, сакральному и социальному опыту предков. В основе традиционной праздничной культуры кочевников, в особенности ритуала аш, лежит ритуально-обрядовый и ритуально-игровой символизм, характеризующийся своей этнической спецификой и раскрывающий свое глубокое и богатое содержание в ритуальных состязаниях и играх.

5. Вещь как символ, включенный в конкретный культурный контекст, выступает хранителем, транслятором смыслов и носителем культурной памяти, способствующим сохранению этнической самобытности и идентичности. В традиционной культуре кыргызов символическое и функциональное бытие предметов быта, вещей связано преимущественно с ритуально-обрядовой практикой как основополагающим способом регуляции поведения родового коллектива, его социального сосуществования и направлено на единение и укрепление межродовых, внутривоколенных и патриархально-семейных связей.

6. Имя как миф и символ, социокод, аккумулирующий в себе роль хранилища коллективной памяти и способа трансляции культуры, является важнейшим механизмом включения традиционного человека в семиосферу духовного и социального пространства через систему ритуально-обрядовых и ритуально-языковых практик. В имени Манас закодирована его социальная роль и социально-поведенческая и этнокультурная информация, оно как социокод включено в коллективную культурно-языковую память кыргызов и выступает, с одной стороны, как индивидуальный и сакральный миф, транслирующийся в памяти потомков, и с другой – как символ, выражающий его духовное строение, онтологическую сущность и героическую судьбу.

7. В ритуально-языковой традиции кыргызов слово как символ и как основное средство хранения и передачи сакральной информации, закреплённой в устной коллективной памяти, играет огромную роль. Слово, неся в себе огромную ценностно-смысловую и символическую нагрузку, имеет магическое, перформативное, социальное и духовное значения и выражается в таких формах ритуально-языковой традиции кыргызов как бата (выражение благопожелания), каргыш (произнесение проклятий) и кошок (заплачка, причёт).

8. Истоки искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста эпоса «Манас», имеющего мистический характер, генетически восходят к мифоритуальной практике шаманизма и глубинным основам, архаическим пластам коллективного бессознательного (К. Г. Юнг). Тайна феномена сказительского творчества состоит в особой способности исполнителя почувствовать и прочувствовать архетипические образы, которые заложены в его памяти как слепки прошедшего опыта предков, и реализовать их интуитивно в своей эпической практике благодаря активности сферы бессознательного в художественном творчестве, подвижному художественному сознанию и мощной «энергии древнекыргызского духа» (Ч. Айтматов).

9. Эпос «Манас» как коллективное творение кочевого сознания, сообщение, отправленное нашими предками своим потомкам, является сакральным текстом, выполняющим функции генератора смыслов и конденсатора культурной памяти, а сказители-манасчи выступают трансляторами глубинных смыслов и архетипов, хранителями традиций и исполнителями «внушенного свыше». В этом смысле сказители одновременно выступают и выразителями «народного духа», и живым воплощением коллективной памяти, и голосом предков, и «избранниками духов» (как и шаманы) со своей нелегкой судьбой. Сказительское искусство манасчи как архаическая форма творчества могло функционировать и транслироваться лишь в особой эпической среде, прекрасно ориентирующейся в содержании и художественных образах эпического сказания, а также

в особой атмосфере психологического, душевного и духовного единства сказителя и аудитории.

10. Феномен символического в профанной, сакральной и духовной сферах жизни человека традиционной кочевой культуры выражается в неразрывном единстве, взаимосвязи и взаимообусловленности всех этих сфер как составных частей целого (символической Вселенной). В свою очередь, ритуал, празднество, вещь, имя, слово и эпическое искусство как способы проявления и трансляции символического в данных сферах традиционного бытия кыргызов являются неотъемлемыми и субстанциональными частями в функционировании и развитии традиционной культуры кыргызов как целостной системы.

11. Сущность символического заключается в том, что оно является одновременно и способом трансляции, и средством коммуникации, социализации, идентификации, консолидации и интеграции кочевого социума, обеспечивающим сохранение единого смыслового и ценностного миропорядка кочевой культуры и традиционных основ жизни в течение длительного времени. Именно эти особенности феномена символического обуславливают его непреходящую актуальность, социокультурную ценность в осмыслении символических основ современной трансформирующейся кыргызской культуры и нацеливают на выявление природы и сущности символа не только как способа трансляции, но и как универсального средства регуляции духовных и социальных изменений, механизма интеграции и консолидации современного общества. Более того, в контексте трансформирующихся ценностей актуальность и функциональная значимость феномена символического как сложного и многогранного явления современной культуры связана с проблемой этнической, социальной и культурной самоидентификации человека, его экзистенциальной ситуацией и духовными поисками в самоопределении.

12. Одной из приоритетных задач отечественной философии является разработка нового направления социальной философии – этнофилософии кыргызов, в которой изучение культуры кыргызов и выявление ее этнической специфики, с учетом новых границ и новых представлений о феномене традиционной культуры, требует междисциплинарных и комплексных исследований. Это даст возможность современному кыргызскому обществу не только глубоко осмыслить специфику своего этнического бытия, но и понять уникальный, многослойный культурный смысл символов и архетипов прошлого как порождения новых социокультурных смыслов и ценностей, определить свое место в современной цивилизации, найти собственный путь общественно-исторического прогресса и обозначить условия и перспективы своего развития.

Основные положения диссертации отражены в следующих работах автора:

Монографии и учебные пособия:

1. *Осмонова Н. И.* Этика: Уч. пос. для студ. спец. «философия». – Бишкек, 2008. – 338 с.
2. *Осмонова Н. И.* Символическая Вселенная кочевника: Истоки традиционного мировосприятия кыргызов. – Бишкек, 2014. – 170 с.
3. *Осмонова Н. И.* Символическая Вселенная человека традиционной кочевой культуры / КРСУ. – Бишкек, 2016. – 331 с.

Статьи в научных сборниках и журналах:

4. *Осмонова Н. И.* Формирование ментальности народов Центральной Азии в условиях глобализации // XXI век: на пути к единому человечеству?: Мат-лы междунар. конф. – М.: Современные тетради, 2003. – С. 136–139.
5. *Осмонова Н. И.* Парадигмы национальной картины мира в контексте восточной и западной культур // Центральная Азия и культура мира. – Бишкек, 2003. – № 1–2 (15–16). – С. 158–165.
6. *Осмонова Н. И.* Архетипические образы как источник национального сознания // Общечеловеческое и национальное в философии: Мат-лы I междунар. науч.-практ. конф. – Бишкек, 2003. – С. 67–72.
7. *Осмонова Н. И.* Байыркы түрк мамлекетинин түзүлүшүнө Тенирчиликтин консолидациялык идеология катары тийгизген тассири // Түрк цивилизациясы жана мамлекеттик салты. – Бишкек, 2004. – С. 191–201.
8. *Осмонова Н. И.* Бытие национальной философии в контексте компаративистского подхода // Общечеловеческое и национальное в философии: Мат-лы III междунар. науч.-практ. конф. – Бишкек, 2005. – С. 67–80.
9. *Осмонова Н. И.* Изучение феномена национальной философии в контексте новой парадигмы мышления // Философия и будущее цивилизации: IV Российский философский конгресс: Мат-лы выступл. членов РФО из Кыргызстана. – Бишкек, 2005. – С. 126–138.
10. *Осмонова Н. И.* Изучение феномена национальной философии в контексте новой парадигмы мышления // Философия и будущее цивилизации: Тез. докл. и выступл. участников IV Рос. философ. конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Совр. тетради, 2005. – С. 723–724.
11. *Осмонова Н. И.* Культурные основания мифа как фактора национальной идентификации // Общечеловеческое и национальное в философии / Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004): II междунар. науч.-практ. конф. КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Мат-лы выступл. – Бишкек, 2004. – С. 158–165. [Электронный ресурс] // URL: [http://anthropology.ru/ru/text/osmonova-ni/ku](http://anthropology.ru/ru/text/osmonova-ni/ku%20turnye-osnovaniya-mifa-kak-faktora-nacionalnoy-identifikacii)

12. Осмонова Н. И. Мир кочевника и его символическая Вселенная // Вестник КРСУ. – Бишкек, 2008. – Т. 8. – № 8. – С. 129–133.
13. Осмонова Н. И. Символическая Вселенная кочевника (на примере феномена тенгрианства) // Пятые Торчиновские чтения: Философия, религия и культура стран Востока: Мат-лы науч. конф. – СПб., 2009. – С. 46–53.
14. Осмонова Н. И. Теоретические проблемы изучения национальной философии // Наука. Философия. Общество: Мат-лы V Рос. философ. конгресса. – Т. II. – Новосибирск: Параллель, 2009. – С. 525.
15. Осмонова Н. И. Теоретические проблемы изучения национальной философии // Вестник КРСУ. – Бишкек, 2009. – Т. 9. – № 6. – С. 149–154.
16. Осмонова Н. И. Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2010. – С. 215–222.
17. Осмонова Н. И. Этноэкологические традиции // Этика и экология / НовГУ им. Ярослава Мудрого. – В. Новгород, 2010. – С. 159–166.
18. Осмонова Н. И. Символическая природа традиционной культуры кыргызов // Вестник КРСУ. – 2014. – Т. 14. – № 9. – С. 28–32.
19. Осмонова Н. И. Феномен сказительного творчества манасчи в контексте теории архетипов К. Г. Юнга // Вестник Каз. нац. ун-та им. Аль-Фараби. Сер.: Философия. Культурология. Политология. – Алматы: Казак университеты, 2014. – № 4 (49). – С. 240–247.
20. Осмонова Н. И. Современные подходы и методологии исследования традиционной культуры // Вестник нац. ун-та им. Ж. Баласагына. – Спец. вып. – Бишкек, 2014. – С. 350–357.
21. Осмонова Н. И. Социокультурное значение и исследование символа, мифа и архетипа в концепции психоанализа К. Г. Юнга // Вестник Нац. ун-та им. Ж. Баласагына. – Спец. вып. – Бишкек, 2014. – С. 358–363.
22. Осмонова Н. И. Диалектика символа и мифа в концепции философского символизма (А. Ф. Лосев, П. А. Флоренский) // Вестник КРСУ. – Бишкек, 2014. – Т. 14. – № 9. – С. 33–37.
23. Осмонова Н. И. Архетипическое в традиционной культуре кыргызов (на примере феномена сказительного творчества манасчи) // Modern Philosophic Paradigms: Interrelation of traditions and innovative approaches: Materials of the II international scientific conference on March 3–4, 2015 // Prague: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosfera-CZ». – 2015. – № 8. – С. 108–117.
24. Осмонова Н. И. Символ как механизм коллективной памяти в традиционной культуре кыргызов (на примере Тенгри как символа единства мира) // Исторические, философские и юридические науки. Культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. – № 7 (57). – С. 115–121.

25. Осмонова Н. И. Слово как символ в традиционной культуре кыргызов // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2015. – № 8. – С. 175–189.
26. Осмонова Н. И. Изучение традиционной культуры кыргызов в контексте этнофилософии // Актуальные проблемы становления и развития этнофилософии: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. – Чебоксары, 2015. – С. 84–89.
27. Осмонова Н. И. Традиционная культура кыргызов как текст и знаково-символическая система // Вестник КРСУ. – Бишкек, 2015. – Т. 15. – № 2. – С. 12–16.
28. Осмонова Н. И. Традиционализм о метафизическом основании традиции и традиционной культуры (Р. Генон, М. Элиаде) // Вестник КРСУ. – Бишкек, 2015. – Т. 15. – № 2. – С. 17–21.
29. Осмонова Н. И. Изучение символа и мифа в классической философской традиции // Вестник КРСУ. – Бишкек, 2015. – Т. 15. – № 6. – С. 20–24.
30. Осмонова Н. И. Специфика традиционной культуры кыргызов // Традиционные общества: неизвестное прошлое: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. – Челябинск: Пирс, 2015. – С. 87–94.
31. Осмонова Н. И. Феномен традиционной культуры этноса в контексте этнофилософии // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений: Тез. докл. VII Рос. философ. конгресса: В 3 т. Т. 1. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 256–257.
32. Осмонова Н. И. Вещь как символ и транслятор коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов // Общество: философия, история, культура. – Краснодар, 2016. – № 8. – С. 25–31.
33. Осмонова Н. И. Ритуал как символическая форма поведения и способ трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов // Исторические, философские и юридические науки. Культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 7 (69). – Ч. 1. – С. 104–110.
34. Осмонова Н. И. Особенности функционирования традиционной культуры кыргызов // Традиционные общества: неизвестное прошлое: Мат-лы XII междунар. науч.-практ. конф. – Челябинск: ПИРС, 2016. – С. 95–101.
35. Осмонова Н. И. Ритуально-символическая природа традиционных празднеств кыргызов // Общество: философия, история, культура. – Краснодар, 2017. – № 1. – С. 43–48.

Осмонова Нургүл Исраиловнанын 09.00.11. – социалдык философия адистиги боюнча философия илимдеринин доктору илимий даражасын изденип алуу үчүн жазылган «Символдуулук феномени жана аны кыргыздардын салттуу маданиятында трансляциялоо ыкмалары» аттуу диссертациялык ишинин РЕЗЮМЕСИ

Өзөктүү сөздөр: кыргыздардын салттуу маданияты, символдуулук феномени, символ, миф, архетип, ырым-жырым, салт, салттуу той, фольклор, коллективтүү эстөө, манасчылык өнөр, ырым-жырымдык тажрыйба, үрп-адаттык-тилдик тажрыйба, сакралдык, профандык.

Изилдөөнүн объектиси болуп тынымсыз жаңыланып туруучу, коддорго катылган символдор системасы катары кыргыздардын салттуу маданияты эсептелет. **Изилдөөнүн предмети** – символдуулуктун маани-маңызынын көрүнүшү жана аны ырым-жырымдык тажрыйба, үрп-адаттык-тилдик тажрыйба, буюмдук-заттык, оозеки-фольклордук жана белгилдик-символдук формалар аркылуу адамдын сакралдык (ыйык), профандык (күнүмдүк) жана рухий жашоосунда трансляциялоо ыкмалары болуп эсептелет.

Изилдөөнүн максаты – символдуулуктун маани-маңызын жана анын трансляциялоо ыкмаларын кыргыздардын салттуу маданиятында системалуу бүтүндүк катары ачып көрсөтүү.

Изилдөөнүн методологиялык негизин тарыхый жана логикалык методдун бирдиктүүлүгү катары системалуулук принциби жана тарыхый принцип, салыштырма жана диалектикалык методдор, абстрактуулуктан конкреттүүлүккө өтүү методу, ошондой эле субстанционалдык жана функционалдык мамилелер түзөт.

Изилдөөнүн илимий жаңылыгы биринчи жолу кыргыздардын салттуу маданияты тынымсыз жаңыланып туруучу, коддорго катылган символдор системасы катары, ал эми символдуулук үшүл маданияттын имманенттүү түйүнү жана көрүнүшүнүн феномени катары каралгандыгында. Символдуулуктун маани – маңызынын көрүнүшү жана анын ырым-жырымдык тажрыйба, үрп-адаттык-тилдик тажрыйба, буюмдук-заттык, оозеки-фольклордук жана белгилдик-символдук формалар аркылуу адамдын сакралдык (ыйык), профандык (күнүмдүк) жана рухий жашоосунда трансляциялоо ыкмалары биринчи жолу социалдык-философиялык изилдөөнүн предмети болуп калды. Биринчи жолу кыргыздардын салттуу маданиятынын өзгөчөлүгү түзүмдүк бирдик катары аныкталды: «символдук дүйнө» түшүнүгү киргизилди; кыргыздардын салттуу маданиятында жүрүм-турумдун символдук формасы жана жамааттык (коллективдүү) баалуулуктарды трансляциялоо ыкмасы катары ырым-жырымдын маңызы аныкталды; алгач ирет сакралдык окуя жана социомаданий тажрыйбаны трансляциялоо ыкмасы катары кыргыздардын салттуу тойлорунун үрп-адаттык-символдук жаратылышы ачылып берилди; структуралык-семиотикалык мамилени негизинде буюмдун (заттын) символ (маданий белги катары) жана маданий маанилерди трансляциялоо ыкмасы катары символдук жана функционалдык болумдун жана семиотикалык статусу аныкталды; философиялык символизм концепциясынын жана кыргыздардын үрп-адаттык-тилдик тажрыйбасынын негизинде адамдын атынын ички маңызы, социомаданий жана аксиологиялык мааниси миф жана кадимки адамдын символу катары ачылып берилди; сөз кыргыздардын үрп-адаттык-тилдик тажрыйбасында символ катары жана сакралдык (ыйык) маалыматтарды сактоонун жана трансляциялоонун ыкмасы катары каралды; биринчи жолу кыргыздардын салттуу маданиятында архетипикалык эс-түтүмдү алып жүрүүчү жана сакралдык тексти берүүчү катары манасчылык өнөр феноменинин мифологиялык үрп-адаттык булактары ачылып берилди.

Колдонуу боюнча сунуштар: диссертациянын материалдары жана жыйынтыктары жокдук тажрыйбада кыргыздардын этнофилософиясы, кыргыз философиясынын тарыхы, социалдык философия, культурология, эстетика жана этика боюнча окуу курстарын иштеп чыгууда, ошондой эле кыргыздардын салттуу маданиятын изилдөө боюнча атайын курстарды жана лекцияларды иштеп чыгууда жана жалпы эле кыргыз элинин руханий, социалдык болумунун жана маданий мурасынын маселелерин изилдөөдө жана мониторинг жүргүзүүдө пайдаланса болот.

РЕЗЮМЕ

диссертации Осмоновой Нургул Исраиловны на тему «Феномен символического и способы его трансляции в традиционной культуре кыргызов», представленной на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.11. – социальная философия

Ключевые слова: традиционная культура кыргызов, феномен символического, символ, миф, архетип, ритуал, празднество, фольклор, традиция, коллективная память, вещь как символ, имя как символ, слово как символ, сказительское искусство манасчи, ритуально-обрядовая практика, ритуально-языковая практика, сакральное, профанное.

Объектом исследования является традиционная культура кыргызов как непрерывно воспроизводящаяся система закодированных символов, **предметом** – проявление сущности символического и способы его трансляции через ритуально-обрядовые, ритуально-языковые практики, вещественно-предметные, устно-фольклорные и знаково-символические формы в сакральной (священной), профанной (повседневной) и духовной жизни традиционного человека.

Цель диссертационной работы заключается в раскрытии сущности символического и способов его трансляции в традиционной культуре кыргызов как системного целого. **Методологическую основу исследования** составляют принцип системности и принцип историзма как единства исторического и логического метода, сравнительный и диалектический методы, метод восхождения от абстрактного к конкретному, а также субстанциональный и функциональный подходы.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые традиционная культура кыргызов рассматривается как непрерывно воспроизводящаяся система закодированных символов, а символическое как имманентно присущий способ самовыражения и феномен проявления данной культуры. Впервые проявление сущности символического и способы его трансляции через ритуально-обрядовые, ритуально-языковые практики, вещественно-предметные, устно-фольклорные и знаково-символические формы в сакральной, профанной и духовной жизни традиционного человека становятся предметом социально-философского исследования; впервые выявлена специфика традиционной культуры кыргызов как системного целого; введено понятие «символический мир»; выявлена сущность ритуала как символической формы поведения и трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов; впервые раскрыта ритуально-символическая природа традиционных празднеств кыргызов как сакрального события и способа трансляции социокультурного опыта; на основе структурно-семиотического подхода выявлено символическое и функциональное бытие и семиотический статус вещи как символа (культурного знака) и способа трансляции культурных смыслов; через призму концепции философского символизма и на основе ритуально-языковой практики раскрыт внутренний смысл, социокультурное и аксиологическое значение имени как мифа и символа традиционного человека; слово рассмотрено как символ и способ хранения и трансляции сакральной информации в ритуально-языковой практике кыргызов; впервые раскрыты мифоритуальные истоки феномена искусства сказителя-манасчи как носителя архетипической памяти и транслятора сакрального текста в традиционной культуре кыргызов.

Рекомендации по использованию: материалы и результаты диссертации могут быть использованы в вузовской практике при разработке учебных курсов по этнофилософии кыргызов, истории кыргызской философии, социальной философии, культурологии, эстетики и этики, а также при разработке лекций и спецкурсов по изучению традиционной культуры кыргызов и в целом при изучении и мониторинге проблем духовного, социального бытия и культурного наследия кыргызского народа.

SUMMARY

Osmonova Nurgul Israilovna's theses on a subject «Phenomenon of the symbolical and ways of its translation in traditional culture of Kyrgyz», submitted for the scientific degree of doctor of Philosophical sciences in the specialty 09.00.11. – Social philosophy

Keywords: Traditional culture of Kyrgyz, phenomenon of the symbolical, symbol, myth, archetype, ritual, festival, folklore, tradition, collective memory, thing as symbol, name as symbol, word as symbol, storytellers art of manaschi, ritual and ceremonial practice, ritual and language practice, sacral, profane.

The object of the study is traditional culture of Kyrgyz as a continuously reproduced system of the coded symbols. **The subject** of manifestation essence of the symbolical in traditional culture of Kyrgyz and ways of its translation through ritual-ceremonial, ritual-language practices, material-subject, oral-folklore and sign-symbolical forms in sacral (sacred), profane (daily) and spiritual life of traditional individual.

The aim of the dissertation work consists in disclosure of the essence of the symbolical and ways of its translation in traditional culture of Kyrgyz as systemic whole.

Methodological basis of the study made of the principle of systematic approach and the principle of historicism as the unities of historical and logical methods, comparative and dialectic methods, and ascension method from abstract to concrete, and substantial and functional approaches.

Scientific novelty of the study is that for the first time the traditional culture of Kyrgyz is considered as continuously reproduced system of the coded symbols and symbolical as immanently inherent way of self-expression and a phenomenon of manifestation of this culture. For the first time of manifestation essence of the symbolical in traditional culture of Kyrgyz and ways of its translation through ritual-ceremonial, ritual-language practice, material-subject, oral-folklore and sign-symbolical forms in sacral, profane and spiritual life of traditional individual becomes a subject of a social and philosophical study. The specifics of traditional culture of Kyrgyz as systemic whole are for the first time revealed. The concept «symbolical world» is entered. The essence of a ritual as symbolical form of behavior and translation of collective values in traditional culture of Kyrgyz is revealed. The ritual-symbolical nature of traditional festivals of Kyrgyz as sacral event and way of translation of sociocultural experience is for the first time discovered. Based on structural-semiotics approach the symbolical and functional life and the semiotics status of a thing as symbol (cultural sign) and way of translation of cultural meanings is revealed. Through a prism of the concept of philosophical symbolism and based on ritual-language practice the inner meaning, sociocultural and axiological value of a name as myth and a symbol of the traditional individual is revealed. The word as a symbol and a way of storage and translation of sacral information in ritual-language practice of Kyrgyz is considered. The myth-ritual sources of a phenomenon of art of storyteller-manaschi as carrier of archetypal memory and translator of the sacral text in traditional culture of Kyrgyz are for the first time discovered.

Recommendations on usage. The materials and results of the thesis can be used in higher education schools practice at developing training courses on ethno-philosophy of Kyrgyz, history of Kyrgyz philosophy, social philosophy, cultural science, esthetics and ethics as well as at developing lectures and special courses on study of traditional culture of Kyrgyz and in general at study and monitoring problems of spiritual, social life and cultural heritage of Kyrgyz people.

Осмонова Нургул Исраиловна

**ФЕНОМЕН СИМВОЛИЧЕСКОГО
И СПОСОБЫ ЕГО ТРАНСЛЯЦИИ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ**

**Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук**

Подписано в печать 27.05.2017 г.
Бумага офсетная. Формат 60х84 1/16
Тираж 150 экз. Заказ № 834

Отпечатано в типографии ОсОО «М Махима»
Кыргызская Республика, г. Бишкек, ул. Тыныстанова, 197/1
Тел.: (+996 312) 902 907, 900 435