

КАЗАХОВЕДЕНИЕ



ТУРСУН ГАБИТОВ

КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА: УЧЕБНИК

Алматы, 2022

Министерство образование и науки Республики Казахстан

Казахстанский философский конгресс

*Решением РУМС МОН РК при КазНУ им. аль-Фараби от 7 октября 2015 года
присвоен гриф «Учебник». Протокол № 2.*

**Казахский национальный университет имени аль-Фараби
Научно-исследовательский центр «Казаховедение»**

Рекомендован к изданию Редакционным советом КазНУ им. аль-Фараби

Председатель Редакционного совета : Туймебаев Ж.К.

*Ректор, председатель Правления **НКАО** «Казахский национальный
университет им. аль-Фараби», доктор филологических наук, профессор*

Габитов Т.Х. Казахская культура: Учебник. Дополнили, переработали и проиллюстрировали **Зейнуллин Р.** – Алматы: Лантар Трейд, 2022. – 265 б.

Рецензенты:

Абдигалиева Г.К. – доктор философских наук, профессор КазНУ им. аль-Фараби;

Алимжанова А.Ш. – профессор, зав.кафедрой КазНАИ им. Т. Жургенова;

Жанабаева Д.М. – доктор PhD, ИФПР МОН РК

В книге рассмотрена теория и история казахской культуры. Работа написана на основе адаптации достижений мировой и казахстанской культурологической мысли применительно к Республике Казахстан для анализа современных социокультурных реалий. В книге учтен опыт преподавания культурологии в Республике Казахстан. Для преподавателей и студентов высших учебных заведений и колледжей, а также для тех, кто интересуется проблемами культуры.

ISBN

© Авторы: Габитов Т.Х., Зейнуллин Р. Б.. © 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
1. ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ	
1.1. Методология философского анализа культуры и цивилизации	9
1.2. Социокультурные основания западной цивилизации	38
1.3. Российская модель культуры и цивилизации	61
2 ОБЪЕКТ И ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОВЕДЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ	
2.1. Социокультурные и теоретические условия формирования в Казахстане науки о культуре	87
2.2. Истоки казахской культуры	114
2.3. Мифотворчество и символические образы в культуре	135
2.4. Трансляция традиций в историческом времени	159
3. ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ЭТНОКУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВО ВРЕМЕНИ	
3.1. Мусульманский Ренессанс и культура тюркских народов	199
3.2. Культура казахов в составе России	207
3.3. Культура казахов в XX веке	220
3.4. Традиционные хозяйственно-культурные типы на территории Казахстана	236
3.5. Типология традиционной социальной культуры казахов	247
3.6. Типология религиозной культуры казахов	260
3.7. Типология художественной культуры казахов	286
3.8. Роль духовно-нравственных ценностей в становлении культуры казахов	299
3.9. Типология современной казахской культуры	333
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	354
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	361

ВВЕДЕНИЕ

Казахи – основное население Республики Казахстан, общая численность которых в мире превышает 18 миллионов, населяют северо-восточную часть исламской суперцивилизации, по религиозной принадлежности мусульмане-сунниты ханифитского толка, относятся к кипчако-ногайской подгруппе тюркской группы алтайской языковой семьи. В целях адекватного изучения данной культуры сначала рассмотрим ее во времени и пространстве, после чего определим типовые особенности казахской культуры. Казахская культура является преемницей культуры кочевников Великой евразийской степи. Поэтому анализ данной национальной культуры начнем с особенностей номадической (кочевой) культуры.

Каждая национальная культура действует в очеловеченной окружающей среде, а не в вакууме. Культурное пространство не есть обособленная, навечно отпущенная доля. Оно является полем течения истории. Важное свойство культурного пространства – его непостижимое естество. Например, понятие “земля предков” священно для кочевников, оно залог целостности собственной территории, в то же время это и признание неприкосновенности соседствующих земель. Межобщинные отношения возникают на почве суверенности территорий. Географические признаки земли предков отпечатываются в сознании народа как святые места, то есть, окружающая среда состоит из священных гор, рек и озер, долин и холмов, могил, где обитают духи предков и т.п. Их священность завещана в наследство грядущим поколениям в легендах и мифах, сказаниях и изречениях.

Люди без высокой степени интеллектуальности, нравственности, самообладания, интуиции не смогли бы существовать в суровой степи. В культуре, сообразной пространству, человека и природу не разделяет “китайская стена“. Напротив, культура выполняет функцию связующего звена, знаменующего тонкое созвучие (гармонию) между ними. В традиционной казахской культуре проблема экологии непосредственно связывалась с такими понятиями в системе нравственности как “обал” (злодеяние, воздаянием за которое служит кара Всевышнего) и “сауап” (благодеяние, воздаянием за которое служит милость Всевышнего).

На сегодняшний день, в эпоху глобализации и нарастания тенденций универсализации, с одной стороны, и тенденций самоидентификации, с другой, важной задачей является выявление общечеловеческого содержания национальных культур и поиска единых мировоззренческих оснований, позволяющих вести диалог между культурами и цивилизациями.

Особенности традиционных культур находят свои выражения, как в

духовной культуре (язык, литература, музыка, изобразительное искусство, религия), так и в материальной (особенности экономического уклада, ведения хозяйства, обычаев, обрядов) и составляют многообразную палитру культуры человечества. Своеобразие сложившихся культурно-исторических архетипов разных народов нередко служили аргументом в пользу теорий «замкнутости» культур. Однако ещё с глубокой древности между народами существовали культурные стадияльно-формационные и межстадияльно-межформационные контакты, вследствие чего происходило взаимное познание, взаимообогащение, синтез культур. Именно эти процессы обуславливают эволюцию мирового историко-культурного процесса.

Благодаря своей коммуникативной функции, трансляции богатейшего опыта человечества культура является одним из механизмов передачи социального опыта от поколения к поколению. Рассмотрение одной культуры сквозь призму другой цивилизации, кажущейся далёкой, является новым взглядом на традиционную культуру. Вместе с тем в исследовании рассматриваются пространственно-временные, морально-этические представления, а также художественно-эстетическое восприятие мира казахов, что позволяет провести философский компаративистский анализ в построении образа мира в традиционных культурах.

В процессе дальнейшего развития казахстанского общества и духовного его обогащения все очевиднее становится значение формирования высокой нравственной культуры народа. Потребность в развитии и анализе ценностей нравственной культуры, прежде всего, обусловлена неуклонным ростом экономического потенциала нашей страны, улучшением условий материальной жизни населения. Поэтому важно определить, какие ценностные ориентиры необходимы стране, которая стремится войти в число конкурентоспособных стран мира.

Культурные, социально-экономические, политико-правовые

преобразования в Республике Казахстан сопровождаются сложными процессами перемен в сознании граждан, требующих их переосмысления. Поэтому сегодня как никогда стоит проблема ценностей, особенно, проблема нравственных ценностей. Она была и остается актуальной во все времена, ибо человек живет не только в мире культуры, но и само его существование невозможно без формирования системы ценностей, без ценностных ориентаций и потребностей.

РАЗДЕЛ 1. ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

цивилизации.

Работа представляет собой попытку самоидентификации важнейших категорий современного гуманитарного знания – культуры и цивилизации. Несмотря на видимую ясность установок, ее реализация наталкивается на ряд трудностей и сложностей теоретико- методологического и предметного характера. Во-первых, при наличии громадного количества научной и учебной литературы, где, так или иначе, воспроизводится термин «культура», нет классически признанной концепции культуры, теорий культур столько, сколько оригинальных и

крупных культурологов. Мы не выступаем за установление единомыслия в понимании понятия культуры, но все-таки определенный консенсус необходим. По сути дела, нужна парадигма (классическая научная разработка – Т. Кун) культурфилософии. Теперь обратимся модному сейчас термину «культурология». Предметное название «культурология» принято, в основном, только в постсоветских странах. На Западе, во-первых, она более известна как культурфилософия и культурная антропология. Постсоветская российская культурология вышла, во-вторых, из марксистско-ленинской философии и продолжает нести груз ее проблематики, несмотря на «осовременивание» культурологии модными западными терминами. В-третьих, объект изучения культурологии (или культуроведения) носит действительно универсальный характер, охватывает основные сущности определения человека. Отсюда претензии некоторых культурологов на всеобщий характер предмета их исследования (хотя бы в пределах социогуманитарных дисциплин). В-четвертых, культурологический опыт, несомненно, затрагивает современный динамичный, противоречивый и запутанный мир. Возникает парадокс: сама культурология еще предметно не возмужала, а многие ее положения быстро устаревают. Таких коллизий в предметной области культурологии можно привести предостаточно.

Для хода наших рассуждений нужно методологическое уточнение понятий. Тем более это относится к философским рефлексиям. Несмотря на часто встречаемый предрассудок, философия точная наука и ее точность достигается адекватным употреблением философских принципов и понятий.

Следует различать объект и предмет теории культуры как научной дисциплины. Это тем более важно, т.к. некоторые культурологи, утверждая об универсальности предмета культурологии, не проводят различия между культурой как способом бытия человека в мире (объект

исследования) и теоретической реконструкцией ее различных сторон для определенных познавательных целей. Конечно, нельзя отрывать данные понятия друг от друга и отождествлять "объект" науки с понятием "вещь". Объект науки теряет смысл вне познающего субъекта, т.е. саму культуру необходимо рассматривать в определенном социокультурном контексте, и здесь нет никакой тавтологии. В процессе формирования предмета науки исключительное значение имеют накопленные теоретические знания об изучаемом объекте, имеющиеся теоретические концепции.

Предмет познания представляет собой совокупность свойств, связей и законов, изучаемых данной наукой, и получивших выражение в определенных логических и знаковых формах. Один и тот же объект может изучаться различными науками, имеющими свои специфические предметы исследования. Так, культура является объектом исследования почти всех наук, начиная от культурфилософии и завершая экологией. Формирование предмета науки о культуре, кроме его социокультурных оснований, обусловлено и возникновением и развитием основных понятий о данном объекте изучения. Основными элементами структуры предмета познания, в отличие от его объекта, выступают, во-первых, история развития науки об изучаемом объекте; во-вторых, существенные свойства, а также законы развития объекта, получившие в процессе познания выражение в определенных логических формах; в-третьих, логический аппарат и методы, используемые в процессе формирования предмета познания.

Объектами изучения культурфилософии выступают, впрочем, как и других культуроведческих дисциплин, культура и цивилизация. Включение второго понятия вытекает из особенностей формирования предмета науки о культуре, т.к. именно различение двух основных понятий в XIX веке дало импульс возникновению таких научных дисциплин как культурфилософия и культурная антропология.

Трудно обнаружить понятие культуры в архаическом социуме. Формой самосознания этой культуры был миф. В мифе все может быть; кажется, что последовательность событий в нем не подчиняется правилам логики и нарушает закон причинности. Любой субъект может иметь здесь любой предикат, любые мыслимые связи возможны [1, с. 90-106]. Но это не означает, что в древнем обществе не было культуры, не было логики. Была другая культура и другая логика.

Следует отличить "культуру" дородового периода от родового и, соответственно, тотемистическую стадию от аграрно-мифологической, которая характеризуется нерасчлененностью в сознании субъекта и объекта, человека и природы. Такое синкретическое мироощущение человека дородовой эпохи позволило воспринимать весь мир как единый космос и создавало потребность в действиях, которые воспроизводили жизнь Вселенной в целом. В магической культуре часто исчезает разделение времени на прошлое, настоящее и будущее, оно – принципиально циклическое.

Формой осмысления бытия человека в культуре родового общества является миф – время великих героических событий, отстоящее от недавнего и обратимого прошлого на абсолютную эпическую дистанцию. В нем все завершено и неповторимо, персонажи могут иметь реальных прототипов, но все обобщено народной фантазией, главное в них – не реальные хронотопы, а нравственно-эстетическое содержание [2, с. 16- 42].

Мифическое сознание как бы повернуто лицом к прошлому. Для героев прошлое было впереди, а будущее – сзади. Такое восприятие основывается на консерватизме народной жизни, в которой ориентировались на прошлое, каноны, стереотипы, а все новое и непривычное в человеке и Вселенной отмечалось как ненужное и вредное. Земной путь оканчивался "в стране предков" и оно имело конкретное

местонахождение. Даже смерть не означала конца пути человека в новом специально подготовленном "доме" (гробы с окнами, захоронения со всеми атрибутами жизнедеятельности).

Первые рационалистические концепции культуры формируются в античной натурфилософии в рамках отличных от Востока познавательных установок. Особенность этих установок заключается в том, что социокультурная реальность начинает познаваться в идеальных формах, отличных как от сугубо утилитарных намерений, так и в противовес восточной мудрости житейского созерцания. Как отмечает А.А. Хамидов, "по сравнению с архаическим типом социальности категориальные формы в контексте античной культуры получают дальнейшее развитие и совершенствование. Эти последние состоят, прежде всего, в снижении роли и удельного веса в содержании и форме категорий иллюзорного начала и в усилении, развитии и совершенствовании их реалистического аспекта. Это относится к большинству категорий, образующих ядро мировоззрения и соответственно мироотношения античного человека" [3, с. 99].

В античной культуре формируется специфический тип рациональности – мудрствование. Здесь еще допускается обоснование истины путем апелляции к сфере обыденного опыта или к сфере мифа, но все более утверждается идеал научно обоснованного знания.

Ориентация духовной культуры на выделение феноменов в их чистой форме приводит к выделению универсалий типа Логоса Гераклита, Числа Пифагора, бытия Парменида, нуса Анаксагора, идеи Платона. Но все-таки, сколько бы мы не говорили о рациональности античного мировоззрения, оно связано с переплетением мифологического архаического мышления и рационального мышления. Современный термин "культура" латинского происхождения и переводится как "обработка почвы". Для возникновения понятия культуры в ее вербально

оформленном виде древнегреческий Логос должен был дополняться с римским "цивитосом" (цивилизация). Правда, понятие цивилизация употреблялось в другом, чем в современности смысле – как город-государство (Рим) [4, с. 10].

Нам кажется, что распространенное в наших учебниках утверждение, что с римлян начинается противопоставление культуры и природы (природы) не совсем верным. Цицерон говорил, что как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа. А возделывание души – это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, готовится душу к приятию посева и вверяет ей – сеет, так сказать – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай [4, с. 10]. Культура трактуется как обработка человеческой души. Такое понимание культуры укладывается в рамки античного понятия "пайдейя" (образованность). Проблема состоит в том, - что этот образовательный процесс не сводился к овладению суммой норм и требований, он был подготовкой к общественной жизни в соответствии с достаточно широким набором норм и требований, которые расценивались греками как их "мудрые изобретения" – "номой" (законы). Интересны условия "культурности" в античном понимании: культурный человек занимался гимнастикой, посещал театр, участвовал в жизни полиса и знал Гомера.

В средние века возникают другие социокультурные установки, и в Западной Европе происходит разлом в самой культуре (М. Бахтин, С. Гуревич, Л. Баткин, В. Сильвестров, А. Хамидов и др.). Проблемы церковно-официальной и народной культуры средних веков достаточно глубоко изучены в работах вышеназванных авторов, и поэтому нет необходимости в возвращении к ним. Не отрицая важность средневековых концепций культуры, отметим, что теоцентристская модель мира не нуждалась в особой гуманитарной дисциплине, которая типологизирует

социокультурное многообразие человечества (примерно такую же картину можно наблюдать в тоталитаризме).

Можно обратить внимание на следующую социокультурную закономерность: культура расцветает в условиях многостороннего диалога и усложняющегося разнообразия ее составляющим моментом, она не терпит стандартизации и абсолютизации ее какой-то модели. Так, в исламском Ренессансе средних веков мы наблюдаем картину органического подъема культуры. Ведь эта культура возникла на основе синтеза четырех типов культур: арабская, иранская, тюркская и эллинистическая культуры Центральной Азии и Ближнего Востока. Центральные понятия мусульманского Ренессанса "маариф" (образованность) и "адаб" (мораль) соединялись в "маданияте" (культура), целью которого является достижение "камиль аль-инсанья" (совершенно мудрая человечность). "Адаб осуществлял на средневековом мусульманском Востоке ту же нравственную, общественную и интеллектуальную миссию, что и латинское *humanitas*. Он подразумевал ценности городского, куртуазного, утонченного поведения, показатель воспитанности и образованности. Первоначально адаб был видом гуманистического образования в светской мусульманской культуре, которое делало человека культурным и утонченным. Контакт с чужеродными культурами расширил содержание адаба, который стал включать в себя неарабскую литературу, выражая, таким образом, более универсальную форму гуманизма" [5, с. 86-108]. Синтез идей адаба, маарифата и эллинизированной античной философии привел к возникновению арабо-язычной фаласифы. Ее крупнейший представитель аль-Фараби уже занимался типологией культур ("О взглядах жителей благородного города"), где выделенные четыре "города" соответствуют четырем типам культуры. Можно сделать парадоксальный с точки зрения западного способа мышления вывод: в условиях арабо-ирано-тюркской

культуры средних веков вполне наметились контуры выделения предмета культурологии. К сожалению, процесс этот был прерван в силу различных исторических и социокультурных причин. Эта проблема еще далеко не изучена. Некоторые ее аспекты затронуты и в работах казахстанских философов (А.Х. Касымжанов, А. Касабек, И. Ергалиев, Ж. Алтаев, М. Орынбеков и др.).

Можно много говорить и писать о различных пониманиях культуры в таких веках истории западноевропейской культуры как Ренессанс, Реформация и Просвещение. Эта тема отдельного исследования. Следует учесть, что ни крупнейший мыслитель любой эпохи не избежал обращения к этой теме. Но не все они приводили в будущем к разграничению предмета культуроведения и даже к родовому понятию "культура" при изучении различных его феноменов. Можно согласиться с мнением некоторых российских культурологов, что в рамках Просвещения и классической немецкой философии формируется новая парадигма культуры, которая позже привела к возникновению культурфилософии. Экспансия фаустовского типа человека привела к Великим географическим открытиям, путешественники дают подробные описания неевропейских, доселе неслыханных культур, возникает необходимость контакта с ними. Хотя европейские мыслители исходили из "примитивности", "отсталости" туземных обществ, они в то же время констатировали множественность культурных космосов на земле. Поиск экзотичности завершился дешифровкой символического мира незападных культур. Мыслители типа Ж.Ж. Руссо идеализировали естественный ритм жизни "первобытных" племен, их близость к природе, простоту и бесхитрость нравов. Открытие человечества привело и к открытию самой культуры. Наличие иных социокультурных образований обусловило появление новой культурфилософской парадигмы – познание универсальных основ своей собственной культуры и путем "критики

предрасудков" сформировать новые культурные образцы (человек, общество, наука, государство и т.д.). Первыми культурфилософскими сочинениями подобной установки были работы "Идеи к философии истории человечества" (1784-1791) И.Г. Гердера и "Антропология с прагматической точки зрения" (1798) И. Канта. Особенно в сочинении Гердера был осуществлен принцип "познание себя через познания других". Сравнительное изучение локальных цивилизаций (компаративистский метод) получил свое обоснование в сочинениях И.Г. Гердера "О происхождении жизни" и в "Идеях...". Дадим слово самому культурфилософу: "Тело тлеет в могиле, а имя наше вскоре станет тенью на земле, – и лишь воплотившись в глас божий, в традицию воспитания, развития человечества, мы можем безмерно творить в душах потомства... Человек – срединное между животными существо, самая разработанная форма, тончайшая квинтэссенция, соединившая в себе черты всех окружающих его видов. Культура народа – это цвет его бытия. Традиция – вот мать языка и начало культуры, мать религии и священных ритуалов" [6, с. 19]. И.Г. Гердер наметил программу наук о теории и истории культуры. Их можно свести к следующим пунктам: 1) описание и истолкование всех этнокультур; 2) рассмотрение каждой этнокультуры в ее взаимодействии с другими культурами и природной средой; 3) самосознание культуры и ее идентификация осуществимо в рамках целостной концепции. Это был рывок в сторону формирования предмета культурфилософии. Естественно, что Гердер остается в рамках евроцентристского мышления, много пишет о преимуществах европейского "духа", допускает пренебрежительную характеристику "туземных" культур. Например, он пишет о том, что в Татари (Центральная Азия) проживают неспособные к культуре кочевники. Но это дань времени и неоткрытости истории.

Выделение понятия культуры из общей массы социальных знаний связано с двумя социокультурными процессами. С одной стороны, это кризис системных основ индустриального капитализма и поиск новых культурных ориентиров. Как подчеркивает А. Хамидов: "Отношение вещной зависимости формирует такое видение мира, в котором исчезает всякое принципиальное различие между природой и культурой, между миром вне человека и миром самого человека. Практически – бытийственное гипертрофирование субъект-объектного отношения, тотальное культивирование объектной (а в крайней форме – объектно-вещной) активности придают и общую объектную тональность буржуазному мировоззрению" [3, с. 159-162]. Во-вторых, культурфилософия и культурная антропология Запада возникают вследствие кризиса просветительской парадигмы культуры. Просветительская концепция культуры исходит из сведения специфики человека к рациональности. Разумно переделанный мир оказывается прообразом буржуазного мира. Одной из таких систем, где на рационалистских началах сделана попытка переоборудования человеческой культуры, и общества в целом была гегеле-марксистская концепция культуры.

У Гегеля мало употребляется понятие "культура", но она узнается по "духу". В "Феноменологии духа" культура выступает как закономерный итог развития абсолютного духа. Если все объективное, то оно действительное, все действительное является разумным. Гегель интерпретирует многообразие мировых культур как конкретно-исторические ступени поступательного развития Абсолютного духа. В условиях тотального господства всеобщего над частным трудно прийти к идее диалога культур.

Конечно, в основе деятельности духовной культуры должен лежать принцип свободы. Реализация этого принципа в повседневных делах

осуществляет и культурный прогресс человечества. Целью всемирной истории, по Гегелю, является "дисциплинирование необузданной естественной воли до всеобщности и субъективной воли". В этом отношении восточная культура лишена свободы, т.к. в ней только один монарх свободен. Панлогистский рационализм Гегеля был кульминацией просветительской парадигмы культуры. Ее жизнь попытался продлить К. Маркс, сохраняя исходные установки Гегеля относительно сути человеческой культуры.

Основная мысль такого понимания культуры вращается в подчеркивании надбиологического характера этого феномена. Культура есть система надбиологически выработанных средств осуществления человеческой деятельности, благодаря которым и происходит функционирование и развитие общественной жизни людей. Собственно социальные отношения с этой точки зрения вполне могут быть интерпретированы как специфическая составляющая этих средств, выполняющая функцию внутренней детерминации общественной жизни.

В таком понимании сам субъект культуры как бы оттесняется на задний план, и сама деятельность получает всепорождающее значение. Многие критики марксизма обратили внимание на то, что в этой концепции деятельность приобретает черты демиурга культуры. Действительно, тогда возникает вопрос об истоках культуросозидающей деятельности. Поэтому некоторые советские философы центр тяжести переносили на субъект культуры в пределах деятельностного подхода. "Культура, – отмечает В.М. Межуев, – это производство самого человека во всем богатстве и многосторонности его общественных связей и отношений, во всей целостности его общественного бытия" [7, с. 67]. При таком подходе сама культура сводится к человекотворчеству. Конечно, можно утверждать, что подобно тому, как культура созидает человека, так и человек создает культуру. Естественно, здесь можно найти

абстрактно верные моменты культуры. Но специфика данного феномена остается в тени.

На это обращает внимание В.В. Сильвестров: "Точное и ясное отделение предмета социологии (функциональное исследование меж индивидуальных связей относительно опредмеченных результатов деятельности) от предмета культурологии (определение меж индивидуальных связей как динамики преобразующихся в деятельности индивидов, распремечивающих результаты деятельности) является необходимой предпосылкой построения теории культуры" [8, с. 5]. Посвоей сути, такой поход ориентирован на деятельностное прочтение гегелевской "Феноменологии Духа".

На сегодняшний день существует, как известно, два относительно самостоятельных подхода к пониманию наиболее общих закономерностей исторического процесса: формационный и цивилизационный. Причем оба они наталкиваются на трудно разрешимую в их рамках проблему – культурную идентичность. А эта проблема сегодня становится одной из наиболее актуальной, в том числе для казахстанской науки и общественной практики.

Если стоять на точке зрения формационного подхода, то следует признать, что культура находится в постоянном процессе развития, но, следовательно, фактически не существует ее постоянства, т.е. прочной самоидентичности.

Другая точка зрения, которая сегодня несколько более популярна, состоит в том, что культура понимается как самозамкнутый, самодовлеющий организм (основателями и классиками такого понимания были, как известно, Л. Гумилев, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и другие).

Но в этом случае трудно вести речь о полноценной интеграции культур и даже их нормальном, культурном (во всех смыслах этого слова),

взаимодействии: «организмы» будут взаимодействовать именно как организмы, а не культуры, т.е. по принципу природных, а не социальных систем. И тогда, действительно, возможно, как по С. Хантингтону, опасное столкновение цивилизаций.

Поэтому при втором подходе к анализу исторического процесса проблема культурной идентичности оборачивается противоположной стороной: в этой модели культурная идентичность подразумевается как одна из фундаментальных характеристик, но не учитывается, что культура развивается во всеобщем плане.

Для того чтобы попытаться выйти из указанной дилеммы, необходимо прежде всего разобраться с тем, что же такое культура и насколько правомерно и возможно говорить о единстве человеческой культуры.

Какие черты могут объединять различные культуры, разбросанные во времени и пространстве? Иначе говоря, существует ли нечто общее между культурами, отдаленными друг от друга тысячелетиями истории человечества, между культурами разных народов, существующих в одну и ту же историческую эпоху, но существенно отличающихся друг от друга как вследствие природных условий своей жизни, так и вследствие значительного разрыва в уровне развития производительных сил, науки, образования и т. д.? При этом, как справедливо отмечено, нечто существенно общее, присущее культуре как специфически человеческой деятельности и ее предметной и институциональной объективации, есть именно то, что делает человека человеком.

Иначе говоря, комплекс элементов, присущих культурной деятельности человека и встречающихся в культуре в силу характерных особенностей, потребностей, свойств человека. В этой связи существование культурных универсалий не должно вызывать сомнений, поскольку уже биологически все люди в целом одинаковы и в этом смысле известная часть культур будет идентичной. Скажем, в известной мере

похожи древние наскальные рисунки и современные рисунки маленьких детей: при изображении человека в обоих случаях используются одинаковые типы его образного представления, основанные на его биологическом строении, на том, что человек имеет две руки, две ноги, туловище, голову (лицо). Пропорции древнегреческих статуй навеяны реальными пропорциями здорового человеческого тела; эти же пропорции используются и в современном искусстве. Литературное описание человеческих эмоций отличается во времени разве что принятыми литературными нормами и оборотами.

Кроме того, и это для нас в данном случае самое важное, как наиболее широкую культурную универсалию можно рассматривать и саму культуру. Действительно, где бы ни появлялся человек, за ним всегда следует культура как специфическая человеческая деятельность. Очевидно, что культура также является специфической особенностью человека.

Согласно известному определению К. Маркса, культура – это вторая природа, т.е. то, что творится людьми, а не то, что им дано природой (язык и т.п.). Эта дефиниция восходит к пониманию культуры, которое выдвинул еще Ф.Шеллинг. Над «первой природой», указывал он в «Системе трансцендентального идеализма», должна быть как бы воздвигнута вторая и высшая, в которой господствует закон природы, но совсем иной, чем в зримой природе, а именно закон, необходимый для свободы.

В современной литературе эти идеи развиты в концепциях культуры, которые рассматривают ее как программу смыслов и символов, поскольку человек отличается от животных тем, что его действия опосредованы именно смысловыми и символически выраженными координатами. Этнологическая концепция культуры связана с огромной областью символического, со всей суммой правил, которые в данном обществе определяют смысл термина и обеспечивают его широкую циркуляцию,

начиная от разговорного языка до манер поведения за столом, проходя через весь набор обычаев, привычек, этических и эстетических норм. Речь идет о всей сумме смысловых отношений, отношений значимых, которые формируют структуру общества, мир его символики. На эту крупную парадигму опираются в своих пионерных исследованиях Э.Б. Тайлор, англосаксонская культуралистская школа и работы Леви-Строса, несмотря на огромные эпистемологические различия между этими далеко отстоящими (так в тексте, вместо «отстоящими») друг от друга анализами символических систем.

Действительно, в феномене культуры явственно обнаруживается коренное отличие человека от животных, а именно то, что его действия опосредованы смыслами. Неслучайно поэтому многие исследователи понимают культуру как «программу смыслов» (по выражению В.Н. Топорова).

Речь идет о том, что культура есть нечто привнесенное, идеальное, в отличие от природы как субстанциального и реального. Иначе говоря, все определения культуры по существу своему совпадают, расходясь лишь в деталях и терминологии.

Целостное понимание культуры можно поэтому сформулировать следующим образом. Культура есть форма и результат человеческой способности к трансцендированию. Или, иначе: культура есть способ и результат человеческой деятельной способности, т.е. своего рода «форма», преобразующая «материю». Наиболее наглядно это видно на примере произведений искусства, однако и все прочие произведения человека, включая здания, дороги, средства массовой коммуникации и т. д., суть произведения культуры.

До начала XX века под культурой человека понималось (прежде всего правящей элитой) наличие у него знаний о музыке, литературе, изобразительном искусстве и о правилах этикета, принятых в высшем

свете. Порой и сегодня, осознанно или неосознанно, люди склонны думать именно так. С развитием демократии в XX веке под культурой стали понимать стиль жизни и поведения, любые ценностные ориентации, традиции, обычаи, мировосприятие, взгляды. Так, энциклопедия «Народы России» дает в этом отношении достаточно полное определение: Культура – это система внебиологических форм обеспечения жизнедеятельности человека. Она охватывает все стороны жизни человека – биологической (еда, сон, отдых, половой акт, естественные отправления), производственной (создание средств материального обеспечения – орудий, пищи, одежды, жилищ), духовной (язык и речевая деятельность, мировоззрение, эстетическая деятельность и др.), социальной (коммуникация, социальные отношения). Эта концепция отражает современное понимание культуры, характерное для большинства стран мира.

Культура не означает чего-то сугубо внешнего, как, например языка, пения или танца, как полагают многие. Культура – это система ценностей, горизонт, управляющий обществом, наконец - идентичность сообщества, которая делает его человеческим.

Теперь переходим к краткой характеристике следующего важнейшего понятия культурологии – к понятию "**цивилизация**". Данный термин впервые был введен в научный оборот А. Фергюсоном и уже в работах Л. Моргана означал особый уровень развития общества, новые условия жизнедеятельности населения. Рассматривая соотношение культуры и цивилизации, можно выделить их следующие смыслы:

- 1) цивилизация и культура одно и то же, они синонимы (Гердер, Тайлор);
- 2) цивилизация – это конец культуры, ее старость, антипод духовности (Руссо, Фурье, Шпенглер);
- 3) цивилизация – это прогресс культуры (Белл);

4) цивилизация – это последующая за дикостью и варварством степень развития культуры (Морган);

5) цивилизация – это локальный тип культуры (Данилевский, Тойнби);

б) цивилизация – это техническая, материальная сторона культуры.

Существуют множества и других определений цивилизаций. Тем более их оценка производится по разным основаниям, и вкладываются различные содержания: этнические, региональные, стадияльные, локально-пространственные; называются также цивилизации реликтовые, первичные, адаптивные, динамические, земледельческие, кочевые и т.д. Иногда выделяют цивилизацию в ее всеобщем понимании как мировой цивилизации, сопоставляемой с иными гипотетическими цивилизациями; цивилизацию как определенный и достаточно высокий уровень культуры, удовлетворяющий определенным критериям, и цивилизации наиболее частные и локального характера.

Множество смыслов и определений цивилизаций говорит о сложности данного социокультурного феномена, о многогранности ее сторон и отношений. И это требует рассмотрения объекта нашего изучения как конкретного всеобщего понятия и комплексного подхода к ней. Социально философский подход к анализу понятия "цивилизация" предполагает также выявление его методологического статуса как средства познания социокультурных процессов. При этом следует учитывать и тот факт, что современные новые конкретно исторические данные о более сложном, многоуровневом и многоплановом характере развития древних и ныне актуальных социумов требует постоянного выхода к современной эмпирической истории, этнографии, компаративистике и т.д.

Кризис системных основ социализма привел к обнаружению недостатков самого формационного подхода к анализу общества. Старая

схема о пяти формациях и о процессах, происходящих в недрах формации, вступала в противоречие с социальной действительностью. И в этот период началось постепенное становление цивилизационного подхода анализа социокультурных явлений.

Особенно усиленно в этот период обсуждается соотнесение категорий "формация" и "цивилизация". В основном советские философы попытались сблизить данные категории, т.к. трудно было расставаться с привычным хаосом мысли и привычными понятиями. Многие исходили из того, что цивилизация – проявление формации и если нет пространственного разрыва социокультурного ареала, который лежит в основе цивилизации, то цивилизация и формация совпадают. Если есть разрыв, тогда одна и та же формация создает (на базе различных историко- культурных ареалов) несколько "локальных" цивилизаций".

Рассуждений подобного типа можно привести много в советской философской литературе. Просто мы хотели показать ограниченности формационного подхода вне западноевропейской модели общественного развития. Как подчеркивал сам К. Маркс, он пришел к идее общественно-экономической формации, изучая капитализм в его чистой форме (на примере Англии). Ограниченности формационного подхода выявились и в дискуссиях о так называемом азиатском способе производства. Например, исследователи затруднялись при определении формационной характеристики кочевых сообществ Центральной Азии. Такие словосочетания как "степной феодализм" или "патриархально-родовое общество" явно намекают на искусственность и натянутость построений. Или возьмем Россию (не говоря уже об Индии и Китае) в плане прохождения стадий ОЭФ. История свидетельствует о том, что в России в классическом варианте не было ни рабовладельческого общества, ни феодализма и тем более социализма. Как указывал Н. Бердяев, одной из причин нежизненности русского марксизма является игнорирование

большевиками евразийской, общинной, почвеннической, соборной русской культуры. Ограниченности формационного подхода к социокультурным реалиям проявляются при анализе таких вопросов, как статус городов и квазигородов в первобытной культуре, роль городской культуры в средние века, возникновение торговых древних культур, различие оснований восточной и западной культур и т.д.

Множество вопросов, не укладывающихся в рамки формационного подхода, возникают при анализе возникновения древних цивилизаций. Собственно говоря, на каком основании этническую культуру можно называть цивилизацией? Некоторые исследователи выделяют следующие параметры цивилизаций: переход к праиндустриальному труду, возникновение земледелия, скотоводства и ремесла, возникновение письменной культуры, городов, государств, элементов права и т.д.

Осознание духовного кризиса цивилизации, основанного на потреблении и человеческой корысти, порождает различные модели и сценарии социокультурного развития человечества. Современная история обнаруживает фундаментальную противоречивость социокультурных детерминантов техногенной западной цивилизации. С одной стороны, ее высшая цель – наращивание материального богатства на основе постоянного обновления технических систем – отчуждает самого человека от его сущностных сил (К. Маркс). С другой стороны, присущая техногенной цивилизации мобилизация человеческой активности, свободной деятельности людей, роста их культурного и социального уровня вступает в противоречие с тотальной их зависимостью от экономической и технологической эффективности. Выход в определенной мере и найден – вместо экономической целесообразности степень и уровень развития самого человека (индекс человеческого развития). Поэтому можно предположить, что на смену техногенной приходит действительно новая антропогенная цивилизация.

Интересно обосновывает становление новой цивилизации Ф. Фукуяма в своей статье "Конец истории". Ф. Фукуяма в качестве исходного тезиса берет положение об окончательной вестернизации мира, которая означает неоспоримую победу "экономического и политического либерализма" и основными признаками наступления "постисторического времени" являются экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя" [9, с. 411-433]. По модели Фукуяма в новой, в достигшей исторического предела цивилизации человеку остается только пожинать ее плоды, все заранее предрешено, создан гарантированный механизм удовлетворения его потребностей, нет социальных конфликтов, т.к. действует супerrациональный социорегулятивный механизм разрешения межличностных проблем. Это – "человек улитка", который огражден от неприятностей мира уютной раковиной. У него сам западный миргражден от всего остального мира непробиваемым панцирем.

В этом и заключается основной порок модели Фукуяма. В современных условиях благополучная цивилизация обязательно должна носить общепланетарный характер. Иначе так называемый "третий мир", население более бедных, но информированных стран долго не будут соглашаться с положением бедных родственников и постараются переделать мировой порядок, где богатые становятся все богаче, а бедные все беднее. Тем более, число неразвитых стран пополнено большинством постсоциалистических государств, где среднемесячная зарплата в 100 долларов считается пределом для многих. Естественное стремление выйти из задворков западного мира может служить причиной многих цивилизационных конфликтов. Наступление современности" не означает "вестернизации" и тем более всемирной победы либерализма. Схематизм модели всемирной либерализации заключается в том, что уникальный и по-своему бесценный опыт западноевропейской и североамериканской

цивилизаций понимается не как вполне исторический и конкретный опыт с его многочисленными случайностями, отклонениями и озарениями личностей, а как некая вневременная модель.

Действительно, если культура есть способ бытия человека в мире, то этот мир не должен быть узким. В основе теории Ф. Фукуямы все-таки лежит региональный, цивилизационный, корпоративный эгоцентризм. История учит, что общество и классы, ориентировавшиеся на гедонизм, обрекают себя на стагнацию и упадок: стремление к самоуслаждению не может мобилизовать потенциал творческой активности, заложенный в человеке и обществе, и поэтому неизбежно ведет к деградации воли и сознания. Массовая наркомания, распространенная даже в самых благополучных странах, едва ли не самое убедительное свидетельство реальности такой перспективы.

Но сам опыт даже самых развитых стран говорит о том, что свободный и автономный человек, в значительной мере атомизированный потребитель – функционер, все больше стремится включиться в социокультурную общность, соответствующую его личным вкусам и потребностям, строить свои отношения с другими, повинуюсь не "внешним" детерминантам – норме, происхождению, традиции, – но собственному свободному выбору. Как показывает Ф. Хайек, современное цивилизованное общество – это есть расширенный порядок человеческого согласия и сотрудничества [10]. Принципы социальной справедливости и человеческой солидарности перестают выражать лишь те или иные групповые интересы и получают всеобщее признание. Индивидуализация не обязательно поощряет индивидуализм и эгоцентризм – освобождая сознание человека от противостояния "мы и они" (этноцентризм), она приближает человеческое взаимопонимание. Исследование норм социальной регуляции посредством различных составляющих культуры и

цивилизированности, несомненно, входит в предмет социальной философии. Если культура более гуманитарна, то цивилизация более социальна.

Важнейшей проблемой социальной философии является изучение роли религий при становлении современных цивилизаций. Часто под цивилизацией понимают определенный способ социальной организации, которая появляется в тот момент, когда корпус авторитетных текстов становится нормативным среди образованных людей (чаще всего это духовенство. Вся эта система приобретала сакрально-ритуальный характер и передавалась из поколения к поколению для утверждения социального согласия между группами людей. Их разночтение приводило к расколу цивилизации (например, между латинской и православной цивилизациями). Примерно на таких позициях делит С. Хантингтон свою 8 цивилизаций (западная, латиноамериканская, православная, индо-буддийская, конфуцианская, синтоистская, исламская и возможная африканская), где религия выступает основным цивилизационным фактором [11].

Естественно, что такие цивилизации могут расширяться в пределах границ, определяемых признанием авторитетности этих текстов (например, Советский Союз держался до тех пор, пока не были расшатаны устои и святость его религии – марксизма-ленинизма) и может существовать до тех пор, пока содержащиеся в них культурно-нравственные нормы будут выполнять роль социорегулятивных норм. Действительно, в определенном типе цивилизации как бы сходятся способы и формы человеческой деятельности, социальности и духовности.

При этом религиозное самосознание выполняет функцию фермента разнородных социокультурных образований. Например, "социальную основу ислама, как восточной мировой религии, составляла родоплеменная общность типа сельской общины. Универсализм этой последней в данном случае состоял в универсальности военной

деятельности как основной предпосылочной деятельности в земледельческую эпоху человечества. То, что военная универсализация земледельческой общности получила свое идеологическое выражение в среде по преимуществу скотоводческо-торговых арабских племен, закономерно, поскольку именно этим племенам присуща экстенсивно-военная деятельность" [8, с. 122].

Непререкаемость священных текстов оказывала достаточно большое влияние на устойчивость социальных институтов восточных цивилизаций (древнеегипетская, шумерская, возможно, также в Иране, Индии и Китае). Но когда интерпретации сакральных текстов становятся объектом изучения различных школ, начинается раскол в душе (А. Тойнби) и в действиях. Возможным откликом на это могло быть создание канона и его усиленная пропаганда, и охрана от еретических (инакомыслящих) толкований. Например, с точки зрения классического ислама врагом (гяуром) является не представитель другой религии, а человек, искажающий каноническую культуру или вовсе отрицающий ее. Традиционалисты в религии (и в культуре) призывают к большей сплоченности. Однако сделали это за счет введения жесткости, партикуляризма и духовного монополизма, отвергая почти все инновации. Так обстоит дело и в авторитарных культурах.

Исследование социокультурных оснований локальных типов цивилизаций составляет важнейшую, но не единственную задачу культурологии. Традиционно в предмет культуроведения входит и анализ так называемой неофициальной народной культуры.

Социально-философский анализ народной культуры – задача многогранная и требует усилий различных специалистов. Проанализируем отдельно взятый "блок" культуры, в качестве такого можно выделить ее "архетип" – бытие народной культуры в пространстве и во времени, на котором основываются образ жизни и формы ментальности человека.

Употребление обыденного понимания пространства как некоего вместилища и времени как некоей абсолютной формы текучести не могут удовлетворять культуролога, которого интересует мироощущение эпохи, поведение людей, их сознание, ритм жизни, отношение к вещам". Физикалистское и биологическое познание пространства и времени существенно отличается от социокультурной рефлексии, в котором часто не имеют самостоятельного значения хронологические и синхронические масштабы, но приобретает большой смысл субъективно-психологические, исторические, художественные способы восприятия пространства и времени. Это так, если культура есть способ бытия человека в мире.

Многие важные особенности, присущие этнокультурным представлениям о бытии в пространстве и во времени, проявляются в процессе изучения их генезиса и эволюции от древнейших эпох до современности. Прошлое стойко удерживается в настоящем, правда, не всегда легко распознается, отягощенное многослойностью.

Своеобразную концепцию динамики этнокультур дает в своих работах Л. Гумилев. Различные аспекты его теории в последние годы стали объектом пристального изучения культурологов СНГ. Нашей целью является выделение пространственно-временных параметров этнокультур на основе сопоставительного анализа взглядов Л. Гумилева и некоторых казахстанских философов. Этноцентрическая детерминация времени культуры проявляется на разных уровнях социокультурного развития. Вариативность форм народной культуры, их историческая мобильность во многом определяется синэнергетическими процессами, изучаемыми в недрах культур, наблюдаемым при взрывах и становлении этносов (негонтропии), происхождением каждого этноса через фазы подъема, "перегрева", надлома и инерции. Энергия этноса непосредственно после взрыва или толчка расширяет свое пространство, усложняет систему, создавая многочисленные звенья и блоки, сословия, секты, торговые

компании и т.д. С определенного момента процесс идет в обратном направлении: количество подсистем уменьшается, энергетический баланс системы снижается и система упрощается настолько, что у нее остается один элемент – реликт, либо и он рассасывается между отдельными системами [12].

Важнейшей социально-философской проблемой является рассмотрение культуры в потоке времени в соотнесенности ее с традициями и инновациями. Данный аспект проблемы имеет непосредственное отношение к этнокультурам, т.к. становится возможным оживление исторической памяти всей этнокультуры. Поскольку сохранение определенной культурной традиции и осознание ее ценности представляет собой поиск точки опоры для этнокультуры, необходима философская рефлексия над ее временными формами. Диалектика темпоральной рефлексии культуры состоит в том, что наряду с линейными процессами, отражающими поступательное движение, существует циклическое, а также инверсионное обращение в развитии культуры, приводящее к обновлению и переоценке ценностей. Необходимость исследования поступательных, инверсионных и стагнационных движений в истории культуры обусловлена не только потребностью в развитии, но и возвратом к уже пройденным этапам.

Особенно такие процессы оживляются в разломные моменты в судьбах этнокультуры. Например, темы национальной истории, возвращение к истокам культуры, возвеличение героического времени в Казахстане является не только объектом историко-философских изысканий, но и поддерживается властной структурой.

В традиционной народной культуре существуют два возможных отношения к будущему, которые затрудняют уровень долгосрочного прогнозирования. Первое отношение связано с мифоритуальными архетипами народной культуры и оно выражено посредством гаданий,

эсхатологическими и мессианскими идеями, утопиями и антиутопиями и т.д. Наличие непредсказуемых природных явлений, социальных катаклизмов, магических тайнств, присущих всему комплексу жизненных сил, находящихся в постоянном напряжении из-за самого факта смертности человека, усиливает "темные стороны" народной культуры. Другим фактором, мешающим объективному прогнозированию будущего, является разочарование народом относительно всевозможных проектов "счастливого будущего", что часто сознательно или бессознательно правящая элита для успокоения недовольных забрасывает в массовое сознание. В этих подслащенных идеях настоящее приносится в жертву во имя неопределенного будущего. "Потерпите, пусть мы живем материально неважно. Но нас ожидает светлое будущее – коммунизм" – утверждали адепты марксизма-ленинизма.

Современное культурологическое мышление должно опираться на такую историческую перспективу, которая разомкнута во времени и направлена в будущее, а также на традиции, сохраняющие в историческом времени все достижения этнокультуры. Например, такой феномен древней культуры алтайских народов как шаманизм может в "снятой" форме оживляться и в новую историческую эпоху, особенно в периоды нужды в медиумах духовности, когда расшатаны привычные устои жизни. Ю.М. Лотман писал: "Исключительно мощная ориентированность мышления на установление гомео- и изоморфизмов, с одной стороны, делала его научно плодотворным, а с другой – обусловила оживление его в различные исторические эпохи" [13, с. 242-253].

Культурфилософская традиция нашего времени, отличаясь от описательности историй культур и цивилизаций, попыталась выделить существенные параметры и системообразующие принципы объекта исследования. На становление современной культуры огромное влияние оказало наметившиеся тенденции утверждения общепланетарной

цивилизации. Хотя проблема единства общечеловеческой культуры обсуждались с древнейших времен, только со второй половины XX века явно обнаружилось признаки и симптомы этого единства. Мы имеем в виду всепроникающую вестернизацию мировой культуры, утверждение в промышленно развитых странах мира постиндустриального и информационного обществ, переход к экранной культуре и т.д. Все эти признаки так называемой либеральной цивилизации все настойчиво предлагались в качестве единственной модели для всех этнокультур. Явно заметна попытка отождествления становящейся планетной цивилизации с ее западной модификацией. В связи с этим возникает принципиальный вопрос: чем отличается современная становящаяся планетная цивилизация от локальных, региональных культур и цивилизаций? Есть ли принципиально отличительные признаки современной общемировой культуры по сравнению с теми, которые были в прошлом и существуют в наше время? Прежде чем попытаться ответить на выше поставленные вопросы, необходимо провести некую типологизацию предыдущих, претендовавших на глобальность и универсальность цивилизаций.

Есть существенные отличия между "мировыми цивилизациями" прошлого и становящейся современной планетарной цивилизацией. Дело не только в том, что прежние цивилизации возникали в результате миграций и завоеваний. Есть и другие, более глубокие факторы и причины. Во-первых, все прежние крупные культурные объединения все-таки не охватывали всю планету, они скорее были суперцивилизациями (Л. Гумилев), т.е. меньшей таксономической единицей измерения культурных сообществ, чем единая мировая культура. Во-вторых, современная единая цивилизация создается на основе интенсификации диалога между различными культурами, углублении связей, объединяющих общества современного мира. Эти связи придают возникающей планетарной цивилизации системное качество:

увеличивается взаимозависимость различных стран и регионов, кризисные или дисфункциональные явления в одном секторе глобальной цивилизационной системы создают угрозу стабильности других секторов.

Возникновение современной планетарной цивилизации нельзя упрощенно трактовать как усвоение обществами Востока и Юга достижений западной цивилизации. Кроме прочего подвергается сомнению основной социокультурный принцип Запада – рынок. Многие мыслители утверждают, что в грядущем тысячелетии на передний план выйдет система "постматериальных ценностей", ибо невозможно долго совершенствовать общество исходя из корысти и страсти к наживе.

Как указывали неоднократно, современная философия не замыкается чисто сциентистским описанием феноменов культуры, а пытается найти смысл в различных формах социокультурного процесса. Так, в начале 3-го тысячелетия становится ясной "вселенность" человеческой культуры, необходимость ее спаянности и единства всех людей перед общечеловеческими задачами и ценностями. При этом философский подход к глобальным проблемам человечества отличается от сциентистских установок современной науки. Если общечеловеческую цивилизацию понимать как хронологическую локализацию различных типов культуры в астрономическом, физическом и географическом пространстве и времени, то сакральный смысл каждого типа культуры как бы нивелируется. Культурфилософия оттеняет "взволнованно-личностный смысл" социокультурных процессов. Все более ясно, что современный уровень понимания культуры не ограничен радио-техносферой, скорее оно включает вышеназванное понятие в смысловое культурное поле человечества, т.е. согласовываются ритмы времени природы, общества и человека.

Постиндустриальное и информационное общество должно быть заменено экоккультурной цивилизацией. Как видим, в конце приходим к

началу. Разомкнутая культура и цивилизация воссоединяются в человеке. "Без философского обоснования теории и истории культуры невозможно понять суть современной культуры, пути приобщения к ней, а значит, и тенденции ее развития, поскольку современная культура, утратив свою непосредственность, целиком и полностью исходит из целенаправленного, осознанного образовательного воспроизведения своих начал", – пишет В.В. Сильвестров [8, с. 238].

В современной социодинамике культуры можно обратить внимание на изменение социального статуса самой культуры. Из сферы, ранее финансируемой по остаточному принципу (элитарное общество) или из средств филантропии (рыночное общество), культура перестает быть уделом особых "интеллектуалов" и художественной интеллигенции и становится активным детерминантом социально-экономического развития общества.

Развитость общества не в конечном итоге, а непосредственно определяется состоянием культурности и цивилизованности членов данного социума. Культурно ориентированное производство становится мощным рычагом развития перспективных его отраслей. Производство именно от культуры получает мощный преобразующий импульс: развивается экологически чистое производство, формируются альтернативные технологии и т.д. Этот процесс доходит и до Казахстана. Например, КазНУ им. аль-Фараби, ННК "Казахойл" специально разрабатывают концепцию корпоративной культуры, рассылает ее по электронной почте и собирает мнения экспертов и специалистов. Разработка проблем культуры предпринимательства дала бы громадный стимул (и средства в том числе) для развертывания культурологических исследований.

Например, возьмем понятие "культурного шока", которое широко используется в современной социологии. Шок этот происходит из того,

что индивид часто оказывается неспособным к самоидентификации в окружающей социальной среде. Поэтому он замыкается в себе и отторгает культурные ценности других (строит для себя свое "гетто"). Одной из причин являются несовершенные механизмы восприятия других культур.

Хотя определения о единой сущности всего человечества издревле проскальзывали в истории философии ("Песня о Гильгамеше", "Авеста", греческие философы, мировые религии, гуманисты Нового Времени и т.д.), человечество открыло самого себя в качестве целостного субъекта исторического процесса лишь в XX веке. До начала процесса вестернизации мира (великие географические открытия, захват колоний, культурная и аксиологическая экспансия и т.д.) традиционные культуры мира имели слабое представление друг о друге, и оно обычно основывалось на бинарной оппозиции "мы" – "они". "Мы" – настоящие люди, а "они" – недочеловеки, "мы" – цивилизованные, "они" – варвары. Отношение к чужим культурам проистекало из таких социальных чувств как отвращение, презрение, гнев. Сосредоточивание на "культурных" изъянах на основе деления "мы" и "они" происходило не только на бытовом уровне, но и получало описательно "научное" обоснование. Ведь стоит почувствовать, что другой человек не принадлежит к так называемой "высокой цивилизации", что он "недочеловек", к тому же «ритуально нечистый, либо просто грязен и дурно пахнет», что «они едят человеческое мясо, у них нет правосудия, они ходят нагишом, едят сырыми блох, пауков и червей», как загнанная внутрь агрессия начинает прорываться наружу и выливается в преступление. Это относится не только к предыдущим периодам. И в наши дни межэтнические конфликты происходят повсеместно (Ближний Восток, Балканы, Афганистан, Африка и т.д.).

Возникает проблема изучения исторических корней взаимных неприязней народов. И многое объясняется различием культурных

традиций и мироустановок, т.е. проблемы ментальных оснований этнокультур вызывают не только познавательный интерес, они являются основаниями и для социокультурного анализа.

Социокультурные основания западной цивилизации

В предыдущем параграфе мы рассмотрели общеметодологические проблемы становления объекта и предмета науки о культуре, отвлекаясь от ее социокультурных оснований в различных типах цивилизаций. Внимательный критик моментально может сказать, что формирование объекта культурфилософии шло в рамках западноевропейской философской традиции. Действительно, есть основание для такого утверждения. Европейская культура на основе общехристианской идентификации смогла выйти за пределы этноцентризма и в отличие от других мировых религий смогла секуляризироваться, ее светская культура, создав индустриальную цивилизацию, заявила о себе как о всемирном явлении. Но такая универсальность завершается универсальной философией Гегеля и его учеников.

О западной модели культуры написано достаточно много. Критический разбор о перечислении мнений занял бы много страниц. Особенности западной культуры и процессы, происходящие в ней, стали предметом рассмотрения и в Казахстане (работы А.Н. Нысанбаева, А.А. Хамидова, Н.М. Курманбаевой, А. Наурызбаевой, Б. Нуржанова и других). Достаточно основательно изучена и проблема влияния западных ценностей на другие культуры (вестернизация).

Приоритетная идея, которая лежит в основе формирования понятия культуры – это принцип единства и многообразия человеческой культуры.

Как пишет К. Ясперс: "Речь идет не о "человечестве" как абстрактном понятии, в котором тонет отдельный человек. Напротив, в нашем историческом сознании мы теперь отказываемся от абстрактного понятия. Идея человечества становится конкретной и зримой только в действительной истории, в ее целостности" [14, с. 86]. В пределах этой парадигмы западная культуроведческая мысль (под культуроведением мы понимаем совокупность всех знаний о культуре) проделала путь от абстрактной философии культуры и разрозненных эмпирических и эзотерических сведений о культуре отдельных народов к теоретически обоснованным культурологическим концепциям. Интересны региональные ориентиры становления западной культурологической мысли: до 50-х годов XX века приоритетным оставалось изучение неевропейских культур, со второй половины века на передний план выходит культурологическое обоснование особенностей самой западной цивилизации. С развалом социалистической системы усиливается интерес к цивилизационным основам объединяющегося человечества. Это, конечно, общая схема, из которой возможны отдельные исключения.

Попытаемся выделить те социокультурные предпосылки и условия становления западной культурфилософии:

- кризис системных оснований западной цивилизации на рубеже XIX - XX веков, пределы эксплуатации колониальных стран и своей рабочей силы, рост форм отчуждения, социальные катаклизмы, обострение противоречий групп капиталистических стран, мировые войны, рост бездуховности, возникновение тоталитарных систем и т.д.;

- кризис классических форм европейской культурной традиции, основанной на идеалах просвещения, протестантизма и утилитаризма;

- кризис классических концепций науки, философии, искусства и литературы и возникновение совершенных, новых, неклассических их трактовок;

– попытки соединения западной культурной парадигмы с различными формами восточной духовности, возникновение культуры Романтизма и иррационалистических гностических установок;

– дальнейшая дифференциация научных дисциплин и попытки их интеграции, возникновение междисциплинарных научных направлений и "стыковых" наук.

Коллизии западной отчужденной научной мысли и системный кризис индустриальной культуры обратили внимание западных мыслителей на бытийные основы самого человека, что привело в XIX веке к возникновению нового научного направления антропологии, основные научные достижения которой приходятся на XX век. Научной программой или приоритетной ее идеей было полное исследование человека в целом и построение общей теории, последовательно объясняющей человеческое существование от физического уровня до социокультурного и исторического. Антропология мыслилась как объединение натуральной истории человечества с палеонтологией, этнологией, мифологией, социологией, демографией и т.д., то есть с комплексом наук о человеке. Но эта парадигма оказалась нереализуемой, т.е., с одной стороны, каждая дисциплина, углубляясь в свой предмет исследования, достигала ценных информации, которые терялись при их объединении, во-вторых, попытки редуцирования научных направлений привели к потере естественных связей. В конце концов, антропология разделилась на физическую, или биологическую антропологию с естественнонаучной ориентацией и на культурную антропологию, предмет которой и вызывает наш интерес. Ее создание и продолжающаяся переработка, произошли не под влиянием авторитета какого-либо первостепенного ученого, не вследствие логического развития систематизирующей мысли какого-нибудь кабинетного философа, но были результатом совокупного действия нескольких рядов ученых, принадлежащих к самым разнообразным

отраслям научной мысли, при содействии совершенно независимого от этих работ возбуждения особых философских задач и столь же независимого от обоих этих элементов проявления жизненных потребностей мысли цивилизованного общества нашего времени [15].

В формировании культурной антропологии можно выделить ее следующие школы и направления, которые оказали существенное влияние на ее проблематику. Среди западных школ нужно отметить Британскую социальную антропологию с ее ориентацией на изучение так называемых "примитивных" культур и с социологическим уклоном, а также Североамериканскую школу культурной антропологии с ее прагматической направленностью. На основании взаимосвязи с другими культуроведческими дисциплинами, кроме того, различают эволюционизм, психологическую культурантропологию и символическую антропологию.

Хотя предмет культурной антропологии складывался в ее различности от предмета физической антропологии, в нем явно присутствует биологический мотив. Он ощущается и в деятельности таких крупнейших представителей английской школы как Дж. Фрезер, Э.Б. Тайлор, Б. Малиновский, так у американцев Л. Уайт, М. Мид, Фр. Боас, Р. Раппопорт, Р. Нэрролл, у французов Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс и т.д. Определенное влияние биолого-эволюционистских установок ощущается и в творчестве культурфилософов-историков как О. Шпенглер, А. Тойнби, в работах З. Фрейда и К. Юнга. Поэтому в обобщенной форме есть смысл выделения основных принципов культурной антропологии:

- Человеческую природу, как бы она не определялась, следует рассматривать как константный параметр, функцией которого является культура. Благодаря этому человеческая культура в основном функционирует одинаково в прошлом и в настоящем.

- В своих архетипах все культуры имеют одинаковую культуротворческую структуру, все субстанциональные характеристики культуры в древности были едиными. Все многочисленные различия поведения между человеческими популяциями – это заученные культурные, а не врожденные генетические или расовые различия.

У человечества наблюдается тенденция к увеличению степени сложности социокультурной жизни во времени, и эта тенденция обусловлена биологической природой вида .

Как и все научные дисциплины, культурная антропология попыталась синтезировать накопленный эмпирический материал и вывести основные определения культуры. Последнее представляется серьезной проблемой, т.к. если в 1964 г. американцы А. Кребер и К. Клакхон насчитали 257 различных определений культуры, то в настоящее время их число превышает 400. Сам термин "культурология" был введен американским культурантропологом Л. Уайтом в работах "Наука о культуре", "Эволюция культуры", "Понятие культуры". Его определение предмета культурологии близко к позиции символической культурологии и структуралистской антропологии. С точки зрения Л.А. Уайта предмет науки о культуре состоит из трех подсистем: технологической, социальной и идеологической, которые объединяются в языке символических универсумов. Сравнительное языкознание было положено в основу и так называемого структуралистского культурологического подхода. Идеи основоположника структуралистской антропологии К. Леви-Строса получают отклик и в работах советских культуроведов Ю.М. Лотмана и В.Я. Проппа. Метод структурализма может применяться и для анализа культурных феноменов, но они рассматриваются исключительно как коммуникационные системы, и представленная текстом информация становится главным культурным фактором. Характерной чертой культуры с мифологической ориентацией является возникновение между языком и

текстами промежуточного звена – текста-кода. Этот текст может быть осознан и выявлен в качестве идеального образца (Ю.Лотман).

В рамках западной культурантропологии заметна тенденция выхода к гуманитарному специальному знанию. Можно критиковать данную позицию как статически отрицаемую динамику культур. Но сравнительное изучение культурных архетипов плодотворно влияет на идею диалога культур. К примеру, структуралистический анализ показывает культурное тождество древнегреческого мифического Циклопа и Тобекоз (одноглазый) в преданиях о Коркуте.

Трактовка культуры в качестве объекта семиотики не вызывает особых возражений. Проблема культуролога состоит в том, чтобы прочесть и понять текст культуры как коммуникативную единицу и посредством этого репрезентировать определенный тип менталитета. В современных концепциях культуры особое место занимает понятие кода. Нельзя отождествлять код и знак, первый представляется как главный, исходный, порождающий знак культуры, а именно, модус знакового бытия, строящий знаковую систему. Знак выступает способом формализации культурного кода.

Символическая культурфилософия зиждется, прежде всего, на идеях Э. Кассирера, который и дал знаменитое определение человека как символического существа: "Каждый организм как бы монада: в лице мух мы найдем только "мушинные" вещи, а в лице морских ежей – "ежинные"... У человека между системой рецепторов и эффекторов есть третье звено – символическая система, он живет не только в физическом, но и в символическом универсуме" [16, с. 87]. Во многих своих выводах антропология соединяется с социологией. Тот же К. Леви-Строс писал, что миф объясняет в равной степени, как прошлое, так и настоящее, и будущее. Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология. Действительно, вся история XX века заполнена новыми

мифами. Единство антропологии и социологии, подчеркивает один из основоположников социальной антропологии А.Р. Радклифф-Браун. Современная антропология является функционально обобщающей и социологичной, это наука сравнительной социологии. Напоминаем мысль К. Маркса о том, что в будущем все науки сольются в одну науку – науку о человеке.

Интегративные процессы, происходящие в рамках культурной антропологии, в конечном итоге позволили более четко обозначить контуры новой социогуманитарной дисциплины. Но доминирующей идеей ее долгое время оставалась попытка выведения начал культуры из неизменной человеческой природы. Так, Б. Малиновский под культурой понимает ответ на природный вызов, так или иначе представленный в потребностях человека, которые являются константными и не зависят от институциональных форм человеческой культуры. Культура в таком случае предстает в функциональной нагруженности кодированием социального опыта. Различия между этнокультурами выводятся из разнообразия и способов удовлетворения потребностей. Саму этногруппу он определяет как сообщество людей, объединенных совместной деятельностью, обладающих техническим снаряжением, организованных обычаями, традицией, имеющих языковую общность и выполняющих общую задачу [17]. В американской школе культурантропологии большое внимание уделялось контактам этих этнических групп и раскрытию механизмов взаимодействия. **Американский** этнограф М. Мид ставит задачу выделения и классификации культур относительно механизмов традиций и инноваций в функционировании самой культуры. Ее идеи широко используются в современных культурологических концепциях (А. Тойнби об архаической, актуальной и футуристической культурах, Л. Гумилев о реликтовой и пассеистской культуре и т.д.). В своей книге "Культура и мир детства" М. Мид различает три типа культур:

постфигуративная (дети учатся культуре у своих предшественников), кофигуративная (современники) и предфигуративная (взрослые учатся также у своих детей) [18]. С ее точки зрения не следует абсолютизировать культурные новации, разные элементы культур изменяются не в одинаковом ритме. Знания и традиции – не одно и то же. М. Мид и другие западные антропологи особенно внимательно отнеслись к проблеме культурного влияния и коммуникации. Их мысль шла от приоритетности аккультурации к важности диалога культур. При этом подчеркивается комплексный характер функционирования культуры, и это ведет к действительному обоснованию предмета метатеории культуры. Например, характеризуя вышеназванные типы культур, М. Мид подчеркивает негативные их моменты. Постфигуративную культуру (архаизм) нельзя идеализировать, т.к. чувства вневременности и всепобеждающего обычая исключают смысложизненные проблемы, контакты с другими культурами происходят болезненно.

Культурфилософия Запада формировалась в условиях небывалой динамичности жизни человека. Рынок постоянно инициирует выпуск новых товаров, как для материального, так и для духовного потребления. Мегалополисы стягивают и привлекают мощные культуротворческие силы, способствуя тем самым ускоренной выработке инноваций. Отрицание традиций порождает напряженное чувство нестабильности, усиливается маргинализация общества. М. Мид называет людей своего поколения "иммигрантами" в своей культуре, нарушаются гомеостатические балансы человека с окружающей природной и социальной средой. Хотя культурантропологи предложили рекомендации по поддержанию динамического равновесия человеческой культуры, они не срабатывали на уровне психологических и социальных основ человеческого существования. Идея культурного отбора, сколько бы мы не углублялись в

премудрости "культуры донора" и "культуры реципиента", не разрешала социокультурные антиномии.

Попыткой решения личностных аспектов функционирования культуры стала психологическая антропология или "психокультурный анализ". Основными проблемами "психокультурного анализа" стали такие вопросы как национальный характер и менталитет, инкультурация и социализация, культурные изменения в пределах жизненного цикла человека, институционализация индивидуальных культурных особенностей и т.д.

Психологическое направление культурной антропологии складывается в 30-40-х годах нашего столетия. Но ее исходные принципы были определены в творчестве З. Фрейда. Основоположник психоанализа рассматривает культуру как проекцию индивидуальной психики на социальный экран. Культура, по Фрейду, охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы, и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а, во-вторых, все институты для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно – для дележа добываемых благ. Как видим, понимание З. Фрейдом культуры как бы предвосхищает основные проблемы психологической антропологии. Культура трактуется им также как особый инструмент социальной регуляции и формой сублимации.

Психоаналитическая теория Фрейда достаточно подробно проанализирована в научной литературе, чего не скажешь о его культурологических изысканиях. В этом плане можно отметить работы З. Фрейда "Тотем и табу" и "Будущее одной иллюзии", где явно ощущается культуроведческий уклон. Как феномен Сверх-Я, олицетворяющий собой запреты и нормы социокультурного характера, культура выступает в роли некоего общественного цензора, поскольку "каждый отдельный индивид

виртуально является врагом культуры, которая, тем не менее, должна оставаться делом всего человеческого коллектива" [19, с. 43]. Навязанность культурных норм З. Фрейд обосновывает тем, что люди не имеют спонтанной любви к труду и доводы разума бессильны против страстей людей. В центре внимания З. Фрейда – проблема интериоризации культурных ценностей и в данной проблеме он подчеркивает социокультурную направленность. "Мера интериоризации предписаний культуры... – нравственный уровень ее участников, – не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее есть и другое богатство – идеалы и творения искусства, то есть виды удовлетворения, доставляемые теми и другими" [20, с. 403]. Как видим, З. Фрейд существенно расширяет границы психокультурного анализа (нравственность, искусство, религия, социокультурные нормы и т.д.) и самое главное – утвердительно отвечает на вопрос о правомерности социокультурного анализа: "Нет, наша наука не иллюзия. Иллюзией, однако, была бы вера, будто мы еще откуда-то можем получить то, что она неспособна нам дать" [20, с.405].

Для становления психокультурного направления были существенными теоретические разработки и положения К.Г. Юнга. Его понятие "архетип" широко используется в современных культурологических построениях. Проблема обоснования архетипа этнокультуры и развертывание ее хронотопов позволяет реконструировать культурно-исторический тип как целостное явление. Культурологический свой поиск Юнг начинает с критики пан сексуализма Фрейда: "Стоило проступить в каком-либо человеке или художественном произведении отблеску духовности... как Фрейд ставил его под подозрение и усматривал в нем вытесненную сексуальность... Я заметил ему, что если последовательно продумать его гипотезу до конца, это будет уничтожающим приговором культуре. Культура окажется пустым фарсом»

[21, с. 103-129]. Освобождаясь от фрейдистской пансексуальной парадигмы, К. Юнг строит свой психокультурный анализ на идее "коллективного бессознательного", являющегося древним представлением о мире и о человеке, выраженных в мифах, преданиях, художественных образах, сновидениях, "вечных тем культуры". Их и называет К. Юнг "архетипами культуры": "У индивида архетипы предстают как произвольные выявления бессознательных процессов, о существовании и смысле которых возможно умозаключать лишь косвенным образом; в мифе, напротив, дело идет о традиционных образованиях по большей части неизмеримой древности" [21, с. 103-129]. Далее К. Юнг развертывает программу исследования оснований социокультурных реалий в виде культурных типов: "Поскольку же нет возможности объявить архетипы несуществующими, необходимо понимание каждую заново завоеванную ступень культурного усложнения сознания... Смысл этого ядра не был и никогда не будет осознан. Он подлежит... толкованиям, причем каждое толкование, которое до некоторой степени подходило к сокровенному смыслу (или – с точки зрения научного интеллекта – к бессмыслице, что, в конце концов, значения не имеет), неизменно выставляло притязания не только на абсолютную истинность и значимость, но одновременно также на благоговение и религиозное почитание" [21, с. 103-129].

Психокультурная парадигма западной культурной антропологии в дальнейшем обосновывается в работах таких мыслителей как А. Кардинер, Р. Линтон, А. Шпет, А. Уоллес, М. Мид, Р. Боулдинг, Э. Толмэн и др. В их работах исследуются возможность интерпретации устойчивых культурных образований, структура общей и личной мотивации культурного и девиантного поведения, механизмы порождения и трансляций культурных ценностей, проблемы коммуникаций культур и т.д. Но психосимволический редукционизм ограничивал создание метатеории

культуры. Наиболее слабым местом западных культурантропологов остается отсутствие "четко выявленных теоретико-методологических оснований перехода от микро исторических культурных изменений к макро историческому процессу. Однако в последние два десятилетия на Западе заметна тенденция движения навстречу друг к другу культурной и философской антропологии.

Культурфилософия в лице своих лучших представителей (Ф. Ницше, О. Шпенглер, М. Хайдеггер) продолжают общую направленность новоевропейской философии, в то же время выходит за пределы классических философских концепций. Она колеблется между мифом и игрой, рефлексией на культуру и толкованием ее смысла. Она разрывает с сциентистской познавательной традицией, которая не ставит проблемы культурного самовыражения, самосознания. как пишет В.В. Сильвестров: "В отличие от культурологической, эту рефлексию можно назвать цивилизационной, утилитарно-орудийной, внесубъектной" [8, с. 17]. В отличие от классических концепций философии культуры культурфилософское движение идет в ногу с философской антропологией. Г. Зиммель так обосновывает цели культурологического движения: "С общекультурной точки зрения, смысл всего этого движения заключается в разрыве с классицизмом как с абсолютно человеческим и образовательным идеалом. Ибо классицизм находится всецело под знаком борьбы, закругленный, самодовлеющий, уверенный в том, что она в своей спокойной закономерности есть норма жизни и творчества. Но до сих пор еще не поставлено ничего на место старого идеала, ничего положительного. Вот почему борьба против классицизма доказывает раньше всего, что вопрос вовсе не в создании новой культурной формы, а в том, что уверенная в себе жизнь хочет освободиться от гнета всякой формы, в историческим выразителем которой был классицизм" [22, с. 63].

Культурфилософия выступает формой самосознания гуманитарной интеллигенции Запада, которая не воспринимает позитивистскую и сциентистскую установку: культура и история означают конкретность и индивидуальность, закон и понятие – абстрактность и универсальность. В этом плане культурфилософия является настоящим выражением неукротимого субъектного человеческого духа, она размышляет об универсальных формах феноменологии духа. Дух здесь понимается как гиперпространство самодостаточной культуры. Дух опредмечивается в тексте, который открыт для интерпретации. Так, самоидентифицируется предмет культурфилософии со стороны герменевтически ориентированной философской антропологии (Шлеермахер, Гадамер, Хайдеггер и др.). Предмет исследования – это диалог с культурой, вопрошание о смысле. Хайдеггер наиболее ясно осознает новую парадигму культуры, онтологически обосновывает трансцендентальную субъективность культуры, отождествляя бытие и время.

Широко обсуждаемой проблемой современности является вопрос о единстве человеческой цивилизации. Данный вопрос имеет не только культуроведческий, но и острый социальный смысл. Существует ли единое человечество или историческая арена свидетельствует о наличии развитых и отсталых, полноценных и неполноценных, культурных и "диких" народах. В социально-философской и культурологической литературе можно выделить следующие позиции по этой проблеме:

1. Концепции, отрицающие наличие единой мировой культуры. Сторонники данной линии, исходя из принципа культурного релятивизма, делают упор на оригинальность и несовместимость различных этнокультур. Эта позиция амбивалентна, т.к., с одной стороны, подчеркивается самоценность каждой этнокультуры. В этом заключается общегуманистическое содержание циклических теорий культуры. Яркий представитель этой школы О. Шпенглер писал: "Я вижу вместо

монотонной картины однолинейной мировой истории... феномен множества культур..., каждая из которых придает своему материалу, человеческой природе свою собственную форму, каждая из которых обладает своей собственной идеей, своими собственными страстями, собственной жизнью, волей, манерой воспринимать жизнь" [23, с. 43].

Но с другой стороны, беспредельное развитие культуры приводит к возникновению цивилизации, которая выступает концом культуры. Взаимоотношения культуры и цивилизации выступают основной темой размышлений культурфилософа: "Вместо мира – город, одна точка, в которой сосредотачивается вся жизнь обширных стран, в то время как все остальное увядает; вместо богатого формами, сросшего с землей народа – новый кочевник, паразит, житель большого Города, человек, абсолютно лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокого отвращения к крестьянству" [23, с. 64]. О кризе духовной культуры писали еще в XIX веке С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше. Продолжая их традиции, О. Шпенглер причину культурного кризиса усматривает в самой культуре (точнее – в западной ее модели). Душу западной культуры Шпенглер называет фаустовской и прасимволом ее считает чистое беспредельное пространство в противоположность аполлоновской душе античной культуры, избравшей чувственно наличное отдельное тело за идеальный тип протяженности. "Чистое пространство фаустовской картины мира есть совершенно особая идея, не только экстенсивность, но также протяженность как действие, как преодоление только чувственного, как напряженность и тенденция, как воля к власти" [23, с. 243], – писал О. Шпенглер. Его теоретические положения достаточно подробно описаны в научной литературе. Нас интересует прежде всего вопрос: как можно обосновать науку о культуре? **Интересны** мысли по этому поводу самого Шпенглера. "История учит,

что "наука" есть поздний и преходящий феномен, принадлежащий осени и зиме больших культур, обладающий... продолжительностью жизни немногих столетий, в течение которых иссякают ее возможности... Дух зрелой культуры ищет идейно овладеть миром через понятия. Содержание ее – догмат силы, идентичной с пространством и расстоянием, догмат деяния, а не способа держать себя... это фаустовское: этими формами дух выражает свое господство над природой. Мир есть его представление, функция собственного Я" [23, с. 65]. Следовательно, наука о культуре должна покояться на других основаниях. В дальнейшем культурфилософия Запада и занялась поиском этих оснований и сделала возможным и истинным науку о культуре.

2. "Историясофия" культуры. После гегелевская философия истории наиболее выпукло была развита мыслителями XX века А. Тойнби и К. Ясперсом, творческое наследие которых составляют важнейшие блоки современной культуры.

А. Тойнби, как и О. Шпенглер, придерживается концепции "локальных цивилизаций или культур". Исторической и философской интерпретации концепции А. Тойнби посвящены множества работ. Нашей целью является анализ учения А. Тойнби об общих закономерностях формирования и развития различных типов культур (что и составляет предмет современной культурологии). В своей монументальной работе "Постижение истории" он дает сравнительную характеристику 23 развившихся, 4 задержанных и 5 мертворожденных цивилизаций. Собственный аспект концепции А. Тойнби заключается в своеобразном толковании на основании громадного историко-этнологического материала факторов возникновения, роста и упадка всех этих типов цивилизаций.

Историясофия А. Тойнби есть применение культурфилософского подхода к анализу незамкнутой культурной целостности, какой является

локальная цивилизация. Дисциплинарные границы философии истории широки и размыты, они обусловлены сложностью объекта исторического исследования. Трудно толковать об историческом времени вообще, вне его связи с институтами нашей социальной организации, с культурными ценностями, с внутренней жизнью каждого из нас. Отсюда – сложные и путанные отношения философии истории с социологией (дисциплиной, в основе интересов которой лежит анализ институтов и систем социальной связи), с философской культурологией (предмет последней – становление и развитие не истории как таковой, но понятий и ценностей, конституирующих духовный облик людей), с философской антропологией (изучающей бытийственный статус человеческой личности) [24].

Постижение истории у А. Тойнби есть условие постижения человека и его культуры. Это как раз и есть культурологический аспект проблемы. Методология А. Тойнби – это рассмотрение социодинамики локальных цивилизаций в потоке времени и "торосах" пространства. Время само выступает пространством исторической жизни. Мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен на историческое мышление, которое предполагает рассмотрение людей в процессе их деятельности? Когда профессор истории называет свой семинар "лабораторией", разве он не отгораживает себя тем самым от естественной среды... Семинар историка – это питомник, в котором живые учатся говорить живое слово о живых" [24, с. 28-29]. Культура у Тойнби есть обнаружение этой жизни в историческом процессе, его Логос. Этот Логос проявляется в способностях локальной культуры дать Ответ на Вызов природной и социальной сферы. 16 из 26 родившихся цивилизаций не смогли дать адекватный ответ на требования времени и в силу слабости харизматического творческого меньшинства остались на руинах истории. Это меньшинство, замкнувшись в своих узко эгоистических интересах, постоянно деградировало и цивилизация

перешла в стадии разлома и упадка. Из оставшихся в живых десяти цивилизаций полинезийская и кочевая... находятся при последнем издыхании, а семь из восьми других в большей или меньшей степени – под угрозой уничтожения или ассимиляции нашей западной цивилизации [24]. Последнее утверждение вполне в духе западнотризмизма: мир, в конце концов, концентрируется вокруг только одного полюса – западной цивилизации. Но все-таки, в отличие от О. Шпенглера, А. Тойнби верит в духовные силы человечества и оставляет простор для его творческого развертывания.

3. Концепция "осевых культур". Важнейшей проблемой современной культурологии является анализ роли различных этнокультур в становлении общечеловеческой цивилизации. В принципе, опыт культурного поиска каждого народа самоценен, но они играли разную роль в продвижении человечества к прогрессу как в области материальной культуры, так и в сфере духовности. Предмет культурологии включает и ценностное суждение: кто какой вклад внес в духовную сокровищницу человечества. Эту проблему следует отличить от различных мессианских направлений в культурологии ("миссия белой расы", "негритюд", "исламское спасение мира" и т.д.). Интересную трактовку данной проблемы дает К. Ясперс в своей книге "Смысл и назначение истории".

В отличие от О. Шпенглера и А. Тойнби, в своей культурологической концепции К. Ясперс исходит из того, что человечество имеет единое происхождение и движется к объединенному человечеству. К. Ясперс обращает внимание культурологов на многообразие социокультурных оснований человечества: "Это возражение выдвигали уже против Гегеля, рассматривавшего Китай, Индию и Западный мир как диалектическую последовательность ступеней в развитии мирового духа. Указывалось, что здесь между ступенями нет того реального соприкосновения, которое мы обнаруживаем в истории

Западного мира... Мы отрицаем именно последовательность развития от Китая к Греции – его не было в смысловом аспекте; здесь, по нашему мнению, существование в одно и то же время и без взаимодействия" [14, с. 28-98]. Собственно культурфилософский интерес вызывает проблема становления основных понятий человечности в истории, т.к. вне самосознания и нет подлинной человеческой истории. Это время (800-200 гг. до н.э.) К. Ясперс называет "осевым временем культуры": "Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах (Китай, Индия, Греция), сводится к тому, что человек осознает свое бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира" [14, с. 28-98].

Здесь и выплывает интересующий нас вопрос о взаимосвязи философии и культуры, т.е., возможна ли теоретическая культурология без философского обоснования. По Ясперсу, "в эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности" [14, с. 28-98]. К. Ясперс делает категорическое умозаключение: наука возможна лишь в культуре, обладающей философией, т.к. только в философских универсалиях возможно "открытие человеческой культуры". К. Ясперс как бы завершает долгий спор о философском статусе культуроведческой дисциплины. И в этом универсальность философии. Философия не помогает. Платон не мог помочь грекам, он не предотвратил их гибель, более того, косвенным образом содействовал этой гибели. Все отрицания философии исходят из того, что ей чуждо, - либо из твердого содержания веры, для которого философия может быть

опасна, либо из целей наличного бытия, для которых философия бесполезна, либо из нигилизма, отвергающего как не имеющее ценности все, в том числе и философию. Но в философствовании происходит то, чего не замечают все ее противники: с философствованием человек обретает свои истоки" [14, с. 28-98]. Далее К. Ясперс дает программу философствования: обретение смысла жизни, стать подлинным культурным человеком посредством понимания бытия, обретение независимости единичного человека, обосновать подлинный разум в самой экзистенции и т.д.

3. Третье направление культурфилософии, в отличие от ее антропологических и историсофийных оснований, связано с рефлексией над художественным опытом Запада конца XIX века и XX веков. Эта линия широко популярна как в западных, так и в постсоветских странах, т.к. непосредственно связана с формами выражения самосознания нашего времени с его причудливыми сочетаниями. Хотя в нашу задачу не входит подробный анализ художественной культуры Запада XIX-XX веков, отметим некоторые ее общие тенденции, которые оказали непосредственное влияние на формирование предмета культурологии.

Как известно, XIX век был поворотным моментом в истории развития капиталистической цивилизации, что получило выражение и в формах художественного освоения действительности. Так, в течение века Просвещение сменилось Романтизмом, Реализмом и Декадентом, Романтизмом. Романтизмом называют стиль в художественной культуре, охвативший впоследствии все сферы культуры, отвергавший действительность с позиций высшего идеала. Философскую форму самосознания Романтизма выразил Ф. Ницше (идеал сверхличности), хотя у него уже деваются мотивы декадента. Последний является художественным осмыслением социокультурных реалий Запада с 50-х годов XIX века до 20-х годов XX века. Системный кризис оснований

индустриального общества в духовной культуре повысил климат упадничества, ухода от действительности, поиск других оснований культуры. Основными направлениями этой культуры были импрессионизм (О. Ренуар, К. Моне, Э. Даге и др.), постимпрессионизм (П. Сезанн, В. Ван-Гог, П. Гоген и др.), символизм (Ш. Бодлер, О. Врубель, Верлен и др.), модернизм (Пруст, Кафка, Т. Манн, И. Стравинский и др.), акмеизм, экспрессионизм и т.д. Все эти направления способствовали становлению самосознания художественной культуры XX века – постмодерна.

Социокультурная парадигма постмодерна коренным образом меняет объект и предмет культурологического поиска (именно его, а не познания). Объект культурологии перемещается в гипермир, гиперпространство, гипертекст и интертекст, которые выступают инсценированной частью культурного мира, характеризующиеся виртуальными реальностями, измененными состояниями сознания, аутистическим мышлением, неомифологизмом и семантикой возможных миров. Сама культура сводится посредством символизации и категоризации к упорядочению культурной реальности в пространстве и во времени, т.е. к трансляции культуры. Изучение культуры как системы символов и значений следует проводить независимо от социокультурных реалий, доступных эмпирическому и теоретическому анализу, ибо объект культуры существует сам по себе. Такой анализ позволяет наметить взаимосвязь символов, а также предпосылок и принципов культурного порядка. Например, символический образ "крысиного волка" можно трактовать в контексте современных социокультурных процессов в Республике Казахстан (см.: журнал "Тамыр", 1999 г., № 1). Объект и предмет культурного анализа постоянно перекликается в постмодернизме с потоком сознания. Наше нормальное бодрствующее сознание, разумное сознание, как мы его называем – это не более чем один особый тип

сознания. Мы можем прожить жизнь и не подозревая о существовании других форм сознания, но стоит применить уместный стимул – и они появятся во мгновение ока и во всей полноте – определенные умонастроения, которые, возможно, где-то могут быть применены и приспособлены. Объект культурфилософского анализа может получать совершенно неожиданные формы. Например, существует даже компьютерная художественная литература. Особенность данного культурного текста в том, что его можно адекватно читать только на дисплее компьютера. Он построен так, как строится гиперреальность. В нем есть "кнопки", нажимая на которые можно переключать движение сюжета в прошлое и будущее, менять эпизоды местами, углубиться в предысторию героя, изменить плохой конец на хороший и т.п. [25].

Французский культуролог Ж. Бодрийар утверждает, что мы уже живем в гиперреальности. Массовая культура, бесконечно пересекающиеся потоки информации, создают впечатление, что кто-то последовательно нажимает кнопки, а мы успеваем только рот разевать. Мы перекачиваемся, как при шторме на корабле, из одного конца гиперреальности в другой. Он же считает, что, например, "Буря в пустыне" (Ирак, 1991 г.) не была обычной "реальностью". Это была гипертекстовая война, вся "посаженная" на дисплеи компьютеров и экраны видео проекторов. Это не мистика – это особая метафизика гиперреальности [26]. В таких условиях меняется и самоидентификация человека, он становится "играющим существом".

Концепцию культуры, как игры, предложил голландский мыслитель Й. Хейзинга. В своей работе "Homo Ludens" сущность культуры он связывает с художественным восприятием мира, где игровые элементы занимают доминирующее положение: "Во всякой живой, процветающей цивилизации... поэзия выполняет жизненную, социальную и летургическую функцию... Поэзия в своей первоначальной функции

фактора ранней культуры рождается в игре и как игра. Это священная игра... время остается на грани необузданности, шутки, развлечения. О сознательном удовлетворении потребности в прекрасном еще очень долго нет и речи. Оно тайно содержится в воскрешении священного акта, который реализует себя через поэтическую форму и переживается как чудо, как празднование экстаза и опьянения" [27, с. 26]. Включение игровых элементов в предмет культурологического анализа чрезмерно обогатило эту дисциплину новыми идеями и образами.

В постмодернистской парадигме культуры игра охватывает и обыденную жизнь. Когда человек уже выбрал свою профессию, он тем самым выдрал определенную гиперреальность своей жизни – определенные языковые игры, определенный круг коммуникации, определенное мировоззрение. Вне профессиональной деятельности он уходит в другой мир, нажимает на "кнопки", меняет "маски", строит иллюзии (опять уходит в воображаемый мир).

Такую ситуацию описал Г. Гессе в своем самом культурологическом романе "Игра в бисер". Игра в бисер – это и есть гиперкультурный пространственно-временной континуум, инсценированный объект культурологического толкования. Или герой романа Т. Манна "Доктор Фаустус" размышляет: "Можно поднять игру на высшую ступень, играя с формами, о которых известно, что из них ушла жизнь".

В постмодернистской культурологии инновационными является не только объект и предмет рассмотрения, но и применяется неклассическая методология способов и форм получения культурной информации. Для иллюстрации возьмем деконструкцию и мотивный анализ. Первый метод был обоснован представителем постструктурализма и постмодернизма Жаком Деррида. Смысл данного подхода к явлениям культуры заключается в отрицании позиции вневнезаключенности исследователя относительно текста культуры. Толкование последнего должно вестись с

позиции диалога между исследователем и текстом. При этом текст также влияет на исследователя (например, полифонический роман). Целью деконструкции является активизация культурного потенциала самого источника культуры.

Пример из современной постмодернистской казахстанской литературы:

Бытие ни есть, бытие ни нет.
Оно – невозможность билета
Туда, где грузины сказали бы:
" Ми – нет!..."
Я – не Дант, а дантист,
Удаляющий круги финализма
в зубах европейца.
Протыкаю шары в виде блина и сосисок,
В виде шляп и прочих надутостей.
Увы, бытие до ужаса шарообразно...
А я, монголоид,
Культивирую "черные дыры",
Способные пускать кровь
Неживой, матерь ее...
Простите, материи.
Когда мне говорят "да-да".
Я отвечаю "нет-нет"...
Но только – с толикой с-мыс-ла.
Вот такое коромысло [28, с.104].

Мотивный анализ за единицу культурного анализа берет не традиционные термы – слова и предложения, а мотивы, которые напоминают запутанный клубок проблем. Мотивы, являясь **кросс-уровневыми** единицами, повторяются переплетаясь с другими мотивами

в тексте, создавая его неповторимую архетектонику (например, структура романа С. Булгакова "Мастер и Маргарита") [29, с. 21].

Российская модель культуры и цивилизации

Повышенный интерес к проблемам культуры характерен для обществ в периоды "разлома цивилизации", перехода ее в новое качественное состояние. На периферии тогдашней Европы, в России второй половины XIX века появляются интересные культурфилософские и цивилизационные теории как формы самоутверждения "просвещенных" слоев России, противопоставившей собственную народную, соборную и славянскую культуру западной машинной цивилизации. Ощущение непохожести и на восточных, и на западных соседей разрешилось допущением множественности цивилизаций, а свою собственную русские культуроведы окрестили евразийской. Об этом чуть позже. Сначала рассмотрим социально-философский смысл культурологических исканий Н.Я. Данилевского, В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева.

Как известно, в истории "пяти Россий" (Н. Бердяев) XIX век занимает особое место и называется "золотым веком" русской культуры. XIX век – многоаспектен, полифоничен: он и уникален, и во многом традиционен для христианско-православного древа русской культуры девяти веков, объединенных общенациональной русской идеей, основой и концентратом российского менталитета с его нацеленностью на будущее ("звезду пленительного счастья"), со своеобразным мессианством и верой в особую миссию русского народа – объединителя великого евразийства. Именно в XIX веке русская идея получает различную трактовку, становится определенной "знаковой" системой самых разных

общественных движений: от западников и славянофилов до либералов, народников, панславянистов и марксистов.

Основной формой самосознания Российского общества XIX века выступила художественная литература. Она, по мысли Н. Бердяева, отталкивалась от муки и страдальческой судьбы человека и народа, из поиска всечеловеческого спасения. О русских писателях XIX века сказано и написано достаточно много. Нас интересует собственно культурологическая мысль этого периода.

Именно, в рамках спора западников и славянофилов в русской литературе XIX века оформились культуроведческие идеи Н.Я. Данилевского, выдвинутые в его книге "Россия и Европа". Н.Данилевский, продолжая традиции Вико и Гердера, разработал циклическую концепцию развития мировой культуры и предложил одно из основных понятий современной культурологии культурно- исторический тип (локальная цивилизация) в качестве исходного принципа теоретического анализа культуры. Множество его идей в дальнейшем были развиты О. Шпенглером и А. Тойнби, хотя их знакомство с работами русского культуроведа маловероятно. Основная заслуга Н. Данилевского заключается в том, что он впервые разработал социокультурную модель всемирно исторического процесса, что дал импульс становлению культурологии как самостоятельной научной дисциплины.

В постсоветской философской литературе часто допускается утверждение, что Н. Данилевский был славянофилом; последниеразвивали концепцию теологии истории культуры. Так, А.С. Хомяков в "Записках о всемирной истории" предлагал рассматривать историю человеческой культуры в соответствии с высшим критерием его духовного развития – религиозными верованиями, и на этом основании представил в своем исследовании всемирную историю как однолинейный процесс

постепенного приближения человечества к постижению Бога – от примитивных варварских культов до истин христианства. Н. Данилевский признавал роль религии, но не абсолютизировал ее роль в культуре [30].

В социально-философском смысле особое значение имеет подчеркивание самобытности, уникальности каждого культурно-исторического типа. Любая культура, с точки зрения Данилевского, даже та, у которой был незначительный вклад в мировую историю, тем не менее, имеет ценность уже в силу своей неповторимости, например, европейская и китайская цивилизации при всем их несходстве равноценны и одинаково важны.

Как видим, основная заслуга философии истории Н. Данилевского – выделение культурно-исторических типов (локальных цивилизаций) в качестве объекта культуроведческих исследований. Таких типов 10: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитский, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, 10) германо-романский. Все эти культурно-исторические типы с его точки зрения частично или полностью исчерпали свой потенциал. Будущее связывается им с так называемым русско-сибирским типом, который только вступает на арену истории.

Но отсюда нельзя сделать вывод о том, что уязвимость этой модели – в ее принижении общечеловеческой культуры. Данилевский не замечает некоторые базовые общечеловеческие характеристики, которые позволяют говорить об общечеловеческой культуре. К ним относятся, например, такие: материальное производство, техника и технология, язык как средство общения, художественное творчество, брачные отношения, мифы и героический эпос" [30, с. 39]. Нам кажется, что подобное замечание связано с марксистской схемой жесткого линейного развития человеческой культуры.

Н. Данилевский не подходит к схеме: линейное – циклическое, материалистическое и идеалистическое. На него оказывало влияние русская "этнографическая школа", и исследование ментальных (этнопсихологических) особенностей культурно-исторических типов довлеет над другими параметрами культуры. Но в то же время следует признать, что задача культуролога – объяснение своей культуры. Чтобы понять других, сначала нужно познать самого себя. Для самопознания зарождающейся новой культуры (русско-сибирская) Н. Данилевский берет ее в виде некоей "органической целостности, замкнутой локальной культуры": "Начала цивилизации одного культурно-исторического типане передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или при меньшем влиянии, чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций" [30, с. 29]. Каждый культурно-исторический тип в своем развитии проходит 3 этапа: этнографическую, государственную и цивилизационную. Примерная жизнь культурно-исторического типа – 1500 лет. Из них более 1000 лет охватывает этнографический период, в котором закладываются ментальные особенности этнокультуры. Полученное историческое наследие и воспитание открыто проявляется в позднейшие периоды. Например, утверждает Н. Данилевский, история Европы свидетельствует об обилии агрессивных и насильственных действий, что является исконной чертой франко-германских племен. В отличие от своих позднейших последователей, циклы культуры у Н. Данилевского не исключают диалога и взаимодействия цивилизаций. Он выделяет три типа взаимодействий: 1) "прополка" – доминирующая культура искореняет подчинившуюся культуру (например, действия европейских конкистадоров в Америке); 2) "удобрение" – культура сохраняет свои архетипы и обогащается достижениями другой культуры; 3) "гибридизация" – внедрение чуждой культуры и взаимная ассимиляция

(реформы Петра I) [30, с.41]. С точки зрения Н. Данилевского плодотворным для этнокультуры (в смысле локальной цивилизации) является ее государственный период (350-400 лет). Национальное государство развивает и оберегает этнокультуры. Кульминационным этапом в развитии культурно-исторического типа является его цивилизационная стадия (50-100 лет), т.е. "расцвет" и реализация всех его возможностей. "После нее неизбежно начинается упадок, стагнация культурно-исторического типа, которая может быть очень длительной (как, например, в Китае), или жизнь культурно-исторического типа завершается катастрофой, как это произошло с Римской империей. Погибая, культурно-исторические типы превращаются в "этнографический материал", который смешивается с другими этническими группами, и, потеряв свою самобытность, начинает новый виток уже в составе другого культурно-исторического типа" [30, с.88].

Теория Н.Я. Данилевского оказывала огромное влияние на формирование предмета культурологии уже в XX веке. Его учение о культурно-исторических типах, которые, сохраняя свою самобытность и самоценность, в то же время выступают "островками" единого мирового цивилизационного потока, позволило сформировать предмет культурологии как учение о культурно-исторических типах. Откройте множество учебников и учебных пособий по культурологии, изданных в СНГ, и увидите, что там речь идет о цивилизациях Древнего Востока (шумерская, древнеегипетская, древнеиндийская и т.д.), о христианском западном культурном типе, о православной цивилизации и т.д. Кроме того, анализируя специфику культурно-исторических типов, Данилевский придавал большое значение преемственности этнокультур, полагая, что это способствует развитию у них, в отличие от реликтовых (замкнутых, остаточных), культурно-исторических типов динамик и многообразие прогрессивного развития.

Следует обратить внимание и на методологию социокультурного поиска у Н. Данилевского. Для лучшего понимания роли русской культуры и определения ее места в мировой цивилизации он широко применяет сравнительный (компаративистика) метод анализа социокультурных явлений. До него этот метод широко применялся и И.Г. Гердером. В культуре конца XX века компаративистика выступает одним из основных способов анализа культур и цивилизации. Для наглядности приведем компаративистскую классификацию культурно-исторических типов российскими учеными Г.А. Югай и М.Н. Пак:

Сравнительно-типологическая классификация мировых культур

Принципы диалога и синтеза культур	Типы культур
<p>1. Равноправный диалог культур</p> <p>2. Устойчивый синтез, ведущий к застою культур</p> <p>3. Максимальная открытость в плане духовности и закрытость в этническом отношении.</p>	<p>Греко-римская культура древности</p> <p>Тибетская культура как синтез китайской и индийской культур. Византийская культура как синтез средиземноморского Востока и Запада. Советская многонациональная культура.</p> <p>Японская культура синтоизма, основанная на культе богов и предков, на национальных традициях интегрировалась с мистикой дзен-буддизма и западным</p>

<p>Гибкий синтез своего и усвоенного.</p> <p>4. Излишняя открытость в ущерб своим национальным традициям в культуре</p> <p>5. Самодостаточность великих культур Китая и Индии</p>	<p>рационализмом в науке и технике. По количеству переводной литературы страна находится на первом месте. Японскую культуру сравнивают с актинией, напоминающей цветок. Лепестки его раскрываются, захватывая добычу, а затем закрываются, пока добыча полностью не переварится. Примерно по такому же принципу развиваются еврейская, армянская и южно-корейская культуры Их всех объединяет максимальная духовная открытость с охранением в то же время национальной самобытности в этническом отношении.</p> <p>Яванско-индонезийская культура, чрезмерная прототипность которой выразилась в вытеснении буддизма, шиваизмом, исламом, западной культурой. Западное развитие, наложившись на маргинальную восточную культуру, ввергло страну в полнейший хаос.</p> <p>Эти культуры, не встречая достойных, соперников, достигли абсолютной ассимиляции чужих культур. Об этом свидетельствует хотя бы судьба бывших китайских евреев в средневековом Китае.</p>
---	--

<p>6. Монополизм рационализм, культ интеллектуализма, постоянный диалог друг с другом</p> <p>7. Убегающая от себя, стыдливая и в то же время великая и саморазрушающаяся культура и цивилизация России</p>	<p>Некоторые из них дослужились до генералов и министров. В более поздние времена евреи в результате смешанных браков постепенно слились с более крупными китайскими этническими общностями.</p> <p>Западные культуры, оказавшие огромное влияние на всю мировую цивилизацию. Однако вестернизация мира ограничилась созданием лишь интеллектуальных и технических рамок для диалога культур. Поэтому технически и экономически могущественный Запад, особенно США, с некоторых пор импортирует духовную мистику с Востока: дзен из Японии, кришнаизм из Индии, суфизм из Ирана и т.д.</p> <p>В мире нет такой цельной и глубокой по своей духовности культуры, как, русская. Эти черты аккумулированы в русской идее духовности, соборности, гуманизма и ненасилия. Эта культура настолько высоконравственна и мистична, что непонятна и таинственна даже для самих русских, привыкших исторически учиться у Запада уму и разуму, не ведая при этом, что</p>
--	---

	важнее сочетание ума и сердца, чем бессердечный ум, могущий натворить много бед в мире [31, с. 9-17].
--	---

Для анализа социокультурных оснований русской культуры непреходящее значение имеет культуроведческое наследие В.С. Соловьева. Он прошел увлечение как западничеством, так и славянофильством, и на вершине своего творчества сформулировал две основные идеи – универсализма, всеединства и особой миссии России в их достижении. Исторически прецедент и символ такого единства мыслитель усматривал в петровской эпохе: "Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже доказывает, что Россия не призвана быть только Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, - что она имеет в деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей в этом споре" [32, 18 с.].

Как и многие историки культуры XX века (А. Тойнби, С. Хантингтон), В. Соловьев определяет тип культуры через сферу религии. Мировая религия понимается им как постепенная реализация идеи "соборности", которая должна привести к духовному единению человечества на основе слияния мировых религий. В.С. Соловьев писал: "Как отдельные человеческие личности, так и целые науки стоят перед задачей восполнить друг друга, не утрачивая своего оригинального своеобразия, а, наоборот, выявляя его в предельной полноте, истинное единство народов есть не однородность, а всенародность, то есть взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого" [32, с. 263].

Культурологическая концепция В.С. Соловьева как бы предвосхищает социокультурную ситуацию конца XX века, когда реально складываются предпосылки единой планетарной культуры. С точки зрения В. Соловьева, ход всемирно-исторического процесса направлен на постепенное "собрание" разьединенных этнокультур. Причиной разобщенности культур он считает языческое ограничение пространства и замкнутость сознания. С его точки зрения первые национальные империи (персидская, македонская, римская) сыграли в этом плане положительную роль. Но истинное объединение культур начинается с христианства с его лозунгом "нет иудея, нет эллина, а есть только христианин". Именно в этой религии воплощается его принцип "соборности", которая понимается как нравственная (совестливая) общность объединения людей на основе религии. Как писал Н.О. Лосский, "соборное единение различных народов предполагает возможность взаимопроникновения национальных культур. Творения различных национальных культур могут проникать друг в друга и образовывать высшие единства". Даже идеологи тоталитаризма, правда, в искаженной форме, попытались использовать данную идею в своем учении об интернациональной сущности культуры. Но последнее в тоталитаризме истолковывалось эсхатологично, "хотя содержание этой эсхатологичности секулярное (уповают не на Град Божий, но на Град Земной). Это – религиозно-христианский срез тоталитарного времени". Но следует оговориться: мы не выводим коммунистическую духовность из соловьевской соборности.

В плане рассмотрения современных тенденций в мировой цивилизации интересно обращение к концепции В.С. Соловьева о типах культур. Следуя евразийской традиции, он выделяет три типа культур: восточную, российскую и западную. Первый тип культуры (например, индийская, китайская и т.д.) характеризуется "уединенностью", партикуляризмом и не участвует в "историческом собрании" культур,

является неперспективным. Второй тип (главным образом – российская) имеет две тенденции: соборность и сепаратизм:

О, Русь! В предвиденье высоком,

Ты мыслью гордо занята:

Каким ты хочешь быть Востоком:

Востоком Ксеркса иль Христа?

Эти стихи В. Соловьева хорошо перекликаются с утверждениями известного русского мыслителя К. Леонтьева о том, что Россия не просто государство. Россия, взятая в целостности со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще своеобразного стиля культурной государственности. Поэтому не эмансипация только славян и даже не образование во что бы ни стало из всех славян, и только из славян, племенной конфедерации должны мы иметь в виду, а нечто более широкое и по мысли более независимое развитие своей собственной оригинальной славяно-азиатской цивилизации. Вернемся к В. Соловьеву. С его точки зрения, духовное слияние России и Европы на основе объединения православия, протестантизма и католицизма осуществляет истинное объединение всей земной культуры, т.е. второй (православный) и третий (западный) типы культур должны слиться воедино.

Как мы видим, если отвлечься от политических и иных пристрастий мыслителей, их положения созвучны с современной постановкой проблемы интеграции цивилизаций с сохранением и даже усилением всех локальных особенностей этнокультур. Вопрос о многополярном мире при торжестве идеалов гуманизма является одной из важнейшей проблем современного этапа социокультурного развития человечества. Как сказал А. Тойнби, человечество нуждается в единстве, но внутри обретенного единства оно должно позволить себе наличие многообразия. От этого культура его будет только богаче.

Сложнейшими проблемами современной культурологии являются соотношение духовной культуры и машинной цивилизации, поиск национальной идеи и ее взаимосвязь с общечеловеческими ценностями, взаимообусловленность культуры и демократии и т.д. И многие проблемы современной культурфилософии нашли отражение в творчестве Н.А. Бердяева. В центре внимания русского мыслителя – история, настоящее и будущее культуры России. Он выделил пять периодов русской культуры: дохристианская языческая Русь, христианская культура Киевской Руси, татаро-монгольский период, культура Московской Руси, императорская культура России. Характеризуя общую культуру России, он писал: "Россия менее всего страна состояний, средней культурности... В низах своих Россия полна дикости и варварства... На вершинах своих Россия сверхкультурна... историческая задача русского самосознания – различить и разделить русскую сверхкультурность и русскую докультурность, логос культуры в русских вершинах и дикий хаос в русских низинах" [33, с. 82- 84].

Конечно, с поверхностного взгляда Н. Бердяев как бы занимается самоуничтожением. Но на самом деле Н. Бердяев как истинный патриот принимает свою культуру такой – какой есть она на самом деле и для него "всечеловечность" есть высшая полнота всего национального. С этих национальных позиций Н. Бердяев включается в дискуссию о судьбах человеческой цивилизации в начале XX века. "Стрелки часов мировой истории показывают час роковой, час наступающих сумерек... Шпенглер признал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью... Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией" [33, с. 74]. Так воспринималась цивилизация не только в России, но и на Западе.

Устремленность людей Запада к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока означает восстание духа против окончательного перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком утонченного, упадочного, ослабленного духа. Н. Бердяев пишет о том, что современные социокультурные процессы подрывают основы банальной теории прогресса, в силу которой верилось, что будущее всегда лучше предыдущего, что человечество восходит по прямой линии к высшим формам жизни.

Высшим стремлением духовной культуры, которая сама есть способ самосознания бытия человека, выступает ее воплощение в национальной идее. Нехватка ее ощущается и в современной социокультурной ситуации стран СНГ. Страна способна играть достойную роль в мире до тех пор, пока ее творчески активное население вдохновлено национальной идеей, преобразующей мир (например, американская мечта). Можно утверждать, что рефлексия над национальной идеей является необходимой стороной культур философии. И как раз в этом заключается ценная сторона творческого наследия Н. Бердяева. Рассмотрение национальной идеи как ориентира культуры глубоко укоренено в русской социальной мысли. Четко сформулировал ее В. Соловьев: "Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея" [32, с. 246]. В основе русской идеи лежит созданная монахом Филофеем в XVII веке концепция Москвы как Третьего Рима. Н. Бердяев пишет: "Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного Града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет" [33, с. 78].

Даже в условиях иллюзорной идеологии большевизма русская идея сохранялась, правда, в искаженной форме. "В сознании русской идеи, русского призвания, – отмечает также Н. Бердяев, – произошла подмена.

И Москва – Третий Рим, и Москва – Третий Интернационал связаны с русской мессианской идеей, но представляют ее искажения" [33, с. 44].

Как есть принципиальные отличия Востока от Запада, так и есть специфика России, от Запада ее отличает отсутствие доминанты прав личности, ее свободы и собственности; от Востока – отсутствие стремления раствориться во всем: потустороннем или постороннем. Русский далек от внезапной мистики индийцев, так и от социальной стабильности китайцев. На это обращает внимание и Н. Бердяев: "Русское мышление гораздо более тоталитарно и целостно, чем мышление западное, более дифференцированное, разделенное на категории" [33, с. 44].

Национальная идея тесно взаимосвязана с национальным характером. Вернемся к истокам исторического анализа национального характера русского народа. Н.А. Бердяев писал: "Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа" [33, с. 82-84]. В поэтической форме эти идеи красочно переданы Ф. Тютчевым:

Умом Россию не понять.

Аршином общим не измерить.

*У нее особенная статья,
В Россию можно только верить.*

Н.А. Бердяев отмечает, что если западная культура имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу, то многие в России верили, что только в ней возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. "Капитализм новейших времен убивал Бога, он был самой безбожной цивилизацией. Ответственность за преступление богоубийства лежит на нем, а не на революционном социализме, который лишь усвоил себе дух "буржуазной" цивилизации и принял отрицательное ее наследие".

В период так называемой перестройки советского общества, как было сказано выше, обострился интерес к проблемам культурологии, в частности к вопросам национального характера и менталитета. Все эти проблемы являются спорными и многие утверждения о ментальных особенностях этнокультур вызывают острую реакцию, т.к. затрагивают бытийные основы этносов. Например, образно-символические выражения Г. Гачева о женственности русской "природины", об ее "муже – государстве", о кочевнике, едущем на своей еде" и т.п. схватывают внешние и формальные моменты национальных культур. Символ становится сильнее непосредственной деятельности, энергии и впечатлительности человека. К нему тяготеют все отдельные восприятия. Впечатления утрачивают самостоятельное значение и уже не могут собраться в другие комбинации. Человек становится крепостным своих умственных созданий. Во многих культурологических построениях современности обнаруживается увлечение символизмом. Вспомним определение человека Э. Кассирером как символического существа. Символическое прочтение кодов культуры действительно расширяет возможности

культурологического поиска, не отрываясь от непосредственной связи объектом и субъектом культуры, знак постепенно концептуализируется, приобретает субстанциональность, самочинность и абстрактность. Например, когда в середине XVII века в России изменились в результате религиозных реформ отдельные обрядные знаки, не менявшие в то же время смысла вероучения, это стало одной из причин общественного движения старообрядцев. Один из главных его вождей, протопоп Аввакум, писал: "возри на святые иконы и вигидь угодившие Богу... все чувства тончава и измождала от поста и труда, и всякие им находящие скорби. А ныне подобие их переменили, пишите таковых же я коже сами: толстобрюхи, толсторожих".

Учитывая символичность, соотносительность и субъективность выделения черт национального характера, все-таки приведем типы национального характера русских, выделенных российскими исследователями. Без преувеличения можно сказать, что, сколько есть исследований по национальному характеру, каждое из них трактует данную проблему по-разному. При этом социокультурная типология характера этносов отличается от их этнопсихологического анализа. Например, когда говорят, что "японское экономическое чудо" обязано дисциплине, энергии, динамизму и пытливости японцев, имеют в виду этнопсихологические черты данного этноса. Этнопсихология работает с "базовым", "усредненным" характером, оттеняя его индивидуальные особенности только на межэтническом уровне. Источниками для описания характера могут быть как тексты народной культуры, свидетельства, предрассудки, стереотипы, так и специально научные методы изучения (опросы, тексты, социометрия и т.п.).

Приведем несколько опытов типологизации национального характера русского народа. Этнопсихолог В.А. Артамонов выделяет следующие типичные черты русского характера:

«1. Долготерпение. Качества, превосходные в экстремальных условиях – терпеливость, выносливость, способность по-спартански обходиться малым и даже самоотверженность, в мирной жизни оборачивались долготерпением ("притерпелость народа", покорность судьбе, послушность, природная выносливость...).

2. Национальная терпимость. Отсутствие национальной спеси, чванства и кичливости оказало положительное влияние на русскую историю. Борьба "партий" в российском обществе, включавшем, помимо русских, татарские, черкесские, литовские, украинские, немецкие и т.д. фамилии, не приобретала национальную окраску.

3. Гражданское достоинство, которое включало и честь дворянства, и кодекс офицера, и честь разночинной интеллигенции.

4. Покаянность. Изначально русская государственность опиралась на византийскую традицию обожествления центральной власти. Не трусость, а святость власти заставляла разных бунтарей прийти к покаянию. Она же есть чувство своей вины за внутреннее несогласие с освященным авторитетом верховной власти.

5. Пассивность – исполнительность. От деспотизма варяжских князей, через самодержавие к сталинизму и авторитаризму.

6. Широта души. Возможно былинная, от избытка сил, удаль подобна тем же качествам наших братьев по духу – степных батыров.

7. Халатность – беспечность. При русском природном уме, сноровке, универсальной талантливости – лень, беспечность, русский "авось".

8. Доверчивость и максимализм. Простота, прямотушие, отсутствие критического духа – признаки восходящей нации и меньшего

исторического опыта русских по сравнению с народами германскими, романскими и некоторыми другими.

9. Патриотизм – русский мессианизм. Степень развитости национального самосознания, сплоченность нации, любовь к большой и малой Родине, самоценность независимого государства и общенациональная идея» [34, с. 33-37].

Все отмеченные черты характера в силу их постоянной злободневности и тонкости приводят неизбежно к спорным выводам. Но они неизбежно влияют на исторические события и определяют ментальные особенности этнокультуры. Каждый народ должен покопаться в себе самом, понять, насколько он сам, из-за своих собственных ошибок, упущений, дурных привычек, виновен в бедах мира. Конечно, на эти мысли-покаяния известного писателя навеяли размышления о событиях в гитлеровской Германии. Но его слова не пусты и для русского, и для китайца, и для казаха. Поэтому представители определенной этнокультуры, помимо национальной гордости, должны осознавать национальную ответственность за свои деяния.

Теперь попытаемся в реферативной форме привести типологизацию ментальных особенностей русской культуры, проведенных белорусским культурологом И.Я. Левяш. Как подчеркивалось выше, в предмет культурологии входит и изучение социокультурных регуляторов действий личности и социальных групп в целом. И среди них особое место занимают этнокультурные детерминанты (национальная идея, социокультурные стандарты (типы) поведения, ментальные особенности, нормы и идеалы и т.д.). И.Я. Левяш охарактеризует их следующим образом:

– Изначально полиэтнические (сплав славянских, угро-финских и тюркских этносов), русские являются суперэтносом и одновременно титульным этносом России – чрезвычайно полиэтничного социума.

– Русская ментальность – уникальный архетип народа. Его ядром является византийское православие. Центральная антиномия русской идеи – одна из главных во всех "осевых" культурах – диамотика тела и духа, сущего и должного, "дольного" и "горного" миров. До социализма она выражалась триадой: "Самодержавие, православие, народность".

– Базовая идея русской духовности направлена, в отличие от Запада, не вовне, а к внутреннему человеку, экзистенциальному "самостоянию", "домостроительству" его души (вспомним позднего А. Солженицына с его "Как нам обустроить Россию"). Идеалом выступает формирование "общечеловека". Но по А. Солженицыну, стремясь обнять весь мир, он завершает тем, что дома дети не кормлены.

– Русская культура амбивалентна, она есть единства свободы и ее искушений (Ф. Достоевский), софийности – постижение и воплощение истины, доброты и красоты (В. Соловьев) и склонность идти "по краям и пропастям", призывы к топору (Чернышевский).

– В русском менталитете уживаются аполитичность и этатизм – вера в патерналистскую миссию государства, спасительность его контроля и опеки, фатализм и радикализм.

– Русский человек – не просто государственный, но и державник. Исторический опыт показал, что если Российская держава не "сосредотачивалась" на решении проблем внутреннего обустройства, а истощала свои жизненные силы в экспансии "третьего Рима", ее постигала участь первого – распад. Такова и судьба коммунистического "четвертого Рима" [35, с. 54-78].

Социокультурный анализ некоторых проблем современной российской культурологии показывает, что объекты и методы ее базируются на переосмыслении духовного наследия России XIX – начала XX веков. Именно в "золотом веке" русской культуры были заложены те идеи, которые стали исходными началами становления

предмета культурологии в России, в принципе – во всем постсоветском пространстве. На это обращает внимание и автор учебного пособия "Социальная культурология" Б.С. Ерасов: "На протяжении XIX века происходило постепенное размежевание между гуманитарно-филологическим комплексом наук духовной жизни общества и социальными науками, основанными на теоретическом осмыслении его закономерностей, структур и процессов... Интенсивное знакомство с культурами народов мира приводило к накоплению гуманитарного знания о религиях, языках, литературах, истории и т.д., что породило богатую компаративистику" [36, с. 39]. Наряду со становлением предмета и метода культурологии, совершенствовалась социология и социальная культурология. При всех различиях в методах познания социальных и культурных явлений "им присуща установка на анализ не внешнего, а внутреннего смысла явлений, т.е. той роли, которую играют те или иные культурные факты, тексты, образы, идеи, символы в социальной регуляции и социальных процессах" [36, с.41].

Одной из таких идей, которая объединяла культурные и социальные процессы, происходившие на территории Российской империи XIX-XX веках была социокультурная концепция "евразийзма". Следует отметить, что "евразийская" идея получила широкое распространение в независимом Казахстане. По этой теме защищено несколько диссертаций (Э. Сауданбекова, Р. Абрахманова, Н. Аршабеков, Н. Курманбаева и др.). Своеобразно истолковывают социально-философский смысл идеи евразийзма А. Нысанбаев и Ф. Сулейманов.

Начиная с 20-х годов нашего столетия, он (евразийский тип культуры) оживленно обсуждался крупнейшими представителями российского зарубежья, которые в срединном положении России между Европой и Азией видели определяющий момент ее духовности. Князь С. Трубецкой писал даже о туранском элементе в русской культуре и

общеевразийском национализме. Евразийскую идею в контексте социокультурных проблем Республики Казахстан специально рассмотрим в следующем параграфе. Вернемся к социокультурному потенциалу евразийской идеи для развития культурологических поисков в России.

Можно выделить следующие социально-политические основания идеи "евразийзма". Во-первых, данная идея возникла как осознание отличия России от Европы, в широком плане – православной цивилизации от западно-христианской. В самом западном мышлении часто Россию не относят к Европе, границы которой заканчиваются не Уральскими горами, а где-то в районе Карпат. Например, Ф. Ницше утверждал, что послепетровская Россия является громадным срединным царством, где Европа как бы возвращается в Азию. Имеются и реальные основания для таких утверждений, т.к. Европа и Азия составляют единый континент и Россия занимает его хартлент (середину). Проблема европейской идентичности России стала предметом острых философских и культурологических дискуссий. Тот же Ф. Ницше, выделяя Россию, в то же время считал, что ее судьба неотделима от Европы и наоборот. Мыслитель, – писал он, – у которого на совести лежит будущее Европы, при всех своих планах, которые он составляет себе относительно будущего, будет считаться с русскими, как наиболее верными и вероятными факторами в великой борьбе и игре сил.

Во-вторых, "евразийская идея" возникла в России в XIX веке и была обоснована в 20-е годы XX века в контексте поиска социокультурных ориентиров. Предпосылки данной культурно-цивилизационной идеи можно встретить в высказывании историка Н.М. Карамзина (татаро-монгольское иго было не только катастрофой для Руси, одновременно оно приобщило русских к мощной централизованной государственности, Московская Россия приняла чингизхановскую модель управления), П. Чаадаева (Россия не Европа и не Азия, а есть особый материк),

славянофилов (самобытность, соборность, почвенность России), В.С. Соловьева и др.

С данной точки зрения, Евразия предстает перед нами, как возглавляемый Россией особый культурный мир, внутренне и крепко единый в бесконечно и часто, по-видимости, противоречивом многообразии своих проявлений. Евразия – Россия, развивающаяся своеобразная культурологичность. Она, как и другие многогородные культурные единства, индивидуализирует человечество, являя его единство во взаимоотношении с ними, и потому осуществляют свою общечеловеческую, "историческую миссию.

С этой позиции, Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы странк западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии.

Интерес вызывает сама социокультурная обстановка возникновения евразийства. Первоначально данное движение возникает как попытка соединения коммунистических идеалов с русской национальной идеей (Н. Трубецкой, П. Савицкий, Л. Карсавин, Ф. Флоровский и др.). Но большевики не востребовали эту идею и вместе с "философским пароходом" 1922 года многие евразийцы оказались в эмиграции. По оценке Н. Бердяева, евразийство – это единственное пореформенное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные направления, "правые" и "левые", носят дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем. Евразийцы стоят вне обычных правых и левых.

Почему евразийство возникло в первые революционные годы? И почему в зарубежье, а не в самой России? Вероятно, для этого есть глубинные причины, которые мы попробуем выявить лишь в первом приближении. И начнем с того, что напомним о возрасте евразийцев в пору их начинаний: это были очень и очень молодые люди, не имевшие опыта политической жизни у себя на родине. Революция перевернула их жизнь как раз в момент от юности к зрелости. В отличие от своих отцов евразийцы сравнительно более легко перенесли социальный катаклизм: им не нужно было сворачивать свои лозунги – они появились у них только в зарубежье. Причем в европейском зарубежье. Волна революционного взрыва отбросила наших беженцев не так далеко - в Константинополь, в славянские столицы: Софию, Прагу, Белград. Но все относительно России это был уже Запад. Не в силу ли закона психологического воздействия евразийцев влекло симметрично противоположное направление – Восток?.

Основные положения социокультурной евразийской идеи ее главные представители князь Н.С. Трубецкой, П. Савицкий и Л.Н. Гумилев сводят к следующим тезисам:

– Следует преодолеть крайности, как национализма, так и космополитизма. Цивилизация есть высшее благо, во имя которого надо жертвовать национальными особенностями – это принцип космополитизма по Н. Трубецкому. Та культура, которую им поднесли под видом общечеловеческой цивилизации, на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов. Культурное состояние европеизированного народа находится в менее выгодных условиях, чем самочувствие природного европейца. Европеизация расчленяет этническое единство народа, который постоянно подвергается процессу маргинализации, "в народе, заимствовавшем

чужую культуру... различие между "отцами и детьми" будет всегда сильнее, чем у народов с однородной национальной культурой". Аккультурация народов приводит к отрыву элитарной культуры от народной, вестернизация сначала охватывает социальные верхи и городских жителей. Такой "культивированный", "цивилизованный" народ лишается сначала экономической, а потом и политической независимости, превращается в этнографический материал (сравните с современной ситуацией в странах СНГ).

– Будущее русской культуры – в новоевразийстве, представляющем гибкий синтез русской культуры с многонациональными культурами как в самой России, так и в рамках СНГ. И это не попытка реанимации СССР. Л.Н. Гумилев писал: "Этот континент (Евразия) за исторически обозримый период объединился три раза. Сначала его объединили тюрки, создавшие каганат, который охватывал земли от Желтого моря до Черного. На смену тюркам пришли монголы из Сибири, после периода полного распада и дезинтеграции инициативу взяла на себя Россия: с XV в. русские двинулись на восток, и вышли к Тихому океану. Новая держава выступила, таким образом, "наследницей Тюркского каганата и Монгольского улуса" [37, с. 5]. Л.Н. Гумилев делает очень дельное замечание некоторым культуроведам России: "Пора прекратить рассматривать древние народы Сибири и Центральной Азии только как соседей Китая или Ирана". Объединению Евразии традиционно противостояли: на западе – католическая Европа, на Дальнем Востоке – Китай, на юге – мусульманский мир (с позиции российской культуры).

– С ноосферных позиций обосновывает евразийскую идею Т.В. Вернадский. С его точки зрения нет естественных границ между европейской и азиатской Россией. "Следовательно, нет двух России – "европейской" и "азиатской". Есть только одна Россия евразийская или Россия Евразия" [38, с. 9].

Евразийская идея широко обсуждается в современной российской философской и иной мысли. Можно встретить различные позиции по данному вопросу. Националистически ориентированные деятели попытались откеститься от евразийской идеи, посчитав за оскорбление для русского народа идею единства культур "метрополии" и "инородцев", к которым они относят тюрко-кавказские народы (например, журнал "Русский вестник", статьи Н. Гусевой). Неодобрительно были встречены этим истеблишментом книги О. Сулейменова "Аз и Я" и Аджи Мурата "Полынь половецкого поля". Неприятие евразийской идеи часто прикрывается утверждениями о панисламистской и пантюркской угрозе.

2 ОБЪЕКТ И ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОВЕДЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

2.1 Социокультурные и теоретические условия формирования в Казахстане науки о культуре

Вхождение Республики Казахстан в единое цивилизационное поле проходило в новых социокультурных реалиях и имеет ряд своих особенностей. Прежде всего, следует отметить, что в условиях тоталитарной культуры не могло идти и речи не только о казахстанской культурологии, но и о самобытной казахской духовности, в том числе и о казахской философии. Как отметил А.А. Хамидов: "Мощный каток репрессивной системы со страшной силой и скоростью выравнивал сознание индивидов, с угрожающей серьезностью реализуя шуточный проект "о введении единомыслия в России", в масштабе всей многонациональной страны, нигилистически, в то же время, стирая национальную специфику: все нации редуцируются к одной –

единственной абстрактно-безликой нации с названием "советский народ" [3, 194-195 с.]. При этом следует отметить, что не следует ставить на одну доску так называемый "социалистический интернационализм" и общемировую тенденцию становления всепланетарного человека – совокупного образа универсального представителя человечества, носителя планетарного самосознания и культуры.

Несмотря на то, что в России XIX и начала XX веков были накоплены социокультурные достижения для научного анализа этнокультур, в бывшем Советском Союзе вся культура делилась на три подрода: прогрессивная социалистическая культура, реликты прошлых времен и вредные воздействия буржуазной (мировой) культуры. В социалистических странах вовсе не преподавалась философия культуры в качестве самостоятельной социогуманитарной дисциплины, со своей методологией, предметом и объектом анализа. Только на философских и искусствоведческих специальностях изучалась "История мировой и отечественной культуры", которая иллюстрировала положения "диамата и истмата" на примерах из мировой истории. Запрет на научно-объективный анализ национальных культур объяснялся и с необходимостью ведения борьбы с национализмом в области культуры. Например, в 1951 году ЦК КПСС, признав такие эпосы тюркских народов, как "Книга деда моего Коркута", "Манас", "Ер Сайын", "Алпамыс", "Шора батыр", феодально- религиозными произведениями, запретил их изучение и пропаганду. Весь Восток был объявлен мистикой, а Запад – буржуазным. Но подавить и сгладить особенности национальных культур тоталитарная система не смогла, они просто были загнаны внутрь. В период распада Советского Союза они вылились во многие межэтнические конфликты.

Изучение этнической культуры начинается с национальной самоидентификации. Кто мы? Откуда пришли? Какие ценности проповедуем? Какое место занимает наша культура в мировой цивилизации? Подобные

вопросы, естественно, волнуют самосознание любой этнокультуры. В этом заключается установка и императив национальной культуры. В этом плане, кроме объективных социокультурных трудностей (посттоталитаризм, постколониализм, аномия, переходный характер общества и т.д.), следует отметить и некоторые мифологемы и предубеждения относительно культуры казахов. Можно выделить следующих "идолов" (Ф. Бэкон) относительно данной этнокультуры:

1) господство европоцентризма в освещении роли и специфики восточных культур;

2) ираноцентристские теории, отрицающие автохтонность и гомогенность культуры тюркских народов;

3) негативная оценка номадической культуры;

4) архаистические и партикулярные установки в посттоталитарном национальном сознании;

5) абсолютизация вестернизации, неоколониальное заблуждение, маргинальное самосознание и аккультурационные ожидания. Мы выделили только некоторые социокультурные идеи, в преодолении которых видим перспективу развития казахстанской культуры.

Об европоцентризме написано и сказано довольно много. Как рассмотрели в предыдущем параграфе, именно культурфилософская критика евроцентризма позволила российским мыслителям на рубеже XIX и XX веков идентифицировать русскую этнокультуру. Основную идею евроцентризма относительно казахской культуры можно выразить следующим образом: патриархально-феодальные, отсталые в культуре казахи приобщились в определенной мере к мировой цивилизации, только воспринимая западные ценности через аккультурационное воздействие России. В данном случае европоцентризм густо перемешивается с имперским мышлением.

Как известно, сама культурфилософия оформилась на Западе в рамках культурфилософии и культурной антропологии, которые изначально исходили из преимущества западной цивилизации и ее непримиримости с Востоком. Как писал Р. Киплинг, "Запад есть Запад, Восток есть Восток, им никогда не сойтись". В одной из первых работ, посвященных истории мировой культуры, в "Идеях к философии истории человечества" И.Г. Гердер высоко оценивая культуру Европы, относительно народов Центральной Азии (которую он называет Татарией) не находит других характеристик, кроме "там живут грубые, животноподобные дикари", "у них отсутствует внутренний критерий различения добра и зла" и т.п. [6, гл. 9].

Как известно, философия выступает формой самосознания, духовной квинтэссенцией культуры, т.е. для признания существования незападного типа культурологии необходимо признание и восточной философии, что категорически отрицается некоторыми западными философами. Не иссякают попытки, в особенности со стороны ориенталистов, показать происхождение философии с Востока, на основе преимущественно генетических аналогий, установленных между понятиями первых греческих философов и некоторыми идеями собственно восточного знания. Однако ни одна из них, начиная с конца прошлого века, не удалась. Такое убеждение обусловлено распространением западного капитализма, повлекшим за собой притеснение и уничтожение большинства других культур, с которыми капитализм вступал во взаимодействие. Идеи социального превосходства получили свое дальнейшее конкретное воплощение и в работах многих мыслителей, пытавшихся втиснуть историю человеческого общества в схемы социальной эволюции, где в качестве критерия эволюции имеется в виду способность различных типов общества контролировать или подчинять себе окружающий мир. Характерно оно и для других обществ.

Однако на Западе убеждение в собственном превосходстве является выражением и оправданием жадного поглощения индустриальным капитализмом других форм жизни. Следует четко понимать, что было бы ошибкой отождествлять экономическую и военную мощь западных стран, позволившую им занять ведущие позиции в мире, с вершиной эволюционного развития общества.

Независимому Казахстану в силу различных исторических и социокультурных обстоятельств необходимо было выбрать формуразвития. Этот выбор диктовался, с одной стороны, соблазном интеграции с ведущими западными государствами, которые, заигрывая на словах с руководством республики, на деле преследовали свои собственные интересы (ликвидация ядерного оружия, богатый сырьевой потенциал, нахождение между Россией и Китаем делал Казахстан выгодным для них). С другой стороны, Казахстан по своим историческим корням, менталитету и традиционным связям близок к Востоку. Поэтому проблема соотношения культур Запада и Востока имела для республики не только теоретический интерес. На это обращает внимание и Президент Казахстана Н.А. Назарбаев в своей книге "На пороге XXI века" в разделе "Между Востоком и Западом": "Европа пронесла двухтысячелетнюю традицию полисов, разумеется, в изменившемся виде. И многое в западной цивилизации можно понять, исходя из особой роли городов в ее истории, исходя из внутреннего режима и норм европейской городской жизни" [39, с. 41]. Но такой городской социокультурный опыт регуляции общественных и межличностных отношений в Казахстане начинается в новой его истории только с XX века и то на тоталитарной основе. Поэтому автоматическое восприятие западных цивилизационных стандартов может оказаться чужеродным в совершенно иной социокультурной среде. Критика евроцентристских культурологических принципов и анализ социокультурных оснований Востока и Запада оказало существенное

влияние на становление культуроведческих проблем в Казахстане. В 1992 году по инициативе профессора М.Ш. Хасанова на базе КазГУ им. аль-Фараби был проведен I Международный симпозиум-семинар на тему: "Восток-Запад: диалог культур", работа которого инициировала разносторонние исследования по данной проблеме в республике. Выступая на конференции, член-корр. НАН РК Нысанбаев А.Н. отметил: "Трансформация доминирующего типа культуры является не механическим процессом планорегулируемой социальности..., а органическим преобразованием от поколения к поколению той почвы, на которой израстивается национальный менталитет. Культурологический анализ в данном случае способен очертить лишь возможные направления трансформации существующей национальной культуры и дать вероятные прогнозы реализации различных духовных архетипов на исторически обозримый срок" [40, с. 3-4].

В концентрированной форме отметим наиболее важные идеи, сформулированные казахстанскими философами в контексте анализа проблем восточных и западных типов культур:

– Становление определенных элементов обще планетарной цивилизации обуславливает переход от принципов аккультурации и "цивилизующей миссии Запада" к диалогу и интеграции культур (Н.М. Курманбаева);

– Восток и Запад являются не географическими и цивилизационными понятиями, а выступают в качестве определенных типов мировоззрения и мироотношения; активность Запада направлена во вне, на создание технической и рациональной цивилизации; активность Востока носит интровертивный характер, она направлена на воссоздание духовной культуры (А.А. Хамидов);

– Основными социокультурными параметрами Запада являются: макрокосм, рациональность, субъект-объект, изменяемый мир,

технология, наука, открытое общество, познание природы, материализм, проза, урбанизм и т.д.; Востока – микрокосм, виртуальность, интросубъект, психология, мистика, религия, судьба, самопознание, закрытое общество, поэзия, агрокультура и т.п.; традиционного казахского типа – светлый мир, субъект-субъект, человечность, очеловечиваемый мир, экология, этика, традиции, коммуникабельность, синкретизм, эпос, община и т.д.;

– Метод культурного релятивизма предполагает равнозначность культурных ценностей Востока и Запада. Неправомерна их оценка с позиций "хуже – лучше, "ниже – выше", "отсталое – прогрессивное". Для Востока нет Запада, он существует только на Западе в качестве отличной от нее цивилизации. Восток исходит из признания и уважения другого как условие уважения самого себя (Б.Г. Нуржанов);

– Можно выделить три источника, питавшие творчество классика казахской культуры Абая: устное народное творчество, поэзию Востока, европейскую и русскую литературу. Однако казахская культура имеет основы и в памятниках древнетюркской цивилизации. В казахской культуре имеются элементы и Востока, и Запада. Например, еще со времен Коркута и Асан Кайгы жизнь и смерть в философских воззрениях находились рядом. В Западной Европе это течение получило название экзистенциализма. У казахов же издревле известен обычай размышлять о жизни и смерти, бренности земного существования, неизбежности смерти (Г. Есимов).

Позиция тотального преобразования незападных обществ по западным меркам (вестернизация) становилась все менее привлекательной с углублением кризисных явлений в казахстанском обществе. Был реанимирован известный лозунг Ф. Фанона: "Наши ценности не должны больше проходить через сито Запада". По отношению к вестернизации в казахстанском обществе существует крайний разброс мнений, что дало

основание некоторым социологам, политологам и культурологам выделения двух субкультур в казахском этносе: традиционную казахоязычную и маргинальную русскоязычную [41]. В последние годы принято деление казахской культуры на "традиционалистов" и "младотюрков".

Проблема Востока и Запада и отношение к ней казахской культуры имеет универсальное содержание и затрагивает все сферы общественной жизни. Так, психология непосредственно изучает национальное самосознание, менталитет и национальную идею. Опыт развития современного мира показывает, что общества, построенные на национальной идее в сочетании с достижениями западного постиндустриального общества, способны на продуктивное развитие (Япония, Турция, Южная Корея и т.п.). Проблемы возникают при разрывах этих компонентов. Поэтому искусственное разделение казахского этноса на "мамбетов" и "мангуртов" имеет отрицательное значение для будущности республики. Психолог Дуйсенбеков Д.Д. выделяет три ментальных типа этнокультуры казахов: "Во-первых, это так называемый "европоцентрированный" тип, ориентированный на систему ценностей и мотивов поведения, объединяемых европейскими и западными нормами и эталонами. Во-вторых, это условно называемый "ортодоксально-азиатский" тип обыденного сознания, ориентированный преимущественно на религиозные ценности и этноцентристские нормы поведения. При этом часто наблюдается внутренняя агрессия по отношению к якобы навязываемым ценностям... в силу чрезмерной табуированности их мышления...

Особенно же интересным представляется изучение архетипов, существующих и живущих в бессознательном своей особенной и загадочной жизнью: имеется в виду сосуществование древних языческих, затем потеснивших их исламских и, наконец, более современных структур

бессознательного. Подобное смешение и переименование характерно и для третьей разновидности обыденного сознания – промежуточного типа, с тем отличием, что здесь преобладают более поздние структуры" [42, с. 43.]. За специальной психологической терминологией проскальзывает следующая мысль: традиционная этническая культура казахов является антиподом прогресса и цивилизованности и будущее только за антиподом антипода (т.е. за европеизированным казахом). Даже третий тип культуры (по сути – маргинальная) выше традиционной. Одно замечание – опровержение: все более или менее заметные деятели культуры казахского народа XX века как раз вышли из традиционной этнической среды. Маргинал не способен к истинному творчеству.

Возьмем другую сферу социальной культуры общества – правовую. После развала Советского Союза встал вопрос о замене социалистической системы правопорядка. Но чем заменить? Шариатский суд некоторых мусульманских стран явно не подходит реалиям Казахстана и действительно является возвратом к отжившим формам прошлого. Но подходят ли нам западные формы правосудия? Н. Шайкенов, принимавший непосредственное участие в правовой реформе Казахстана, так объясняет свою позицию: "Председатель Конституционного суда предлагал возродить суд биев. Явное заблуждение. Нет разницы между судом биев и товарищеским судом. В мире сложились виды правовой системы: англосаксонская, континентальной Европы, мусульманская. Отдельные правоведы предлагают в качестве образца американскую. Казахстанские правоведы воспитывались и обучались на основе системы Континентальной Европы. Здесь источником права считается закон. Следовательно, мы не нуждаемся и в американской, и в мусульманской правовой системе" [43, с. 32]. В любом рассуждении есть доля правды. Однако следует учесть, что в правосознании как важнейшей части духовной культуры народа коренится его дух, веками выработанный

социокультурный опыт регуляции личностных и социальных отношений. Кроме вышеназванных систем права наличествуют и традиционные формы права как обычное, каноническое и естественное права. Европейский опыт социорегуляции важен, но только в контексте национальной культуры. На это обращают внимание многие специалисты: "Изучение исторических истоков прошлого в современных условиях может привести к возрождению некоторых элементов суда биев. Прообразом такого возрождения служит Ассамблея народов Казахстана при Президенте Республики" [43]. Практики-юристы также обращают внимание на ограниченности одностороннего подхода к этому вопросу: "Основная проблема в том, что в нашем уголовном законе раздел о наказании ориентирован на общество одинаково неимущих людей, которых можно наказать только лишением свободы. Наши предки в этом вопросе были более разумными. В наших законах "Жети Жаргы" приоритет отдавался материальным, имущественным санкциям, только подход был более избирательным и гуманным, ориентированным на будущее [43].

Идентификация казахской культуры в системе Восток – Запад имеет не только теоретическое, но и практическое значение, что является естественным для переходного общества. Данный процесс охватывает почти все сферы социальной жизни. Поэтому анализ соотношения западных и восточных ценностей при становлении нового социума является приоритетной задачей специалистов. Как говорил Гегель, "Восток и Запад присущи каждой вещи". Казахстанский культуролог М.Х. Балтабаев пишет: "Понимание целого как подвижного диалектического единства дает методологическую основу для объективного подхода к проблеме Восток – Запад, несовместимого ни с востокоцентризмом, ни с европоцентризмом" [44, с. 79-80].

Хотя сегодня Запад ощущает потребность в восточных культурных ценностях (мудрость, толерантность, экологичность, богоискательство, уважительность и т.п.), долгие годы евро-американское сознание формировалось в условиях пренебрежения этой культуре. Русский мыслитель В.И. Вернадский писал: "Величайшим в истории культуры фактом, только что выявляющим глубину своего значения, явилось то, что научное знание Запада глубоко и неразрывно уже связывалось в конце XIX столетия с учеными, находящимися под влиянием великих восточных философских построений, чуждых ученым Запада, но философская мысль Запада пока слабо отразила собой это вхождение в научную мысль живой, чуждой ей философии Востока; этот процесс только что начинает сказываться" [45, с. 123].

Конечно, со времен написания этих строк многое изменилось. Изменилась сама традиция изложения истории философии как истории становления западной философии от Фалеса до Гегеля. Например, видный философ нашего столетия К. Ясперс, отвергая данную схему, дает следующую типологизацию мировой философии:

"Те, которые дали меру человечности: Сократ, Будда, Конфуций и Иисус Христос...

Те, которые основывают философию и всегда продолжают порождать ее: Платон, Августин, Кант.

Метафизические наброски. Светские космические концепции: Ксенофан, Эмпедокл, Демокрит, Посейдоний, Дж. Бруно.

Те, которые потрясают и обновляют. Взрывающие отрицатели: Абельяр, Декарт, Юм.

Великие победители: Паскаль, Лессинг, Кьеркегор, Ницше. Великие создатели систем: Аристотель, св. Фома, Гегель.

Философы в поэзии: греческие трагики, Данте, Шекспир, Гете, Гельдерлин, Достоевский.

Философы в сфере мудрости: Отступление в трансцендентное: Эпиктет, Бозций. Эрудиты в мудрости: Сенека, Чжуан-цзы. Успокоение без трансцендентного: Эпикур, Лукреций. Скептическая независимость: Монтень" [14, с. 519-520].

Такая классификация философских систем сделала шаг вперед по сравнению с традиционными европейскими. Хотя и тут не обошлось без натяжек евроцентризма. Например, из нее выпали представители мусульманской философии, начиная с самого Мухаммеда. В книге "Философия и культурология" казахские философы предлагают следующее дополнение данной классификации: "1 группа: Мухаммед, К.- А. Яссауи; 2 группа: Абай и Шакарим; 3 группа: Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, М. Дулатов и А. Байтурсынов; 4 группа: аль-Фараби, Ибн-Сина, аль-Хорезми; 5 группа: Ж. Баласагун, О. Хайям, А. Навои, М. Жумабаев; 6 группа: Коркут ата, Асан кайгы, Бухар жырау и др." [41, 7 б.]. Естественно, что и данную классификацию необходимо изучать и уточнять. Диалог – синтез возможен только как единство многообразного, т.е. сохранение и преумножение этнического многообразия культур является условием их продуктивного творческого диалога.

Проблемы идентификации казахской культуры в контексте взаимоотношений Восток – Запад непосредственно затрагивают и вопрос о евразийских мотивах казахской культуры. Следует отметить, что по данной проблеме защищены в Казахстане несколько докторских и кандидатских диссертаций, проведены достаточное количество научно-теоретических конференций, т.е. она является предметом поиска казахстанской культурологии.

В предыдущем параграфе евразийскую идею рассмотрели в контексте Российской культуры. Но в связи с тем, что данная проблема представляет собою определенную попытку преодоления евроцентризма в культурологии, имеет широкий резонанс в Казахстане (вспомним,

инициативы Президента Н.А. Назарбаева и последовавшие обсуждения общественностью республики идеи Евразийского Союза), кратко остановимся на ее некоторых моментах в контексте культурных процессов Республики Казахстан.

В 1994 году Н.А. Назарбаев выдвинул проект "О формировании Евразийского Союза Государств", где ЕАС расценивается как правопреемник СНГ, и целью его создания объявляется дальнейшая интеграция этих государств для обеспечения социально-экономической модернизации в постсоветском пространстве [46]. Как известно, данный проект не был поддержан большинством государств-участников СНГ. Президент Казахстана так объясняет их реакцию: "Осторожный подход лидеров стран СНГ к созданию Евразийского Союза во многом объясняется их неуверенностью. Думаю, всем нам надо пристальнее присматриваться к опыту другой интеграционной структуры – Европейского Союза. Все знают, что его лидерами являются Германия и Франция, но это никак не сказывается на положении других стран. Под общей крышей этого межгосударственного образования дружно уживаются и государства-гиганты и маленькие страны, наделенные равными правами и возможностями в управлении совместными делами. Наша мечта тоже такова: в рамках Евразийского Союза установить полное равноправие, доброе отношение друг к другу, заинтересованность во взаимном расцвете и благополучии, невмешательство во внутренние дела, взаимовыгодность сотрудничества, всесторонний учет взаимных интересов в проведении внешней политики" [46]. Многие положения этой идеи были обсуждены на прошедшей в Алматы международной научно-практической конференции "Евроазиатское пространство: интеграционный потенциал и его реализация" в 1994 году. Таков социально-политический контекст этой проблемы.

Поскольку нашей целью исследования является культурологический анализ социокультурных реалий Казахстана, обратим внимание на те мысли и положения, которые были выдвинуты отечественными исследователями. Прежде всего, исследователи связывают евразийскую идею как одно из условий устойчивого развития Казахстана, как фактор межнационального согласия. В этом плане нельзя рассматривать данную идею только как политический инструмент, предложенный властными структурами республики. В ее основе действительно лежат общие интересы казахов и других этносов Казахстана. "Казахстанская, евразийская идея, – утверждает А.Н. Нысанбаев, – это идея общенациональной соборности, социальной справедливости, символ формирования нового духовно-нравственного пространства и возрождения на ее основе национального самосознания каждого народа, созидания сильной государственности как гаранта мира и благополучия" [47, с. 198].

Чтобы евразийская идея стала объединительной силой тюркских и славянских этносов Казахстана (они вместе составляют более 90 % населения), они должны иметь общие цивилизационные и социокультурные основания. Прежде всего, следует отметить, что сами природные условия требовали их единства: "Разнообразие ландшафтов Евразии благотворно влияло на этногенез ее народов. Каждому приходилось приемлемое и милое ему место: русские осваивали речные долины, финно-угорские народы и украинцы – водораздельные пространства, тюрки и монголы – степную полосу, а палеоазиаты – тундру. И при большом разнообразии географических условий для народов Евразии объединение всегда оказывалось гораздо выгоднее разъединения" [48, с. 5]. Современная культурологическая мысль утверждает принцип взаимодействия культур; нет чистых, абсолютно

изолированных культурно-исторических типов. В противном случае этнокультура превращается в реликтовое явление.

Объективные российские исследователи всегда стремились подчеркнуть и свое личное уважение к культуре тюркских народов. "Лично мне, – писал Л.Н. Гумилев, – тесные контакты с казаками, татарами, узбеками показали, что дружить с этими народами просто. Надо лишь быть с ними искренними, доброжелательными и уважать своеобразие их обычаев. Ведь сами они свой стиль поведения никому не навязывают" [43, с. 98].

Следует назвать и такой фактор единения современных культур евразийских народов как их единое социокультурное пространство, оставшееся после развала Советского Союза. Можно, конечно, упражняться в очернительстве тоталитарной системы. Об этом достаточно написано и сказано и вполне справедливо. Но все-таки следует признать, что общесоветский менталитет не исчезает с исчезновением Советского Союза. Дело не только в политических и экономических аспектах вопроса (СНГ, прозрачность границ, понятие "ближнее зарубежье", проживание более 40 млн. человек вне этнических границ, хозяйственные связи и т.п.). Мы хотим сказать, что оппозиция "мы и они" продолжает свою идентифицирующую функцию. Нормальный этнический казах воспринимает нормального этнического русского как близкого, комплиментарного существа. К этому можно добавить также, что определенные ментальные особенности у казахов и у русских имеют общие корни: общинность, толерантность, свободолюбие (смысл этнонимов "казах" и "казак"), диалогичность и т.п. Как отмечает Н.М. Курманбаева: "Во-первых, возможны исторические периоды евразийского движения... Во-вторых, он может быть водоразделом, преградой от двухсторонней экспансии (имеется в виду Восток и Запад)... В-третьих, евразийский тип может стать формой согласия встречи культур Востока и

Запада и моделью и прототипом возможной интеграции культур всей планеты" [43, с. 43].

Говоря о культурном потенциале евразийской идеи, в то же время надо иметь в виду ограниченности данной идеи. На наш взгляд, данная идея может стать государственной идеей. Но то, что она способна стать казахской национальной идеей имеются большие сомнения. Во-первых, дилемма Восток-Запад относительно казахской культуры звучит чрезмерно абстрактно. Единство Запада, хотя является постулированным положением, этого нельзя сказать о Востоке.

Принято деление Востока на мусульманский, индо-буддийский и дальневосточный типы культур. Казахи относятся по своим корням и ценностным ориентирам к исламскому миру (дар-уль-ислам). Другой вопрос, что казахи никогда не были фундаментальными исламистами. Все-таки в колониальной истории казахов ислам выполнял культуuroохранную функцию в условиях русификации. Например, Абай, призывая к восприятию культур России, в то же время настаивал на исламских ценностях. Русская культура ориентирована на ценности православия как части христианской цивилизации.

Во-вторых, в архетипе казахской культуры особое место занимают суфизм и шаманизм, которые в достаточной мере воплощают восточный способ мировосприятия. В-третьих, традиционная культура казахов принадлежит особому типу культуры – номадической. Более подробно остановимся на анализе номадической культуры, т.к. именно исследования данного типа культуры в Казахстане оказывало существенное влияние на становление и формирование отечественной культуры.

Как известно, казахи один из немногих народов, которые до начала XX века сохраняли номадический образ жизни. Поэтому после приобретения независимости казахстанские исследователи, естественно, уделяли достаточное внимание к воссозданию особенности культуры

кочевого общества. Если обратиться к господствующим концепциям о роли кочевых культур в истории мировой цивилизации, то можно выделить следующие позиции по данному вопросу:

1. С точки зрения европоцентризма номадизм соответствует варварской ступени развития человеческой цивилизации, и они сыграли отрицательную роль в ее судьбе. Тезис об известной враждебности кочевников и земледельцев дополняется рассуждениями типа: "Уничтожение было стихией кочевников".

2. Близка с предыдущей позиция, согласно которой началом человеческой культуры считается оседлое земледелие, так как само слово "культура" первоначально обозначало "обработку почвы". "Таким образом, – пишет Б. Нуржанов, – культура как обработка земли возникает из оседлого образа жизни. Обработывая землю, человек преобразовывает себя: он сам становится предметом обработки – предметом и объектом образования, воспитания и культурной шлифовки" [49, с.7].

3. Следует выделить также концепцию отождествления культуры и городской культуры и тем самым вывести номадическую цивилизацию за скобку культурности. Обосновывая данную позицию, отдельные исследователи ссылаются на семантическое значение слова "культура" в казахском языке – "мадениет", который с арабского переводится как "город". Именно город выступает культуросозидающим фактором: "Оседая на земле, человек начинает строить города, жить на ограниченном пространстве, жестко привязываясь к городу как подлинному месту обитания. Город становится собственно человеческим миром и постепенно распространяет свою власть на все окружающее. Строительство городов, урбанизация, пожалуй, наиболее радикально изменила образ жизни человека, наиболее фатально повлияла на его дальнейшую судьбу" [49, с. 9].

Попытаемся подвергнуть анализу вышеприведенные точки зрения с позиции современных парадигм культуры. В широком плане оппозиции "оседлое – кочевое" или "город – степь" являются характерной и для постколониального сознания. Исторически получалось так, что христианским государствам Европы изначально угрожали только евразийские и афроазийские кочевники или выходцы из них (Аттила, Чингисхан, арабы, мамлюки, османы-турки). Конно-военная цивилизация многие века представляла действительную угрозу для оседлых культур (европейцам, китайцам, индийцам и т.д.). Но с конца средних веков эта цивилизация начинает переживать кризис и, в конце концов, попадает в зависимость к своим бывшим оппонентам. Поэтому постколониальную культуру в определенной мере можно охарактеризовать как попытку реставрации (хотя бы духовно) прежнего героического прошлого. Для этого следует разобраться с различными теоретическими установками типа "цивилизационной роли Запада по отношению к Востоку".

Но социокультурная ситуация в Республике Казахстан отличается от традиционных постколониальных обществ Азии и Африки. Ее можно назвать и посттоталитарным. Поэтому здесь Запад представлен не в образе метрополии, а как некая неизвестная и притягательная сила. Как видим, в Казахстане оппозиция "город – степь" получает выражение в социокультурных ориентациях "модерниста" и "традиционалиста". Сточки зрения "модерниста" традиционализм выступает антиподом прогресса, а он сам является антиподом антипода. Главные черты модерниста – идеализация техногенного и фаустовского человека, радикальная переоценка традиционных ценностей.

Призывы окончательного преобразования незападных социокультурных образований по западным образцам в постсоветском пространстве выдавались в качестве единственного рецепта преодоления тоталитарной культуры. Так называемые "новые казахи", "новые русские"

и уже с ними выступали глашатаями так называемой новой цивилизованности, что включало в себя прагматизм, утилитаризм, игнорирование аутентичности этнокультуры, космополитизм... (по сути, все это можно назвать компрадорностью).

Антитеза "Восток-Запад" в социокультурной ситуации нашего времени обнаруживает новые оттенки. И прежде всего это связано с попытками культурной идентификации в постсоветском пространстве. В определенной мере только после развала Советского Союза многие наследники номадических культур могли обратиться к своим истокам. Конечно, мы здесь не говорим о победе номадизма над оседлыми цивилизациями. Ведь все постсоветские лидеры заявляли о своей приверженности к западным идеалам.

Но все-таки, опыт постсоветских центральноазиатских республик представляет большой социокультурный интерес. Мировой опыт свидетельствует о необходимости учета национальных особенностей в социокультурном анализе. Как видим, изучение роли и значения номадических культур происходит в контексте противодействия различных мировоззренческих установок. Недопонимание специфики кочевых культур в определенной мере обусловлено и образом жизни, и образом мысли западных исследователей. Для примера возьмем так называемую постмодернистскую номадологию. В казахстанской философской литературе ее основные положения рассмотрены в статье Ж. Баймухамбетова "Интеллектуальный номадизм в современной западной философии" [50, с. 67-68]. Основные положения номадологии изложены в работах Ж. Делеза и Ф. Гваттари "Капитализм и шизофрения" и "Трактат о номадологии", которые были опубликованы в 70-80-ые годы в Западной Европе. В условиях доминирования марксистской методологии изучения цивилизационных феноменов постмодернистская трактовка проблем вызывала неподдельный интерес. Действительно, сторонники

постструктуралистической номадологии, как и французский философ Мишель Фуко центр тяжести переносят из сциентских установок на "эстетику существования". Отвергая платоно-гегелевскую идею универсалиев, они делают упор на "децентрализованную субъективность". Ж. Баймухамбетов воспринимает номадологию в качестве руководящего принципа изучения кочевой культуры: "...необходимо отбросить прочь всякого рода привычные, зачастую настроенные на идеализм и романтизм клише, подвергнуть критике ортодоксальные постулаты и очевидности с тем, чтобы взвешенно и серьезно обратиться к анализу исторических форм нашей культуры как к таким образованиям, которые могли бы показать не только то, каким образом функционировали те или иные общественные механизмы, скажем, кочевое общество, и что собой представлял в психологическом и познавательном плане кочевник; но и позволили бы уяснить онтологию нас самих, т.е. ответить на вопрос, почему мы стали такими, какие мы есть, в буквальном смысле, что в нас в большей степени определило, каковы специфические условия тех трансформаций, которые претерпевает наша культура сегодня и будет претерпевать завтра" [50, с. 67-68]. С этими пожеланиями философа вполне можно согласиться и в предметном плане. Но может ли выше названная номадология быть ориентиром в идентификации номадической культуры. Возьмем для примера некоторые его основные понятия. "Протагонистом такого понимания субъективности является фигура кочевника номада, представляющего собой некий подвижный, децентрированный поток, приводящий к распаду старых экзистенциальных территорий. Кочевник воплощает собой безличное, доиндивидуальное пространство так называемых ризоматических множеств. Ризоматический объект, ризома как таковая, – это некая сетевидная структура, не имеющая центра и растущая вширь" [50, с. 72].

Несмотря на угрозу слыть "консерватором", попытаемся сделать "дискурсивное" умозаключение. Если кочевник есть постмодернистская "ризома", то он лишен бытийных основ в мире, у него нет пространства, и он находится вне времени. Номады отстраняют от себя все чуждое, благодаря замкнутости своей организации – почти как у Ф. Ратцеля. Для сравнения обратимся к другому исследователю, который претендует на оригинальность в понимании культуры номад. Чтобы не загромождать читателя большими цитатами, передаю некоторые ключевые мысли. Имеется в виду работа московского культуролога Г. Гачева.

«Логос кочевья: жизнь – вне исторического времени. В Логосе кочевника ценна тайна, ...не ум и не образование, здесь в почете – лукавость и хитрость. Еще существует в Логосе кочевника уравнение человека с животным, его с ним со-мирение. Демократия тут – равенство и братство – с конем, верблюдом, уважение и приноравливание к ним, что накладывает на характер Человека особую статью... России это быть земледельцем-крестьянином. А кочевник с землей: он верхом на своей пище. В кочевье нет прямых линий, как нет дорог – есть путь извилистый, хитрость, ловкий обман здесь не подлость, а мудрость жизни. В кочевом логосе все ритуализовано, общение – за дастарханом, в айтысах – разработано до мелочей – формализовано до клише. Здесь не было архитектуры, строительства как такового. Не происходило отчуждения энергии – "все мое ношу с собою", – вот принцип кочевого народа – все – себя, в – Дух. И Слово у казахов равно мощно храмам у других народов, здесь устно-душевное потребление энергии, ведь пишет кто? – враг времени – то есть он умрет, а написанное останется, он чувствует себя смертным. В кочевом логосе не тотальной жесткости и необратимости, поэтому нет линейного времени – нет прогресса: кругами ходят и на те же джайляу возвращаются. А в чем, собственно, Линейный прогресс выражается? В том, что один слой нарастает на другой, а тут он –

снимается – юрта, стан, род уходит, чтобы вернуться – казахи-кочевники живут не в истории, а в бытии" [51]. Было бы более честным сразу заявить, что кочевник вне культуры, вне цивилизации, т.к. у него нет пространственно-временных координат. Согласие с такими "идеями" означает признание своей никчемности и оно в культуре смерти подобно. Но такие рассуждения – относительно культур номад оставим на совести этих исследователей. И не для оправдания, а для исторической правды и истины попытаемся показать несостоятельность вышеприведенных рассуждений. Тем более, данная тема получила свое достаточное выражение в казахстанской философской и культурологической литературе.

Во-первых, о социокультурном смысле исследования кочевой цивилизации в условиях Казахстана на пороге нового тысячелетия. Значимость идентификации номадической культуры не вытекает только из познавательного исторического интереса (хотя это также присутствует), но и связана с проблемами самоидентификации казахской культуры. Как известно, казахи до начала XX века вели в основном (по переписи 1889 г. – 89 %) номадический образ жизни. Кочевничество у казахов считалось идеалом, а оседлость уделом социальных низов. При этом, изучая традиционную казахскую культуру, тем самым раскрываем особенности номадической цивилизации (обратите внимание на работу Н. Масанова. Кочевая цивилизация казахов (Основы жизнедеятельности номадического общества). Москва – Алматы, 1995). Следует отметить, что кочевая культура не представляет собою ни переходную общественную форму, ни разновидность "азиатского способа производства", ни "степной феодализм", а является хозяйственно-культурным типом освоения человеком аридных зон. Интересные мысли в связи с особенностями кочевой культуры можно найти в "Постижении истории" А. Тойнби. Кочевников он относит к задержанным цивилизациям, которые могли дать

достойный ответ вызову природной среды, но в силу чрезмерной суровости этих вызовов, сами стали заложниками степи. "Засушливую степь, – пишет А. Тойнби, – мог освоить только пастух, но чтобы выжить там и процветать, кочевник-пастух должен был постоянно совершенствовать свое мастерство, вырабатывать и развивать новые навыки, а также особые нравственные и интеллектуальные качества. Если сравнивать кочевую цивилизацию с земледельческой, то можно заметить, что у номадизма есть определенные преимущества. Во-первых, domestикация животных – искусство более высокое, чем domestикация растений, поскольку это победа человеческого ума и воли над менее послушным материалом. Здесь напрашивается определенная параллель с промышленным производством. Если земледелец производит продукцию, которую он может сразу же и потреблять, кочевник, подобно промышленнику, тщательно перерабатывает сырой материал, который иначе не годится к употреблению" [25, с. 185].

Сравнение глубоких размышлений А. Тойнби с "оригинальными символами" Г. Гачева и постструктуралистской номадологии явно не в пользу последних. И дело не только в нравственных императивах, а в попытке наиболее полной реконструкции изучаемого явления. Рассмотрим еще одно "модное" утверждение о сущности номадизма. Это утверждение о том, что номадизм вообще не основан на производящем хозяйствовании, он берет произведенное природой в дар. Номад живет так, словно все у него в избытке, поскольку природа неисчерпаема; поэтому он и гостеприимен, что легко получать, то легко и отдавать. Если термин "экономия" уместен в отношении кочевого образа жизни и хозяйства, то это экономия дара (дарения и получения в дар), а не эквивалентного обмена, экономия расточительства, щедрости и избытка, а не накопления, бережливости и жадности". Отсюда остается один шаг до вывода – казах, потомок номад, не способен к рыночной экономике. Эту мысль в более

откровенной и грубой форме иллюстрирует Г. Гачев: "И притом не надрывается кочевник в труде, как земледелец, у которого – соха, дрова, изба, и он на все это непрерывно расходует все то немного, что съел. В кочевье же – страшный избыток энергии накапливается, кровь там живчиком по жилочкам переливается, ища проявления, вот отсюда многоженство" [51]. Все это наглядный пример того, когда предметом культурологического поиска выступают экзотика, и примеры того, что "мы не они", "у нас все по человеческому". А где критерий этой человечности? Можно сделать вывод о том, что при отсутствии серьезных исследований номадической культуры, их место занимают легковесные и некомпетентные умственные построения. Теоретический анализ особенностей кочевой цивилизации является важнейшей задачей отечественной культурологии. Дело даже не в том, как это постулируется Ж. Баймухамбетовым, что все наши попытки выйти к архетипам казахской культуры будут наткаться на трудности, пока мы не будем учитывать следующие обстоятельства: 1) следует учитывать смену философских парадигм западного мышления, где метафизическая картина мира заменяется на подвижные и диффузные множества (с образцами этих подвижных образов мы уже ознакомились); 2) нужно отказаться от дискурса, который берет свое обоснование в высказываниях исключительно метанарративного свойства, оперирующих, скажем, такими идеологиями, как дух нации, идеалы, просвещение... (скажем, отдадим разработку казахстанской национальной идеи западным постмодернистам); 3) нужно легитимизировать поэтическое мышление, как наиболее адекватное к социокультурным реалиям [50, с. 67-68].

Типологические особенности, архетипы хронотопы традиционной казахской культуры рассмотрим в следующем параграфе, а наш диалог с западными номадологическими концепциями хотим завершить на

мажорной ноте, т.е. попытаемся дать каталог достижений номадической цивилизации в истории мировой культуры:

1. В лице номад человечество впервые победило пространство (имеется в виду доместикация лошади – К. Ясперс).

2. Номадические государства Евразии выполнили роль контактирующей зоны между Востоком и Западом.

3. Номады играли роль катализаторов истории (возникновение цивилизаций в результате миграций кочевников – А. Вебер).

4. В числе изобретений номад и взаимодействующих с ними родственных оседлых цивилизаций входят брюки, клинок, дальнестрельный лук, повозка, юрта и т.д. (Л. Гумилев).

5. Расширение человеческой ойкумены, включение сухих степей и пустынь в хозяйственный оборот.

6. Особая мировоззренческая система – тенгрианство. Социокультурные методы регуляций человеческих отношений, способствующие межличностной солидарности и сотрудничеству.

Для становления и формирования культурфилософии в Казахстане важное значение имело и преодоление "арийцентристских" теорий, отрицавших автохтонность и гомогенность казахской культуры. Арийцентризм или ираноцентризм сложился в рамках европейской и российской ориенталистики относительно происхождения, приоритетов и ценностей культуры народов Центральной Азии. С точки зрения данной концепции Туран (страна тюрков) является внешней провинцией Ирана, т.е. все достижения материальной и духовной культуры так или иначе, связаны с движением индоарийских племен. Если историю Казахстана начнем примерно со второго тысячелетия до н.э., то из них более двух тысяч лет приходится на арийские племена. И саки, и канглы, и уйсуну были индоевропейцами. Только потом в связи с движением и переселением тюркских племен с Алтая и Ордоса на территории

Центральной Азии начали появляться тюркские племена. Наиболее выпукло данная точка зрения изложена в книге С.Г. Кляшторного и Т.И. Султанова "Казахстан. Летопись трех тысячелетий". С их позиции, арийские (иранские) и индоарийские (индийские) племена относились к той части индоевропейской языковой и культурной общности, которая в начале II тыс. до н.э. обособилась в степях Восточной Европы и Казахстана, где стали известны современной науке как носители срубной и андроновской культур. Вторая четверть II тыс. до н.э. была временем наибольшей экспансии этих племен, а их общим самоназванием был этноним "арья" Арии Казахстана и Средней Азии закончили свое существование под этим именем в начале I тыс. до н.э., когда завершилось формирование нового типа скотоводческого хозяйства – кочевнического, а на юге, в области оседлого земледелия и городского ремесленного производства, окончательно сложился тот способ обработки земли, который связан с созданием крупных ирригационных систем. Преемниками ариев в Великой Степи стали их потомки – саки и савроматы.

Вышеприведенные положения в различных вариантах стали как бы хрестоматийными в работах, посвященных истории казахской культуры. Так, в статье К.А. Пищулиной "Территория" (Казах. Алматы, 1994) утверждается, что большинство гуннов, уйсуней и канглы были европеоидами, даже тюрки средних веков от согдийцев-арийцев восприняли элементы культуры, письменности, навыки ремесла и земледелия. Влияние такой позиции явно ощущается и в пока единственном учебном пособии на русском языке, изданном в Казахстане в соответствии с учебной программой, В. Тимошинова "Культурология" (Алматы, 1997). Приведем одну характерную выдержку из этой книги, рекомендованную Департаментом высшего и среднего специального образования РК. "Тюрки возникли и исчезли, оставив свое имя в

наследство многим народам, которые отнюдь не являются их потомками. Древние тюрки, несмотря на их огромное значение в истории, были малочисленными, и тесное соседство с Китаем и Ираном не могло не отразиться на их внутренних делах" [52, с. 335].

Если встанем на вышеназванной позиции, получается, что казахи как тюрко-язычный народ не являются автохтонами евразийской Великой Степи и невозможно говорить о гомогенности их культуры. Получается некий концентрат. Смысл такой позиции хорошо объясняет О. Сулейменов в своей книге "Аз и Я". Европейцы в основном ознакомились с культурой тюркских народов Центральной Азии, начиная с XIX века, когда сами они пребывали в состоянии глубокого цивилизационного кризиса. Им и в голову не приходило, что предки этих народов были творцами одного из очагов мировой цивилизации. "Этого не может быть, потому что этого не может быть" – гласит их аргументация.

Говоря о значимости идеи автохтонности и гомогенности для казахской культуры, вспоминается выделенный Н. Данилевским "государственный этап" в развитии культуры. Данная идея могла получить свое развитие и утверждение только в условиях независимого Казахстана, и в определенной мере стала одним из центральных понятий социальной философии в республике. "Встал вопрос о рациональном совмещении автохтонных и заимствованных ценностей, их синтезе внутри радикально новых форм сосуществования, что позволило бы освоить как вступление на столбовую дорогу цивилизации, так и наличие специфики социальных и духовных характеристик нашего общества" [53, с. 65] – пишет М.С. Орынбеков.

Говоря о преодолении определенных сторон арийцентристских взглядов относительно культуры тюркских народов, следует упомянуть вышеназванного автора. Именно в работах М.С. Орынбекова была разработана гомогенная концепция казахской культуры и подчеркивалось

эвристическое значение для казахстанской философии и культурологии таких понятий, как "прототюрки" и "протоказахи". Однако уважаемый исследователь истории казахской философии и культуры был непоследовательным. Например, он утверждал, что, хотя гунны были тюрко-язычным народом, последовавшие за ним усунь являлись ирано-язычным населением юга Казахстана и оказали аккультурационное воздействие на тюрков [53].

В целом обоснование духовной целостности казахской культуры, которая предстает как преемственность всех предшествующих социокультурных ценностей, находится еще в процессе становления. Это позволяет идентифицировать казахскую культуру, вычленив в ней внутренние интеграционные идеи ориентации, нормы и символы. В следующем параграфе нашего исследования на основе анализа главных проблем современной казахстанской культурологии попытаемся выделить данный тип социокультурного образования в его самобытных очертаниях и общих моментах с другими культурами.

Истоки казахской культуры

Анализ казахской культуры начнем со способов освоения пространства рассматриваемой цивилизации. Прежде всего, следует обратить внимание на особую роль коня в жизни кочевников. Путем подчинения коня человеческой воле кочевники сделали огромный шаг в

деле освоения пространства.

По мнению К. Ясперса, при переходе от дикости к цивилизованности наряду с созданием оросительных систем, появлением этносов, изобретением письменности большое значение для человечества имела domestикация лошади. Приручение лошади являлось шагом, направленным от освоения ограниченного пространства на освоение всего мира. Это дало возможность для диалога различных культур. Конечно, нельзя забывать, что подобное общение во многих случаях осуществлялось через насилие.

С самых древних времен народы находились в перемещении от севера на юг, от востока на запад (или наоборот). Исторические факты показывают, что шумеры пришли в Междуречье из Центральной Азии, индогерманские племена, продвигаясь на юг, вошли в Индию, Иран, Грецию, тюркские племена завоевали Малую Азию. Постоянное давление на Китайскую империю и Индию оказывали кочевые тюрко-монгольские племена. По мнению известного ученого А. Вебера, освоение пространства кочевыми племенами породило явление, названное “Великим переселением народов”. Это оказало огромное воздействие на формирование современных цивилизаций.

В целях покорения пространства особенно умело пользовались лошадей кочевые народы. Конь и кочевник казались единым существом. Это мы ясно видим в мифах и легендах соседних народов. Например, в древнегреческой мифологии крылатый скакун Пегас помогает убить Химеру, чудовище, наводившее ужас на всю страну. Кентавр Хирон – метафора конного кочевника скифа, отказывается от вечной жизни, чтобы помочь своему другу знаменитому Прометею. Этот мотив проявляется и в дружбе Гильгамеша и кочевника Энкиду в древнем шумерском эпосе.

Человек, оседлавший коня, осознает, что начинает освобождаться, что его волевые возможности увеличились, что он стал ближе к космосу.

Как бы ни хотела не отпускать его Мать-Земля, он делает уверенный шаг в бескрайний мир. В народной традиции ребенку, делающему первые шаги, перерезают символические путы.

В освоении пространства помощниками для кочевников кроме коня были и другие прирученные животные. Потому что в степи существуют и другие живые существа, помимо скотоводов и домашних животных. Особое место среди них занимает собака. Казахи недаром говорят, что “собака – одно из семи сокровищ”.

Если для того, чтобы пользоваться продукцией, получаемой от овцы и коровы достаточно просто пасти их, то собаку и коня нужно приручать и дрессировать. Это требует большого умения и терпеливости. Только в этом случае они могут стать помощниками человека. Впоследствии османские турки использовали такую практику для того, чтобы держать в повиновении народы в своей империи. “Оттоманские падишахи – пишет А. Тойнби, – управляли своей империей с помощью специально воспитанных рабов и они умножили могущество их империи” [54, с. 189].

Из культурного наследия казахов и других тюркских народов заметно, что вся Великая евразийская считается исконной землей тюрков. Например, в казахском эпосе Крым, Коканд, Стамбул, Хива, Алтай, Казань, Ордос и т.д. считаются собственно тюркской территорией, а внешние Дамаск, Египет дружественными странами, на которых можно опереться при трудных обстоятельствах.

Разумеется, данное пространство было подчинено целостному временному потоку. При обострении внутренних противоречий чувство единородства отодвигалось в сторону. Известно из истории, что кровопролитные столкновения происходили не только между крупными суперэтнотами (цивилизациями), но и внутри этносов. Однако, проблема о границах известных истории цивилизаций не только политологическая, противоречивы мнения об этом и в культурологической науке.

Многие представители западной культурологии отрицают взгляды о том, что помимо их собственной существовали другие цивилизации. По их мнению, есть только одна, написанная с заглавной буквы Цивилизация (это, конечно, европейская), все остальное же пространство является “полигоном для превращения дикарей в цивилизованных людей”. Западные миссионеры уничижительно называли коренных жителей “туземцами”. Прежде это понятие обозначало бесчеловечных дикарей. Наних смотрели как на часть животного и растительного мира данной территории. А точка зрения на фауну и флору двойко: если это сорняки и хищники, то они подлежат обязательному истреблению. Если “туземцы” окажутся полезными, их нужно воспитывать, чтоб можно было держать в руках. Даже тогда они не могут подняться выше уровня “недочеловека”.

Многие мыслители Запада в своих трудах сумели указать на ложность подобной точки зрения. А. Тойнби говорит: “От пренебрежительного, безжалостного отношения к человеку как “туземцу” до унижения его человеческого, личного достоинства на основе его определенной расовой принадлежности всего один шаг. Это самое грубое проявление скотства. Во-первых, оно отрицает наличие личностных качеств у определенной группы людей безо всяких доказательств. Во-вторых, расовая дихотомия человечества в отличие от всех религиозных, культурных, политико-экономических дихотомий возводит непроходимую и абсолютную преграду между человечеством. В третьих, принимает как расовый критерий внешние, незначительные, примитивные признаки человеческой природы” [54, с. 189].

Таким образом, расовый и культурный империализм отрицают наличие собственного пространства у не являющихся западными цивилизациями, рассматривая коренные народы как примитивную часть ландшафта.

Л. Гумилев подчеркивает связь между национальной культурой и

пространством на других основаниях:

– Этносы являются частью биосферы. Люди или изменяют ландшафт в зависимости от своих потребностей, или сами приспособляются к данному ландшафту. Кроме оставшихся в изоляции этносов (реликтовых), другие в ходе культурного движения объединяются в суперэтносы (цивилизации). Под цивилизацией мы подразумеваем действительность национальных культур, имеющих общее культурное поле. Например, исламский суперэтнос сумел выйти за рамки арабской культуры.

– У каждого народа есть пространственное единство, есть Родина. Человек существует в своем биоценозе опираясь не на опыт других, а на опыт своих предков. Изменение ландшафта приводит к изменению национальной культуры. Для Л.Н. Гумилева ведущим было мнение о роли пассионарности (духовных исканий) в судьбах человечества.

Евразийский континент состоит из 5 этнокультурных регионов:

1. Муссонный Дальний Восток – пространство конфуцианско-буддистской цивилизации.
2. Засушливая Великая Степь – область кочевой культуры.
3. Субтропический Ближний Восток – исламский мир.
4. Лесистая Восточная Европа – очаг православной культуры.
5. Западная Европа – католическое пространство.

Для науки не имеет большого значения разделение культур по континентам. Например, хотя Средиземное море разделяет Европу и Африку, для эллинской культуры оно являлось внутренним морем. Как правило, предел пространства цивилизаций обусловлен климатическими и труднопроходимыми границами. В узком значении слова под “Евразией” имеется в виду Великая равнина от Карпат до Китая. Она состоит из трех районов: Высокая Азия (Монголия, Тува, Алтай, окрестность Байкала), Центральная Азия и восточноевропейская равнина. Евразия понятие не

только географическое, вместе с тем она является культурной целостностью. Евразию населяют автохтонные народы, приспособившиеся к ее ландшафту и климату: тюрки, славяне, угрофинны, монголы и другие. В этом пространстве не смогла господствовать ни одна не евразийская цивилизация.

Вышеназванное культурное пространство разделилось после принятия славянскими народами христианства и принятия ислама большинством тюркских народов. Россия сдвинулась к Западу и проявляла колониальные устремления в отношении других частей Евразии, в тюркской цивилизации усилились восточные элементы.

Взаимоотношения пространства и культуры проявляются и путем противопоставления природной среды на “свое” и “чужое”. Такое противопоставление особенно действенно проявляется в мифологическом миропознании. “В мифе, – пишет Ш. Ыбыраев, – оно показывается как разделение на человеческое и нечеловеческое (диу, албасты, марту, одноглазый великан и другие), в классическом эпосе пространство делится соответственно на наше (ногайское, кипчакское, казахское и др.) и не наше (калмыцкое, персидское, индусское) [55, с. 137].

Исследователи эпоса и другого культурного наследия казахов относят к “чужому” не только появившихся позднее калмыков, но и вместе с тем боровшихся с кочевниками с незапамятных времен оседлые империи (Китай, Иран, Рим, Русь и другие).

Оппозиционное разделение пространства на “наше” и “чужое” проводилось не только между суперэтносами, но и между культурно-хозяйственными типами. Конечно, сказать, что между кочевниками и оседлыми существует “непримиримая вражда” было бы преувеличением. Но, противоречия между ними все-таки имели место. В мире культуры эти противоречия передаются через особенности ландшафта. Основным стержнем существования казахов является широкая степь, равнинные

места. Великую Степь окружают горы Алтая, Тянь-Шань, Урала, Кавказа. В народном сознании глубоко укоренилось представление о том, что на границах этих гор и за ними могут находиться враги.

Однако, в пространстве эпоса понимание естественных преград в виде гор, границ степи как “чужое” было изменяемым. Это связано и с вышеуказанным ситуативным применением пространства эпоса. В эпосе почти не встречается художественное описание видов природы как в лирической поэзии. Виды природы, пространственный силуэт проявляются лишь в единстве с человеческим действием. Гора упоминается при ее преодолении, звери – при охоте, река – в случае переправы, степь – при прохождении, дерево – когда надо на него вскарабкаться или привязать коня.

Еще один факт, который следует учесть, это разница между пространством эпоса и реальным пространством. Топонимика эпосного или мифологического пространства может не соответствовать нынешним названиям местностей. Различные исторические подвижки, как формирование этносов на определенной территории, перемена ими места обитания, вторжение на эту территорию других этносов способны кардинально изменить вышеприведенную оппозицию “наше” – “чужое”.

Вполне возможно превращение высоких гор в священные места для этноса, в крепость, где можно укрыться от врага и набраться сил для отпора, города – в пристанище, где живут родичи кочевников, где можно взять необходимые для быта вещи. Этот процесс характерен особенно для средневековых тюркских империй. Так пишет об этом Магжан:

Какая гора Тянь-Шань Турана,
Не сравнится с Тянь-Шанем многим горам.
Невольню вспоминаешь Ер-тюрка,
Взошедшего на небо, глядя на Хан-Тенгри.

Проблема, имеющая серьезное значение при рассуждении об

этнокультурном пространстве, связана с определением автохтонности или пришлости населяющих данный регион народов. Бесчисленные перемещения, перекочевки, гибель и вытеснение этносов, ассимиляционные процессы в периоды непрерывных войн и набегов, спорах за приграничные территории в прошлой истории, порождает противоречивые мнения об этнокультурном пространстве в этнографических сведениях. Например, в китайском менталитете существует представление, что территории, которые населяли прежде народы, подчиненные когда-то Китаю, являются пространством Поднебесной империи.

Главным способом определения автохтонности культуры в пространстве является рассматривание составляющих эту культуру этнических частей, этнокультурную область не как неменяющуюся никогда целостность, а как, “живое историческое явление, в момент движения, сравнивая с историческими судьбами соседних народов, определять время продвижения каждой этнической группы на населенное ею ныне территорию проживания” [56, с. 49]. Для того, чтобы решить вопрос об автохтонности культуры, следует перейти от рассмотрения отдельно взятого этнического пространства к ареалу суперцивилизации, в которую входит данная культура, так как большинство современных этносов сложилось в результате перемещений, ассимиляционных процессов, объединения и разделения. Примеров этому достаточно. Скажем, народы Ирана и Северной Индии сложились в результате переселения на юг арийских групп, французы – смещения галлов и франков, русские – включения в свой состав славянскими племенами соседних угро-финских, скандинавских, тюркских компонентов.

В суперцивилизациях пространственные границы определялись в устойчивой форме. Говоря словами Л. Гумилева, каждая цивилизация соотносится с одним определенным ландшафтом. Например,

афроазиатскую равнину населяют семитские народы, евразийскую степь – тюркские этносы, лесистую равнину Восточной Европы – славяне, леса Дальнего Востока – маньчжуры и т.д.

Рассмотрим взаимоотношения пространства и автохтонной культуры в контексте цивилизаций тюркских народов. Эта проблема до сих пор вызывает множество споров в истории культуры.

Не говоря уж о западных ученых евроцентристских взглядов и историков царской России и тоталитарного режима, даже в изданиях, выходящих в последнее время, культурное пространство тюркских народов и его автохтонность часто дается в искаженной форме. Можно выделить следующие мнения, часто встречающиеся в исторических и общественно-политических работах:

– Великую евразийскую степь населяли арийцы. В среде древних племен с иранскими корнями усилилось языковое влияние пришедших в эти края тюрков. Живших в Андроновский период, занимавшихся скотоводством и земледелием европоидных индоиранских племен в железном веке вытеснили скотоводческие племена, саки – на южных и восточных рубежах, савроматы – на севере и западе.

– Алтайские племена населяли Сибирь и нынешнюю территорию Северного Китая между Енисеем и Тихим Океаном, в том числе прототюркские племена жили между Байкалом и Ордосом. Они пришли в Евразийскую степь только при “Великом переселении народов”.

Вышеприведенная точка зрения превратилась в хрестоматийную истину и в официальной литературе. Однако при беспристрастном взгляде на эту проблему со стороны возникает масса сомнений и вопросов относительно представления Центральной Азии как арийского ареала. Во-первых, нет конкретных свидетельств, подтверждающих приведенное выше мнение. Многие доказательства взяты из области логической ошибки, утверждающей, “этого не может быть, потому что этого не может

быть никогда”. То есть, говоря иными словами, прототюркской цивилизации не могло быть, поэтому ее не было. Во-вторых, высказанная в книге Олжаса Сулейменова “Аз и Я” гипотеза о родстве шумерской и прототюркской культур сводит на нет учение об индоиранской Центральной Азии. В третьих, если прототюркское пространство ограничивалось только Ордосом, как тогда в начале средних веков оно могло господствовать на всей евразийской Великой степи. Не будет соответствовать истине объяснение этого только результатами набегов. Завоевавшие полмира македонцы и монголы скоро смешались с коренными народами. Разумеется, этот вопрос требует еще выяснения.

Пространство тюркских народов охватывало немало регионов Азии и Европы. Среда их обитания объединяет огромную территорию (около 14-15 миллионов квадратных километров) от Северного Ледовитого океана до Средиземного моря. В древности этот регион связывал находящиеся обособленно друг от друга цивилизации Китая, Индии, Ирана, античной Греции.

Среда-пространство тюркских народов является единым ареалом цивилизации этих автохтонных народов. Не ограничиваясь лишь евразийской Великой степью, он охватывает сложившиеся в древности ирригационно-оазисные очаги человеческой культуры, Алтай, Тянь-Шань, Памир, Кавказские горы. Для формирования суперцивилизации более удобен пересеченный рельеф пространства, чем однообразный природный ландшафт. Следовательно, рассматривать тюркские народы только как равнинных жителей, значит не учитывать сложность их культурного пространства.

Этнокультурное пространство может увеличиваться и расширяться, и также может уменьшаться и сужаться. Причины этого различны. При завоевательных войнах слабая, неспособная себя защитить культура может вытесняться из своей территории, подвергаться ассимиляции, даже быть

полностью уничтоженной. В подтверждение этого можно привести немало свидетельств истории (уничтожение джунгаров китайцами в XVIII веке, геноцид, проводившийся европейцами в отношении коренных этносов обеих Америк, ассимиляция кельтских племен, осуществленная мощью Римской империи т.д.).

Начиная с Нового Времени, пространство тюркского суперэтноса, сложившегося с древности на обширной территории как единое целое, в нескольких местах перерезали имперские соседи. Можно сказать, что именно по этой причине, пространство единственного из этой суперцивилизации сохранившего свою независимость Турецкого государства, не сообщается непосредственно с территорией родственных народов. Территории Сибири и Центральной Азии, Поволжья и других тюркских народов были расчленены в результате колониальной экспансии России. Подобная несправедливость не могла длиться вечно. Справедливость восстановилась, распался жестоко угнетавший тюркские народы Советский Союз, обретя независимость, Средняя Азия и Казахстан создали свои государства. Сложилась условия и возможности для восстановления тюркского единства, прерванных связей, развития на уровне сегодняшней мировой цивилизации.

Когда речь идет об освоении Великой евразийской Степи необходимо учитывать ритмы взлетов и падений окружающих данное пространство цивилизаций (суперэтносов). Между цивилизациями Китая, Ирана, Запада и России и тюркскими народами происходило бесчисленное множество исторических процессов. Это происходило не только на уровне культурного общения, но имело и характер войн и соперничества за данное этнокультурное пространство. В силу своего расположения Центральная Азия оказалась между молотом и наковальней. Не вызывает сомнений то, что в тысячелетней истории человечества до появления огнестрельного оружия самой грозной силой оставались кочевники,

выросшие на коне. Здесь можно вспомнить высказывание А. Вебера о роли кочевников в истории. По его мнению, до появления техногенной (западной) цивилизации кочевники выполняли роль культурных катализаторов в пространстве. Однако А. Вебер дает такую оценку только индоевропейским (арийским)номадам. Здесь мы снова наблюдаем пример пренебрежительного отношения культурологов-европоцентристов к культуре кочевников тюрков. Но конкретная история доказывает, что степные цивилизации были одной из движущих сил мирового развития.

За сотни и тысячи лет до нашего времени скифо-сакская цивилизация, тесно общаясь с античной и восточными цивилизациями древности, оставила глубокие следы в истории их развития. Среди участников разрушения могущественного Рима особенна роль гуннов.Если взаимная передача материальной и духовной культуры является единственным залогом развития человеческой цивилизации, то погонщиками этой исторической необходимости были кочевники.

Не случайно, что и поныне в разбросанных как просо между Алтаем и Карпатами скифских курганах находятся предметы искусства и быта Египта, Греции, Ирана, Ассирии, Урарту, Китая, Индии. Для того чтобы признать, что первым, кто освоил пронизывающий оба континента Великий Шелковый путь, был не пеший крестьянин в Китае, возделывающий тутовое дерево, а носящиеся наперегонки с ветром всадники, необязательно прибегать к архивным свидетельствам.

При анализе культурного пространства тюркских этносов нужно обратить внимание на следующие отличия. Во-первых, исконная культура тюрков складывалась не в пустыне, как у арабов, а в лесистой Саяно-Алтайской равнине с удобным рельефом. Для того, чтобы освоить засушливую Великую евразийскую Степь, необходимо было создать резервы в густом лесу Отукена. Мнение, что этот район накопления этноса являлся окраиной Китая и Ирана, не соотносится с истиной.

Во-вторых, еще одна причина исторического постоянства тюркской этнокультурной целостности связана с богатством Центральной Азии на месторождения меди и железа. Освоившая металлообработку в очень глубокой древности прототюркская цивилизация являлась могущественной силой в этом регионе. Некоторые исследователи истории культуры указывают на схожесть шумерской металлургии и сибирского вооружения (О. Сулейменов, Н. Оспанулы, М.М. Ауезов и другие).

В третьих, как отмечает Л. Гумилев, во многих случаях судьбу степного биоценоза решала переменность засушливости и влажности [57, с. 18]. Попеременное воздействие полюсной и тропической воздушных колонн превращало евразийскую степь то в голую пустыню, то в цветущее поле. Например, пустыня Гоби в свое время была травянистой степью, а территория между Аралом и Каспием – цветущей местностью. Скажем, если IX век был влажным, в XI веке преобладала засушливость. Наступление засухи в Степи привело к ослаблению тюрко-монголов и усилению их соседей китайцев, иранцев, славян, маньчжуров. Например, в условиях кризиса потомки завоевавших Китай степняков (у большинства материкитаянки) растеряли кочевые привычки. Впоследствии, при усилении Китая они китаизировались и ослабленная степь превратилась в доминиона оседлой цивилизации. То есть, перемена ландшафта или коренные изменения в нем уменьшали способность автохтонной культуры к приспособлению (адаптации).

Можно вывести одно заключение из приведенных выше положений. Весомую и относительно устойчивую область цивилизации в истории нужно рассматривать как единый пространственный континуум. При сравнении разных цивилизаций нужно брать как образец не отдельные их части, а сложившиеся суперэтноты.

Нарушение естественно сложившейся целостности культуры в рамках пространства приводит данную культуру к глубокому кризису. Это

мы ясно видим в колонизации Евразии Россией. Российские казаки укрепились вдоль рек, являющихся естественной преградой для кочевников. Знакомые с навигационными приемами скандинавских моряков казаки сумели мастерски использовать реки как артерии, связывающие их с коренными русскими землями. Для кочевников жереки не являлись средством транспортного сообщения. В результате этого была нарушена целостность кочевого этнокультурного пространства.

Позднее, в результате действий Столыпина казахи и другие кочевые народы лишились своих плодородных территорий. Это стало основной причиной превращения кочевого этнокультурного пространства в земледельческий регион. Оценка данного процесса как прогрессивный или реакционный имеет разный характер для разных культур.

Вообще говоря, необходимо правильно оценивать воздействие, оказываемое пространством на этнокультуру. Не существовало народа, не имевшего Родину. Свидетель – вся история. Разумеется, пространственные отличия (ландшафт, биоценоз, изолированность и т.д.) сильно влияли на цивилизацию. Однако другие примеры рождают сомнения в абсолютности данного положения. Скажем, номады не появились в прериях Северной Америки, пампасах Аргентины, на пастбищах Австралии. Следовательно, для того, чтобы правильно понять цивилизацию, нужно рассматривать и другие факторы.

Одним из главных условий определения особенностей культуры казахского народа является определение ее места в мире. Выше мы рассматривали культуру как данность, как окружающую среду, как сферу цивилизации. Здесь основным способом исследования можно назвать созерцание со стороны.

Однако культурное пространство не является пустой и полой средой. Оно соединяясь внутренне с носителем культуры, находит свое проявление через его миропознание. Здесь огромно познавательное

значение идеи древней философии о единстве, сообразности и гармонии макрокосмоса и микрокосмоса. Мы не собираемся ставить вопросы: что такое космос? Какова его структура? Как он появился? Наша цель сводится к описанию проявлений природных и космических творений в одной определенной культуре. То есть, рассматривать культурное пространство изнутри.

“Непосредственная близость происхождения казахов к естественной действительности, – пишет М. Орынбеков, – близость с эмоциональной позиции к наблюдаемому, воспринимаемому миру нашло свое отражение в понимании ими своего внутреннего мира, нравственных начал существования” [58, с. 87]. Если для западной цивилизации космос и природа являются только объектом действий, соответствующих человеческим целям и по причине этого находятся вне личности, то для кочевников они являются действующей личностью. Космос объясняется не как бесконечный холод и пространство, но как вечный залог мира человека, являясь частичкой космоса, человек не может оставаться нейтральным, не размышлять о сущности, образе и различных свойствах окружающей среды. Выкристаллизованная за века народная мудрость считает все миры одним целым, люди признаются частью единой природы.

Проблема покорения пространства – мотив, который повторяется еще со времени шумерской цивилизации в “Песне о Гильгамеше”. Взглянувший на бескрайнюю степь номад первым делом видит гигантскую линию горизонта, обрамленную небесным куполом. Бесконечность невозможно воспринять холодным разумом. Она – таинственный мир, на ней печать неизведанности, темноты, мрака. Для освоения бесконечности необходим неизменный ориентир. В поисках его степной житель поднимает глаза к небу. Находит там Полярную звезду, определив с его помощью расположение созвездия Большой Медведицы,

отметив Шолпан (Венера), и Уркер (созвездие Плеяд), приближает к себе далекое небо. Войско в походе, путник в дороге, пастух в степи ориентировались ночью по звездам.

В мифологии тюркских народов так описывается строение космоса: семь уровней Земли, на ней – Небесная гора, на Небесной горе – Небесное дерево, оно подпирает небесный купол. Этот образ похож на строение юрты.

Один из впечатляющих образов в представлении казахов о мире – мировое дерево. Символ мирового древа обозначает движение вверх, непосредственную связь Земли и Неба. Карабкаясь по высокому стволу этого дерева, герои эпосов могли достигать небесных тел. Еще одна роль, выполняемая мировым деревом, это то, что оно связывает верхний и средний миры еще с одним – нижним миром. Мир живых не теряет связи с прошлым, зоной аруахов (духи предков). Корни Мирового дерева расположены под землей. Вечнозеленое древо жизни получает силу и соки от нижнего мира.

Таким образом, в духовной культуре казахов обожествление неба как Тенгри-Бога является важным элементом этой культуры. Поднимать небо на божественный уровень не означало боязни его, науке известно, что это является особенностью мироощущения древних мифов и религий.

Происхождение казахи начинают от верховного бога тюрков – Небесного Тенгри. Каганы, по его милости правящие народом, назывались “Рожденные на Небе и украшенные Солнцем и луной”. В тюркских текстах все победы тюрков связывались с Небесным Тенгри. Почитание Неба и его светил является важным признаком миропознания всех народов, принадлежащих тюркской цивилизации. Например, известно, что в эпосе “Огуз-наме” Огуз каган дает своим детям имена Небо, Солнце, Луна, Звезда, Гора, Море.

Нельзя воспринимать тенгрианство как религию многобожия из-за

того, что здесь обожествляются силы природы. Мнение о том, что до прихода ислама у казахов не существовало понятия конкретного бога, не соответствует истине. Кочевники считали единственным создателем Небесного Тенгри, впоследствии Тенгри и Аллах превратились у казахов в синонимы.

Так писал Ч. Валиханов об идее гармонии Неба и Земли: “Есть люди, живущие на небе. Они носят пояса на горле. Мы живем в Середине, на земле, подпоясываемся по середине туловища, а люди подземного мира, где есть солнце, луна и звезды, подпоясывают ноги. Между небесными киргизами живет очень богатая старуха. Похоже на образ жизни степных жителей, потому что это плод киргизской фантазии” [59, с. 99-101].

Мифическое пространство построено по принципу верх-низ. Например, мифический персонаж Слухач следит обычно за событиями, происходящими в подземном мире, Жоямерген женится на дочери хана подземного царства змей. Такие персонажи как пери, дивы, летают понебу, как правило, мифический герой встречается с ними на земле. Представления относительно небесного мира ограничиваются в эпосах древности лишь понятиями, имеющими символическое значение, в образе исполинского дерева, горы, где обитает семиглавый дракон.

В связи с распространением в евразийской степи исламской религии, подверглись изменениям и представления кочевых народов о космосе. Прежнее древнее наследие не исчезло, оно синкретически соединилось с исламской космогонией. Согласно этим представлениям, вселенная состоит из двух миров: “фани” (тленность) и “баки” (вечность). Соответственно этому, человеческая жизнь бесконечна. Переход из тленности в вечность, то есть уход из этого мира означает, что душа переносится из одной формы в другую, превращаясь в свет. Идея о вечности души издревле присутствует в казахской культуре. Согласно аль-Фараби и Кожа Ахмет Яссауи, Абаю и Магжану, вообще мыслителям

Востока, смысл человеческого существования на этом свете определяется вечностью души. В противном случае смысл жизни сводился бы лишь к животному существованию. Проводник, указывающий направление человеку и вселенной, залог их вечности и бесконечности – Нур. Лишь умом человеку его не постичь, его нужно увидеть, понять и принять всей своей сущностью.

В исконной казахской культуре понятия Вселенная и Нур конкретизируются посредством правильного понимания Мира. Мир не означает простое скопление вещей и явлений, сведенных вместе. Мир – одно целое, то есть он внутренне соединен с человеком.

Когда человек остается один на один с бескрайней Вселенной, возможно появление у личности осознания бренности, отторжения, отношения подчиненности. Поэтому, народное мировоззрение воспринимает космос не в качестве чуждой силы, а напротив, как очень близкую себе природную данность. В духовной культуре казахов применяются несколько способов овладения вселенной: изображение ее как благоприятную для жизни бесконечность (Бухар жырау), восхваление ее величия как возвышающий, но не подавляющий человека мир (Казтуган), определение напевных ритмов ее частей (аль-Фараби).

Кочевая культура смогла найти свое место в бесконечной Вселенной. В бесконечном пространстве человек, оставаясь наедине с собой и природой, ведет внутренний диалог. Он чувствует настоящую близость со своей духовностью, с природой. Возвышенность чувств и стремление вознестись к космосу превращала не только одного человека, но и целые народы, по выражению Л. Гумилева, в пассионариев.

На лоне природы меняется и активность человека. Здесь спешка не нужна. Путники, повстречавшиеся в пути, считали неприличным наскоро поздороваться друг с другом и разъехаться каждый своей дорогой. Для них было важнее человеческое общение, желание понять друг друга.

Национальная казахская идея – понять состояние человека. Этого можно достичь через общение – высшую форму взаимоотношения.

После того как не отторгая человека, целостный мир принимает его в себя и превращается в средство достижения Нура, образ Светлого Мира выполняет функцию миропознавательного принципа. Светлый мир формируется не в результате логического заключения, а в виде особого типологического образа. Это – стоящий в художественном отношении выше абстрактных представлений образ. Символическое содержание типологического образа выходит на передний план.

Светлый Мир является постоянной и мощной опорой для человека. Почитая Светлый мир как свою опору, народ называет его возвышенно Белый Свет. В традиционной казахской космогонии существуют такие определения Вселенной-Мира: белый свет, изменчивый мир, бесконечный мир, непредсказуемый мир... то есть, вселенной свойственны все присущие человеку качества, они (человек и вселенная) являются близнецами.

Естественно, что народное миропознание замечает неудовлетворительность, неполноценность, приниженность вселенной. В основе этого лежит понимание ограниченности человеческой жизни на этом свете. В казахской песне говорится: “выходит, что мир короток, а люди лишь гости друг для друга”. В этом аспекте к характеристике мира добавляются и отрицательные качества: тленный мир, обманчивый мир, коварный мир, бренный мир.

В культуре тюркских народов наряду с Небом признаются богоподобными, божественными, священными явлениями и его светила. В таком аспекте особенно отлична роль, исполняемая Солнцем. Не зря в древних мифах и легендах, сказках героини носят имена Кунсулу (Солнечная красавица). Достаточно оснований для того, чтобы называть данную культуру соляной (солнечной). Археологические и

этнографические сведения указывают на тесную связь Солнца и Человека. Например, ученые обнаружили в долинах Саймалы-Таш, Тамгалы, Ешкиольмес множество петроглифов: рисунков богов и людей с солнцеподобными головами. Антропоморфные круглоголовые лики со светящимися лучами наподобие солнечных, высечены на камнях. Изображение Солнца как Бога – явление, присущее древним цивилизациям Востока. Найденные на территории Казахстана солярии схожи с образами Ахура-Мазды и Митры, высеченными на скале Бехистун в Иране. Науке известно, что еще один характерный образ для азиатских культур, начиная с шумерского, антропоморфные изображения с головами, похожими на звездное небо. В Алтынтюбе, находящемся возле реки Арыс, есть множество изображений “золотоголовых”. Позднее этот образ стал основой для изображения Небесного Бога – Кок Тенгри. С древних времен эти изображения богов использовались в магических целях. При изображении солнцеголовых людей на первый план выдвигается их символическое значение: 1) солнце – начало жизни; 2) при взгляде сверху юрта кочевника напоминает солнце (шанырак – Солнце, уйки – лучи; 3) структурный изоморфизм между Солнцем и колесом от арбы; 4) Солнце и глаза имеют очень важное значение для человека, обоих называют светом (“свет мой” означает особую близость); 5) главное и глубокое человеческое чувство называется “горячая любовь”. Данную характеристику можно продолжить и дальше. На головном уборе национального символа Казахстана – “Золотого человека” изображено испускающее лучи Солнце.

Еще одним небесным светилом, почитавшимся в азиатской цивилизации наряду с Солнцем, является Луна. В древней тюркской культуре Луна считалась заместительницей Солнца, символом красоты, в многих памятниках почитается как женщина. Значение Луны для кочевников было огромным. Скотоводы в степи, темными ночами

наблюдая восход и закат Луны, выводя свои заключения, вычисляли смену времен года. Они знали, что новорожденный месяц с каждым днем уменьшается в размерах, в конце концов “заканчивается” и приходит межсезонье. В это время меняется погода, выражаясь по-научному, преобладают циклоны. Народное миропознание хорошо знало о влиянии Луны на климат.

Однако, главное символическое значение Луны связано с местом, занимаемом ею между днем и ночью. Пусть Солнце зашло, но Свет (нравственность, доброта, тепло) остается. На небо сияя, восходит дублер Солнца – Луна. Борьба между добром и злом приобретает космический характер. По мнению Чокана Валиханова, казахи обожествляли луну. Эта традиция идет со времен древности. Например, в рисунках, высеченных на скалах в горах Каратау изображены бинокулярно соединенные спаренные люди. Подобные изображения обнаружены и на территории Внутренней Монголии. У одного из изображенных здесь людей окружность вокруг головы испускает лучи, но у второго этого нет. Это обозначает бинарную оппозицию (Солнце и Луна). Соединяющая Солнце с Луной линия обозначает “священный путь” людей.

Равнение Солнца и Луны является одной из идей, широко распространенных в мировой культуре. В исламском мире Месяц превратился в религиозный логотип. Здесь следует учесть один факт. Символика Луны тесно связана с гомогенной культурной традицией. Она является признаком, соединяющим живой мир с миром духов. Установка на мусульманских кладбищах знака Месяца показывает преемственность поколений и традиций.

Как отмечалось выше, Луна является образцом красоты и изящества. В казахском эпосе красота, нежность, изящность сравниваются с Луной: “Словно новорожденный месяц, идет, покачивая станом” (Кыз Жибек), “Единственная дочь Гульбаршин – словно пятнадцатидневная луна”

(Алпамыс), “Хорошая Луна как Солнце, так же освещает мир” (пословица).

В традиционной казахской культуре место звездного неба, поражавшего И. Канта, особое. Если осветленный Космос формируется в результате вечной борьбы Хаоса и Гармонии и победы человечности, нравственности и порядка, то нарушение данного порядка (установившееся расположение звезд) считалось предвестником большого несчастья.

Каждая звезда, являющаяся символом постоянства и порядка, имеет непосредственное отношение к человеческой судьбе. Падающая звезда воспринималась как гибель чьего-нибудь шанырака, гибель человека. Звезда каждого – указатель к его счастью. Носитель традиционной культуры не боялся смерти. Он воспринимал ее спокойно, как присущую космическим силам закономерность.

Мифотворчество и символические образы в культуре

Рассматривая древние культы различных народов, учёные находят подтверждение идеи идентичности универсальных черт различных культур, развивающихся по закономерностям единого эволюционного мирового культурно-исторического процесса «*sui-generous*». Выдающийся этнограф-историк XIX века, основатель эволюционистской научно-теоретической школы Эдуард Бернетт Тайлор предлагал следующее понимание эволюционизма в науке о культуре: «История человечества – есть часть или даже частичка истории природы, и человеческие мысли, желания и действия соотносятся с законами столь же определёнными, как и те, которые

управляют движениями волн, сочетанием химических элементов и ростом растений и животных. К числу важнейших из этих законов относится, с одной стороны, «общее сходство природы человека», с другой «общее сходство обстоятельств жизни». Этим объясняется единство человечества и единообразие его культуры на сходных ступенях развития. В то же время эти ступени являются стадиями постепенного развития, и каждая из них – не только продукт прошлого, но и играет известную роль в формировании будущего. Даже при сравнении диких племён с цивилизованными народами мы ясно видим, как шаг за шагом быт малокультурных обществ переходит в быт более передовых народов, как легко распространяется связь между отдельными формами быта тех и других. Таким образом, все народы и все культуры соединены между собой в один непрерывный и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд» [60, с.10].

Изучение мифологии в рамках европейской традиции познания началось еще в эпоху классической Греции с попытки рационального переосмысления мифологического материала. Следует упомянуть философско-символическую интерпретацию мифов Платоном, аллегорическое толкование мифических персонажей как символов каких-то отвлеченных понятий и качеств (Анаксагор), стихий (Эмпедокл), философских концепций (неоплатоники), или как иносказательные нравоучения (Плутарх).

Известна и так называемая «эвгемеристическая» теория мифа, по имени древнегреческого мыслителя Эвгемера, в основе которой лежал вопрос о соотносительности мифа с реальностью и согласно которой мифические персонажи – это реальные исторические лица, позднее обожествленные. Из данной концепции исходит автор мифо-исторического романа «Тезей», английская писательница Мэри Рено, предпринявшая попытку художественно-реалистической реконструкции

мифа о легендарном афинском герое Тезее и убедительно доказавшая, что Тезеей мог быть реальным царем Афин, влияние которого на забытую историю тех времен может быть сравнимо с Александром Македонским. В эпоху Средневековья отношение к проблеме мифов было резко отрицательным в силу неприятия христианством языческого наследия.

Оживление интереса к мифологии вкупе с всеобщим тяготением ко всему античному произошло в эпоху Возрождения. Аллегорическое толкование мифов находит свое развитие в творчестве Д.Бокаччо («Генеалогия богов»), Ф.Бэкона («Мудрость древних»). Первая своеобразная философия мифа, во-многом опередившая свое время, была создана итальянским ученым Дж. Вико («Основания новой науки об общей природе наций») в XVIII в., полагавшим, что миф в древнюю эпоху включал в себя все аспекты культуры. Философия мифа Вико в зародыше, т.е. синкретически, содержит почти все основные направления в изучении мифа: столь различные и порой враждебные друг другу гердеровскую и романтическую поэтизацию мифологии и фольклора, анализ связи мифа и поэтического языка у Мюллера, Потебни и даже Кассирера, теорию «пережитков» английской антропологии и «историческую школу» в фольклористике, отдаленные намеки на «коллективные представления» Дюркгейма и прелогизм Леви-Брюля [61, с.16]. В своей философии мифа он связывает генезис поэзии с языческими мифами. Героическая поэзия гомеровского типа, по его мнению, прямо восходит к «божественной», т.е. к мифологии.

К идеям немецких романтиков и Вагнера восходит книга Ф. Ницше, тяготевшего к апологетике мифа, «Рождение трагедии из духа музыки», в которой автор за уравновешенным «аполлоновским» началом греческой мифологии и драмы обнаруживает скрытое присутствие природной, демонической ритуально-мифологической архаики дионисийства. Эта концепция выдвигает значение ритуалов, как для самой мифологии, так и

для происхождения художественных видов и жанров, предвосхищая тем самым характерные тенденции модернистской трактовки мифов.

Гегель, не создавший своей теории мифа, блестяще определил сущность символической формы искусства, что, несомненно, подходит для характеристики мифологии как идеологической и культурной формы, предшествующей искусству.

Маркс также отмечал бессознательно-художественный характер древних мифов, их значение как почвы и источника искусства, при этом, как и Гегель, он считал миф и героическую поэзию необратимо утраченной ступенью в противовес Шеллингу, допускавшему возможность вечного мифотворчества, и Вико, писавшему о вероятности циклического возвращения.

Подлинное научное изучение мифологии началось в XX в. Тогда сложились две крупные научные школы, во-многом, противоположные друг другу: солярно-метеорологическая (натуралистическая), где боги толковались как символы солярно-лунарных, астральных и метеорологических объектов, и культурно-антропологическая, представители которой занимались изучением архаических племен Южной Америки, Африки и Океании и их сопоставлением с цивилизованным человечеством.

Представители натуралистической школы (А.Кун, М.Мюллер, В.Шварц, Ф.Буслаев, А.Афанасьев) ориентировались на реконструкцию древней индоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. М.Мюллер объяснял происхождение мифа семантической недостаточностью, «болезнью» языка: древний человек, обозначал абстрактные предметы через конкретные признаки посредством метафорических эпитетов, а когда первоначальное значение последних оказывалось забытым, то возникал миф [62, с. 117]. Лингвистическая концепция возникновения мифов М.

Мюллера исходила, таким образом, в отличие от Вико, не от мифа к языку, а, наоборот, от языка к мифу.

Наиболее яркими представителями культурно-антропологической школы были Э.Тайлор, автор «Первобытной культуры» и Дж. Фрэнгер, создатель грандиозного труда «Золотая ветвь» – представители, соответственно, анимистической и ритуалистической теорий мифа. При этом культурно-антропологическая школа из-за акцента на гносеологической функции мифа абсолютно игнорировала своеобразное поэтическое содержание мифов.

Для этого направления характерно представление о мифе как о примитивном, донаучном объяснении явлений окружающего мира, мифология, таким образом, лишалась самостоятельного значения. Несмотря на многие важные идеи и ценный этнографический материал, накопленный представителями данной школы и выявивший наличие тесной связи между разными элементами культуры в примитивном обществе, в частности между мифами и обрядами, такой взгляд представляет определенный шаг назад, ибо мифы начали восприниматься лишь как своего рода текст к обряду.

На своеобразии функций мифа в примитивном обществе указал английский этнограф Б.Малиновский. На основе исследований мифов в живом культурном контексте «примитивных» экзотических племен (папуасов Океании), автор функциональной теории в своей книге «Миф в первобытной психологии», критикуя объяснительную концепцию мифа, доказывает, что миф выступает как некая регулирующая социальная сила, имеющая практический смысл, обосновывающая устройство общества, его моральные ценности, верования, поддерживающая традиции. Миф для аборигенов – не повествование, имеющее аллегорическое или символическое значение, а психологическая реальность, влияющая на судьбу мира и людей и периодически воспроизводимая в обрядах.

Двадцатый век характеризуется вниманием к психологическим аспектам мифа. На этой основе были созданы такие влиятельные концепции мифа, как теория первобытного «прелогического» мышления Леви-Брюля, теория мифотворчества с целью спасения от страха перед историей М.Элиаде, психоаналитическая концепция мифа З.Фрейда и К.Г.Юнга, структуралистская теория мифа К.Леви-Стросса.

Предметом своего исследования делает мифологическое мышление и немецкий философ, представитель символической школы, Э. Кассирер («Философия символических форм»), резко отграничивая его от научного способа познания. Специфику мифологического мышления Кассирер видит «в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, «начала» и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуются в причинную последовательность, а причинно- следственный процесс имеет характер материальной метаморфозы» [63, с.47]. Таким образом, Кассирер смог уловить некоторые существенные структурные особенности мифологического мышления, его символически- метафорический характер, отрицая при этом наличие в нем логического анализа. Мифология в его понимании выступает наряду с языком и искусством как автономная символическая форма культуры.

Глубокое понимание специфики мифологического мышления при одновременном признании его познавательного и практического значения проявил представитель структуралистской школы, французский ученый К.Леви-Стросс («Мышление дикарей», «Мифологические»). Основатель структурной антропологии Леви-Стросс увидел миф как сложноорганизованную знаковую систему своего рода язык, который надстраивается над естественным языком и обнаруживает с ним структурные аналогии. Доминантная идея Леви-Стросса – единство человеческого разума на всех стадиях развития общества, что противоречит, в частности, теории Леви-Брюля. По Леви-Строссу,

вся человеческая деятельность и все формы сознания подчинены единой стройной логике. Ученый рассматривает мифологическое мышление как единство абстракции и чувственного восприятия, как великое символическое выражение перехода от природы к культуре. Содержание мифа сводится к его структурному строению: «понять миф – значит осознать свойственный ему процесс символизации» [64, с.297] Основное в его методе – широчайшее использование лингвистической терминологии, сближение мифа с языком, а впоследствии и с музыкой.

Мифологическое мышление принципиально метафорично, и раскрытие смысла имеет характер бесконечных трансформаций. Трансформационный характер мифов демонстрирует некую логику соотношений между мифами или их отдельными элементами. Преобразование различных тем открывает, по Леви-Стросу, соотношения условия и следствия, средства и цели, вещи и слова, личности и имени, обозначаемого и обозначающего, буквального и переносного смысла [64, с.146].

К. Леви-Строс, в этюде, написанном в соавторстве с Р. Якобсоном, о сонете Ш. Бодлера «Кошки», выявляет у Бодлера образы, безусловно, мифотворческого типа, анализируя творение французского поэта теми же приемами, что и в своем капитальном труде о мифологии американских индейцев. Ролан Барт, тоже причислявший себя к структуралистам, описал своего рода «мифологии» распространенные представления современного ему буржуазного общества – и тем самым создал у слова «миф» новый слой значений. Символическая трактовка мифа получила новое развитие в аналитической психологии З.Фрейда («Тотем и табу»), выдвинувшего принципиально новый тезис: миф – это не порождение определенного типа сознания, а состояние сознания, при котором всплывают вытесненные комплексы бессознательного, порождающие «невроты цивилизации» [65, с. 87]. Общие структуры

мифов и есть биосоциально оформленные структуры бессознательного. Фрейд старается показать, что в так называемом «эдиповом комплексе», возводимом им к античному мифу о фиванском царе Эдипе, совпадают начала религии, нравственности, общества и искусства.

Теория архетипов коллективного бессознательного К. Г. Юнга более подробно анализируется во второй главе данной работы. Такие архетипы Юнга, как «Анима», «Анимус», «Мать», «Мудрый Старец» отчасти можно истолковать в качестве прообразов персонажей всей мировой мифологии.

В советской науке, достаточно обособленной от западной, можно выделить два основных направления исследования мифа: этнографическое (представители которого, достаточно жестко связывая религию и мифологию, выявляли в них отражение социальной организации и производственных практик) и филологическое. В 20-30х г.г. ряд исследователей (О. М. Фрейденберг, И. Г. Франк-Каменецкий, И.И. Толстой, И. М. Тронский) связали исследование античного мифа, во-первых, с фольклором, используя его для реконструкции мифов, во-вторых, с вопросами семантики и поэтики. Во-многом, они предвосхитили структурализм, как, впрочем, и В. Я. Пропп, который в своей «Морфологии сказки» заложил основы структурной лингвистики.

А. Ф. Лосев в своей «Диалектике мифа» подчеркивает, что миф не схема или аллегория, а символ, в котором встречающиеся два плана бытия неразличимы и осуществляется не смысловое, а вещественное, реальное тождество идеи и вещи. Хотя и миф и поэзия суть выразительные формы, принципиально словесные, но в мифе Лосев видит реальную действительность (вопреки отрешенности мифа от обыденности), а в поэзии – только созерцаемую действительность, лики и образы вещей. Поэзия отвлечена от фактичности, а миф – от смысла повседневной жизни, от обычного ее идейного содержания и цели. Лосев останавливается и на проблеме мифологизма в литературе, когда отмечает гениальную

мифическую интуицию Гоголя, давшего в «Вие» «целую гамму мифических настроений», анализирует три «мифологии природы» у Пушкина, Тютчева, Баратынского (на основании наблюдений Андрея Белого), пишет об истинном символическом мифе Вагнера [66, с. 239].

Я. Э. Голосовкер в «Логике античного мифа» сосредоточивает свое внимание на поэтической, эстетической логике мифа, на системных отношениях в мире мифологического воображения (имагинации) [67, с. 97]. М. М. Бахтин в своей книге о Рабле показал, как миф и ритуал – через народную, «карнавальную» культуру – связаны с художественной культурой. Карнавальная поэтика оказывается отражением некоторых общих особенностей мифологического сознания: символичности (знаковости), бессознательной амбивалентности. Таким образом, через анализ «карнавальной культуры» Бахтин показал фольклорно-ритуально-мифологические корни творчества Рабле и, шире, – литературы позднего средневековья и Ренессанса. Бахтин пишет о «карнавальности» и драматургии Шекспира, и «Дон Кихота» Сервантеса. В этюде «Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь)» Бахтин отмечает элементы «карнавальной», т.е. в конечном счете, ритуально-мифологической, образности в поэтике Гоголя [68, с. 76].

Говоря об использовании мифологических мотивов латиноамериканскими и афро-азиатскими писателями, Мелетинский указывает, что для них, в отличие от западных писателей-модернистов, мифологические традиции являлись «живой подпочвой национального сознания и даже многократное повторение одних и тех же мифологических мотивов символизирует в первую очередь стойкость национальных традиций, национальной жизненной модели» [62, с. 298]. Социально-исторический план у этих авторов может сосуществовать рядом с мифологическим, в особых отношениях «дополнительности». Следует признать, что подобная особенность характерна и для казахских

писателей, обращавшихся к мифу. Подводя итог исследованию корней мифологизма в романе 20 века, Мелетинский признает их сложность и комплексность, «стремление по той или иной причине связать настоящее с прошлым в единый поток ради ли обнаружения их единой метафизической природы (Джойс), или ради опоры на традиции европейской гуманистической мысли и классической морали (Т.Манн), или во имя сохранения и возрождения национальных форм мысли и творчества (латиноамериканские и афро-азиатские писатели)» [69, с. 295].

К.Нурланова в книге «Эстетика художественной культуры казахского народа», обращаясь к вопросу о диалектической взаимосвязи литературы и фольклора, отмечает, что использование мифа и шире, фольклора как всеобъемлющего духовного феномена в казахской культуре имело место всегда. Анализируя образ героя драмы М.Ауэзова «Енлик-Кебек» мудреца и музыканта Абыза, исследователь сопоставляет его с полупоэтическим мудрецом-акыном Асаном-Кайгы, видя в этом доказательство воплощения «мотива ритуальной цикличности». Приходя к выводу о том, что «обращенность к фольклору, а через него – к мифопоэтическим архетипам всегда наличествовала, но носила различный характер проявления в силу разности социально-исторического контекста», Нурланова обращается к интерпретации народной легенды об Асане кайгы из Ногайлы и поисках им Жеруыйк (Земли Обетованной) в произведениях различных авторов – Умбетая-жырау, Бухара-жырау, Абая, Джамбула, И.Есенберлина, О. Сулейменова [70, с. 120].

Памятуя об экзистенциальном толковании античных мифов западными мыслителями, можно попытаться рассмотреть с подобных позиций и героев тюркской мифологии. Легендарный первопредок, покровитель шаманов и создатель музыки Коркут-ата, тоже своего рода носитель экзистенциального мировоззрения. Как пишет Ауэзхан Кодар, Коркут «находится в экзистенциальном одиночестве, на пороге жизни и

смерти, на стыке культур ислама и шаманизма» [71, с.132].

Пограничная ситуация, в которой он оказывается, ставит его перед необходимостью «выбора»: покориться судьбе, смириться с самим понятием смерти или же попытаться избежать ее. Столкнувшись с фатальной неизбежностью конца (встреча во всех четырех частях света с людьми, готовящими для него могилу), Коркут все же бунтует против нее, без малейшей надежды. «Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего» [72, с.305]. Мифо Коркуте можно сравнить с античным мифом о Сизифе, он столь жетрагичен, ибо Коркут, как и Сизиф, действует без надежды на успех, поскольку наделен сознанием бесплодности своих поисков бессмертия.

«Трагедия начинается с познания». Коркут одинок в своих поисках вечной жизни, его одиночество носит всеобъемлющий экзистенциальный характер. Груз истины о конечности человеческого бытия и проистекающей из этого абсурдности, бессмысленности существования он должен нести в полном одиночестве.

Недаром у А. Алимжанова в романе «Дорога людей» образ Коркута всплывает в памяти героя, оказавшегося в тотальном одиночестве перед лицом неизбежной смерти, как некий прасимвол одиночества, заброшенности, архетип, пришедший из глубин коллективного бессознательного. «Я сейчас одинок, как Коркыт-Ата. Смерть охотится за мной. Наверное, легенды всегда передают правду. И легенда о Коркыте тоже, правда» [72, с.386]. Как созвучен этим словам вывод А. Камю, который видел в мифах «не развлекательную и сверкающую сказку о богах, но земную драму, образ, деяние – в них нелёгкая мудрость и лишённая завтрашнего дня страсть» [71, с.304].

Бессмертие Коркут обретает в искусстве, создав первый на земле музыкальный инструмент – кобыз. Став покровителем всех шаманов - баксы, Коркут занимает пространство в двух мирах одновременно, в

неком зыбком пограничье между жизнью и смертью.

Сказать: мертвый – он не мертв,

Сказать: живой – он не жив,

Святой Коркут-ата.

Врачуя людей, казахские баксы призывают в молитвах своего покровителя Коркута и исполняют на кобызе его жизнеутверждающие мелодии – кюи. Исследуя семантику имени Коркута («Наводящий страх»), А. Кодар пишет о страхе, «как об экзистенциальной основе, на которой зиждутся все наши духовные построения».

Можно вспомнить и о другой трактовке имени Коркута, согласно которой первая часть имени мифического первопредка «кор» означает «зло, несчастье», второе же «кут» – «счастье, благо», что свидетельствует об объединении и неразрывном единстве двух начал, добра и зла, в имени первопредка [73, с. 7].

Экзистенциальное восприятие мира, таким образом, не было чуждо тюркам-номадам. Осознание бренности бытия, «несовершенства» мира выражается в признании неизбежности конца, недолговечности жизни. (Несовершенный этот мир – человек в жизни лишь гость.)

Сущностью любой мифологической картины мира является постижения сил природы, путём одухотворения окружающей среды. Мир начинает наполняться духами, воплощаемый в деревьях, ручьях, камнях, скалах, животных. Этногенез казахского народа необходимо рассматривать, как историю одного из этносов, населявших территорию Евразии. Раннекочеводческие общества Евразии и Казахстана прошли в своём развитии ряд периодов. Великая степь была центром сакской, гуннской, тюрко-казахской, а затем собственно казахской государственности Саки, как и андроновцы, антропологически были европеоидами, но уже с середины I тысячелетия до н. э. в степях Евразии появляются представители монголоидной расы, число которых

увеличивалось. С середины XV века тюркские племена на территории Казахстана навсегда закрепляют за собой имя «казахи», ставшие этническим термином в результате образования нового политического объединения – Казахской Орды. Это новое государственное образование было возглавлено султанами Гиреем и Джанибеком, потомками Джучида Урус-хана. Та часть кочевников Восточного Дешт-и Кипчака, которая примкнула к ним, носила название «казахи». Культуру Казахстана необходимо рассматривать, как одну из культур «евразийского ареала».

Космогонические мифы о сотворении мира в представлениях разных народов имеют различия, связанные с особенностями географического положения, историко-культурных контактов и других факторов. Однако мифы о хаосе, сотворении мира, укрощении огня, союза мужского и женского начал, смены поколений являются универсальными культурными архетипами человечества.

Теперь необходимо попытаться показать, что стоит за мифами подобного типа, какие явления они отражают, в силу чего они столь популярны в мировой мифологии. Упомянутые мифологические тексты, можно подразделить на три большие группы: 1) повествующие о создании Вселенной, т.е. космогонические; 2) рассказывающие о происхождении разных народов, т.е. этногонические; 3) мифы, в которых объясняются взаимоотношения людей с природой, богами, между собой, т.е. мифы, которые условно обозначенные, как социогонические. Нетрудно заметить, что три выделенных комплекса, по сути повторяют друг друга – этногония и социогония суть переименованная, взятая в специфических аспектах, космогония то есть возникновение этноса и общества по своему смыслу весьма близко, а в пределе – тождественно возникновению Вселенной.

Культ неба был также связан с правителями страны в древней истории Казахстана. Древнетюркские каганы были связаны с небом, их называли «небесными правителями». О поклонении небу, о том, что правитель был

ниспослан, самим небом свидетельствует надпись в честь полководца Куль - Тегина, памятника, найденного в долине р. Орхон. Созданная в 731 году надпись гласит следующее «Для (на радости) её величества моей матери – катунь, подобной «Умай», мой младший брат получил геройское имя Кюль-Тегин (стал зваться мужем, богатырем).

В данных надписях отчётливо прослеживается культ неба, поклонение Тенгри, правители каганы были дарованы небом, являлись посланниками неба. «Тогда Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава Тюркского народа, возвысило моего отца – кагана и мою мать – катунь. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» [74, с.87].

Поклонение солнцу в архаической культуре казахов можно наглядно увидеть в изображениях петроглифов на наскальных урочищах Тамгалы эпохи бронзы. Среди множества рисунков диких и домашних животных, сцен охоты, ритуальных танцев изображения солнцеголовых божеств и солярных знаков учёные датируют самыми ранними [75, с. 17]. Имеющийся материал позволяет судить о том, что в эпоху бронзы получили развитие культы солнца и плодородия, причем солярный культ отражен в гравюрах наиболее полно. Солнце, по-видимому, было верховным божеством, нет сомнений тому, что эти изображения были связаны с функционировавшим в эпоху бронзы в Тамгалы святилищем поклонению солнцу, со своим алтарём из крупных скальных блоков.

«Изображения солнцеголовых божеств - это традиция изображать солнце антропоморфным изображением бога сложилась ещё в глубокой древности» [76, с. 23]. Голова-солнце космического героя не являлась случайностью, или капризом древнего художника, напротив, этот образ был строго закономерен. Голову-солнце можно считать одним из важнейших указаний на космический характер героя. Учитывая универсальные, присущие, пожалуй, всем архаическим культурам

представления о тождестве микрокосма макрокосму, можно догадаться что, всё связанное с головой и верхом тела – макрокосмоса соотносится с небом, небесными телами и явлениями, в первую очередь с солнцем, луной, звёздами, низ же микрокосмоса соответствует земле и её олицетворениям. Принимая это во внимание можно утверждать, что солярный характер головы «первопредка» доказан достаточно строго.

Культ Солнца был древнейшим культом многих народов, который фигурировал и в качестве культа огня, так как мифология в архаических культурах была тесно сопряжена с верой в силу стихий, как: огонь, воздух, вода, земля и др. Огонь зачастую наделялся сверхъестественными качествами, и, прежде всего способностью очищать человека. Известны различные обряды очищения, в которых основную роль играл огонь. Так, Геродот, описывая обычай массагетов, сообщает: «Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой то, что быстрейшему из всех богов попадает быстрейшее животное».

В другом месте он приводит письмо массагетской царицы Томирис Киру, захватившему её сына: «Возврати мне моего сына и удайся из нашей страны... Если же не сделаешь этого, клянусь солнцем, владыкой массагетов, я утолю твою жажду кровью» [77, с.216]. Атрибуты солярного культа имело широкое распространение по всей территории Казахстана. В курганах каменные гряды всегда были открытые «выходом» на восток». Поскольку значительная часть степных массагетов, которых в данном случае и имеет в виду Геродот, была скотоводами с культурой, родственной тасмолинским племенам, то следует допустить наличие того же солярного культа и у населения Центрального Казахстана.

Психологами XX века было установлено, что чем дальше отстает определённая эпоха от нашего времени, тем большее место в памяти занимают сведения об изобразительном искусстве. Ключом к объяснению этой закономерности служит то обстоятельство, что именно

изобразительное творчество явилось первым пространственным воплощением изначального космизма человеческих представлений.

На территории Казахстана сохранились величественные курганы с каменной облицовкой насыпи, бревенчатой камерой захоронения (могильник Бешатыр), а также погребальные сооружения из крупного сырцового кирпича (Иссыкский курган), могильники Чиликты (Зайсанская котловина), Пазырацкие и Берельские курганы (горный Алтай). На территории Казахстана сохранились также и более древние культовые сооружения (дольмены, менгиры, погребальные ограды из каменных плит).

В Казахстане, при раскопках курганов также встречались каменные изваяния, которые по представлениям племён того времени являлись частью обряда захоронения. Например, в кургане урочища Карагач, расположенном в Атасу Жана-Аркинского района, датированном позднегуннским временем (III-IV века), содержащим богатое женское погребение горный инженер А.А.Козырев обнаружил каменное изваяние. Оно находилось в кургане на глубине 90 см. под слоем угля, по-видимому, по обычаю того времени его подвергли очищению огнём.

В 1955 году при раскопках кургана Бесоба также было обнаружено каменное изваяние, лежавшее в центре кургана, головой на запад. Оно находилось на глубине 70 см. у северной стены погребальной камеры. Изваяние было вытесано из розового гранита и отличается от изваяний более позднего времени схематичностью и более грубой отделкой, по форме напоминающее женские изваяния Центрального Казахстана VI-VIII веков.

О том, как древние народы, обитавшие на территории Казахстана, представляли себе строение Вселенной можно понять по форме и строению Иссыкского кургана. Курган Иссык по сравнительным формально-типологическим данным может быть датирован V – VI веками

до н.э. Он состоял из 45 земляных курганов. Это преимущественно так называемые царские курганы. Насыпь являлась многослойной и не имела чёткой структуры. Большие курганы окружены плоскими овальными вкладками из речной гальки. Склеп, в который помещался саркофаг с телом царя, был засыпан несколькими слоями земли и щебня из каменной осыпи. Эти подземные многоярусные своды символизировали собой космические сферы, окружающие землю. Внешняя форма кургана уподоблялась мировой горе. Вокруг кургана, были кольцевые рвы, наполнявшиеся дождевой водой, а также круговые выкладки из речных валунов и гальки, выполнявшие роль «мировых вод».

Большая часть курганов в Казахстане, как правило, расчленены рядами камней или террасами, по вертикали на три, пять или семь уровней. На плоской вершине кургана устанавливали каменные или деревянные вертикали, воспроизводящие ещё один структурный «макет» Вселенной. Этот макет наглядно просматривается и в Берельских курганах. Местонахождение древнего некрополя в долине, окаймлённой горами, ограниченной протоками реки Бухтармы было не случайным, удивительная природная красота способствовала сакрализации этого пространства.

Во многих архаических обществах, в том числе и на территории Великой степи, царь представлялся как владыка Вселенной, для людей он был олицетворением бога на земле. Поэтому каждая деталь его одежды, всё вещи, окружавшие его, несли определённую смысловую нагрузку, были символами, отражавшими представления людей о строении мира. Причём эти представления у многих народов во многом совпадают, о чём свидетельствуют изображения «мировой горы», «мирового дерева», животных-охранителей частей света у греков, древних иранцев, индийцев, китайцев, японцев.

Форма головного убора «иссыкского царя» есть символическое

изображение «мировой горы», на которой сделанные из золота, крестообразно расположенные фигурки мифического грифона, тигра, козла и коня указывали стороны света. Корону украшают рельефные изображения парных крылатых коней, связанные с культом солнца.

При рассмотрении декора на иссыкском кинжале, можно заметить наверху в виде двух голов грифонов. Изучение материалов раскопок курганов, на территории Казахстана представляет огромное количество найденных там артефактов звериного стиля. В Берельских и Иссыкском курганах помимо образов горных баранов и козлов, кошачьих хищников, птиц часто встречались образы фантастических животных. Эти существа – грифоны, сочетавшие в себе признаки разных животных: клюв хищной птицы, тело кошачьего с длинным хвостом и др.

На просторах степи от Северного Кавказа до Алтая и Монголии можно встретить в большом количестве каменные изваяния из гранита и песчаника. «Каменные изваяния в виде скульптурных изображений человека или стилизованных стел – памятники ушедшим из жизни реальным лицам: хану, батыру, мудрецу или знатной женщине» [78, с.124].

«Балбалы поддаются интерпретации как двойники умерших, которые с курганных возвышенностей как бы следили за жизнью соплеменников, зорко охраняя табуны и пастбища от посторонних посягательств. В такой интерпретации каменные изваяния обретают смысл объекта кормления – обычай, который существовал, начиная от скифов и кончая казахами» Существовал обычай подношения еды балбалам. Кормление балбалов (обмазка сыром, мясом, жирами, сметаной участков рта) – этнографический факт, имевший место среди казахов

О роли культуры кочевых народов Центральной Азии, в том числе на территории Казахстана, К. Ясперс указывает на исторические корни народов, имевших великие культуры древности, которые следует искать где-то в доистории в Средней Азии. Здесь речь идет скорее о

евроазиатском или евразийском блоке. Такой же позиции по данному вопросу придерживался и Вебер.

Осевое время знаменует исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им гибнуть – независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы.

Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, не пробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. К. Ясперс придерживался теории что, «от поколения к поколению люди претерпевают изменения одинакового рода и в одинаковом направлении, а в поворотные моменты истории однотипные изменения охватывают гигантское пространство совершенно чуждые друг другу народы» [79, с.45].

Рассматривая морально-этические представления традиционных культур какого-либо народа, следует обращать внимание на то, что глубинные измерения духовности заложены в особенностях культурно-исторического процесса, прошедшего народом или этносом в течение многовековой истории.

«Не случайно эпос обнаруживает также нормативный принцип изображения, то есть показывается и воспевается не конкретный богатырь, а идеал. Иначе говоря, эпос рисует идеального богатыря и желает видеть всех членов общества такими же. По существу, эпос показывает, каким должен быть настоящий (нормативный) богатырь и настоящий джигит» [80, с. 42]. Именно благодаря переплетению в героических поэмах и эпосах темы жизни и смерти, бытия и небытия, выявляется картина понимания их взаимосвязанности.

То есть момент физической смерти персонажей, как положительных, так и отрицательных происходит во имя определённых ценностей, а основной ценностью является продолжение жизни, бытия на земле, смерть происходит во имя жизни, конец даёт начало.

У казахов также слово «жол» имеет образное пространственно-временное значение, помимо прямого перевода, как дорога. Часто, «жол» используется в значении путь, в пожеланиях доброго пути. Словосочетания «жолын ашык болсын», «ак жол» означают не только пожелание доброго путешествия, а скорей пожелания всяческих благ на протяжении всей жизни. «Дорога – предназначение, дорога как альтернатива добра и зла или олицетворение какой-то конечной практической цели, или как благославление» [81, с. 172].

В фольклоре Асан кайгы – «Асан печальный» наделён высокими нравственными качествами и окружен ореолом поклонения. Он отмечен «вечной печалью», и всю жизнь безответно искал обетованную землю «Жеруйык». Для человека неестественно и по природе не свойственно всегда находиться в состоянии скорби и печали. Это под силу только герою Асану. И только он смог обойти чуть ли не весь свет в поисках обетованной земли для народа.

Прошли годы, но заветная земля «Жеруйык» всё ещё оставалась за горизонтом. Асан кайгы, мечтающий подарить народу счастье, возвращается с печалью к горе Улытау и умирает на её вершине. Есть и другое окончание: Асан кайгы нашел Жеруйык, но люди не выдержали суровых испытаний, обязательных для искателей обетованной земли, и не сумели достичь Жеруйыка: враждовали друг с другом, были разобщены, и не сумели дойти до конца по заветному пути.

В этих легендах ярко выражен поиск человеком своего места в пространстве и времени. Образ Асана кайгы так и не нашедшего землю обетованную и Коркута Ата не сумевшего избежать смерти, как бы

резюмирует истину, что пространство и время неразделимы, то есть где бы и в какое время человек не находился, ход жизни не остановим; и её начало и конец предрешены.

Оба мудреца, которые обошли весь свет, но так и не нашедших лучшей жизни, лучшего места, где человечество жило бы без забот и нужды, либо где человек мог избежать смерти – констатируют истину о взаимосвязанности жизни и смерти и целостности мироздания.

В традиционном обществе даже заключение брака являлось решением, которое должно было быть согласовано с нормами социальной иерархии. Считалось, что браки должны заключаться между людьми равными по родословному, социальному положению в обществе.

Вникнув в психологические причины возникновения подобных явлений можно понять, что для обоих народов очень ценным было понятие семьи. Семья здесь представляется не только как индивидуальный брачный союз – это система слаженных родственных, родословных, социальных ценностей.

В мифическом сознании не существует понятия личности, она оставалась в тени природных и общественных сил. Первой личностью, вырвавшейся на волю из оков природы, становится Батыр (богатырь, герой). Действительно, это являлось настоящим героизмом. Сумевший одолеть природную или божественную зависимость батыр заложил основы действительно человеческой культурности (свободы). Если в культуре Запада начатые варварами героические века начались после падения Рима, в евразийской Великой Степи этот процесс соответствовал пику расцвета номадических тюркских империй. Ученые приводят множество доказательств о том, что первоначальные варианты казахского эпоса сложились во времена тюркских каганатов. Самое главное – в героические времена сформировались архетипы сегодняшней казахской культуры.

Понятие “архетип” в науку ввел К.Г.Юнг. По его мнению, духовно-творческое сокровище носителя культуры составляет общественное подсознание. Составные части этого подсознания, неотчетливого разума называют архетипами. К ним относятся формирующие априори духовный мир человека и обобщенно определяющие его действия, систему характера и потребностей ценности. На их основе появляются у человека осознание своего “Я”, у этноса же сфера общего временного пространства.

К главным признакам понятия “архетип” относятся время и пространство. Потому, что оно имеет непосредственно хромотопный характер и оно – одно из основных условий для освоения человеком культурного мира во времени и пространстве. Каждая нация при получении возможности свободного развития своей культуры часто возвращается к своим архетипам. Идея “возрождения национальных основ” в каждой области культуры и искусства созвучна с этим. Это – закономерное и прогрессивное явление, происходящее, в частности в Республике Казахстан, только теперь достигшей независимости.

Возрождение архетипного времени – явление, отличающееся от встречающихся в мировой культуре фундаментализма (превозношение корней) и партикуляризма (культурная изолированность, особый путь). Таким образом, к архетипам одной определенной культуры относится ее культурный оригинал, наиболее полно вобравший в себя ее собственную сущность и в качестве самостоятельной системы занявший место в диалоге цивилизаций.

По мнению многих исследователей, к архетипу казахской культуры относится в основном кочевая культура тюркских народов и племен, охвативших сложившееся в средние века евразийское культурное пространство. Теперь перейдем к характеристике особенностей данного архетипного времени. Как было указано выше, несмотря на то, что архетипное время возникло из недр мифологического мировоззрения, у

него имеются свои отличия.

Архетипное время было связано с формированием первой письменной культуры из культуры, не имевшей письменности. Его естественные кванты больше основаны на кодах-текстах, чем на свойствах памяти. “Привязанность к одному определенному месту и определенному времени устного текста, – говорит Ю. Лотман, – подтверждаемых только идолами и священными местностями (и в традиционном и в календарном отношении функции священного идола в рамках определенной культуры, ограничивались только ее временем и оживали лишь в определенное время, становившееся сутью местных преданий), проявляется в совершенно различных формах письменной и не имеющей письменности культур в местном ландшафте. Письменная культура склонна рассматривать созданный Богом или Природой мир как текст и стремиться к тому же прочитать содержащиеся в нем сведения” [82, с. 251].

Показ времени через письменные коды расширяет пространство и протяженность информационной подачи. С этой позиции воззрение, имеющее объективное содержание, может развиваться только через письменность. Тексты не принимают у суеверий значимые признаки природы. Как правило, они подаются как знаки слов, сказанных Создателем.

В этой связи, не соответствует ни логике, ни историческим свидетельствам мнение, распространенное в условиях тоталитарной системы, о том, что до Октябрьской революции у казахского народа не существовало письменной культуры, что он был почти поголовно неграмотным.

По мнению историка А. Хасенова, древнетюркская письменность имеет переплетение и созвучие с культурой скифо-сакской эпохой. Отсюда возникает предположение, что, возможно ультимативного

характера письма грозного правителя гуннов Баудун шаньюя императору Китая, грамоты, врученные Аттилой в руки послам, отправляемым в Рим, законы и указы кангюйских царей были написаны древнетюркским алфавитом. Еще одно свидетельство того, что пращурь казахов были тюркоязычными и имели собственную буквенную письменность, – обнаруженная в 1982 году монгольскими археологами письменность Хунну. На золотом медальоне отчеканены 4 слова, состоящие из 9 древнерунических букв: «1. Ой-Сенгир. 2. Елши ыты». Перевод: «1. Ой-Сенгир. 2. Копье посла». По предположению историка К. Сарткожаулы, «1. Гунны применяли алфавитное письмо, обозначающее звуки. 2. Это письмо, не прерываясь из поколения в поколение от гуннских времен, просуществовало до X века. 3. Теперь, встречающиеся на территории Монголии и Тувы, Казахстана и Кыргызстана сотни рунических свидетельств можно рассматривать как относящиеся не только к тюркской культуре, но и к каганатам Хунну, Тоба, Вэй, Сяньби, Жуанжуан. 4. Гунны говорили на древнетюркском языке и государственным языком был тюркский язык» [83, с. 455]. Широко распространено мнение об иранском культуртрегерстве в языке и письменности тюркских народов. Следует обратить внимание на важность и необходимость специальных исследований по данной проблеме. Наравне с тюркским письмом, грамотная часть тюркского общества умело применяет и древнюю согдийскую письменность. В городах, расположенных по Великому Шелковому пути, согдийцы, активно занимаясь торговлей, с древности установили культурные связи с тюркскими племенами. Начиная с IX века, в Восточном Туркестане появилась древнеуйгурская письменность. Произведения, написанные древнеуйгурским алфавитом, имели свои отличия, но являлись прямым продолжением, наследователями языка рунических памятников.

Таким образом, в средние века в тюркской культуре сформировалась

письменность, оказавшая непосредственное воздействие на устойчивость существования этой культуры. Несмотря на то, что впоследствии тюркскую письменность сменил арабский алфавит, это культурное сокровище не потеряло свою ценность.

Отчетливо заметно, что архетипом для казахской культуры является средневековая тюркская культура. Несмотря на фенологию и цикличность периодов в ходе эволюции, протяженность “живой хронологии” и еще большего календарного времяисчисления, понятие времени, сформировавшееся у предков казахов, от явления непосредственной связи с сущностью, чувствительной конкретностью, сохранило в себе свойства, присущие конкретной сущности и сохраняется в гибкой форме возникающих одновременно бессознательных инстинктов или сознательных импульсов. Уже это служит основой для ее оценки как архетипа, значительно изменяющегося в ходе истории, либо его проявления. Благодаря подобному пониманию времени он обретает образный и эмоциональный характер, это указывает на его близость к чувственной конкретности.

Переход различных народов от древней культуры к первоцивилизациям – закономерное явление в развитии культуры. В том случае, когда древняя культура имеет генотипный характер, время цивилизации сдвигается из рамок природы в область социально-исторических закономерностей. В цивилизованном времени общество более отличается централизованной государственной системой законов, требованиями приличия и священными текстами монотеистической религии, философскими и научными исканиями мировоззрения, сложившегося за века, техническими достижениями в освоении природы и т.п., чем традициями, суевериями и требованиями “естественных законов”. В этом смысле, цивилизованность – межа времени и необходимая ступень в формировании общепланетарной культуры.

Трансляция традиций в историческом времени

Традиционное время казахской культуры связано с формированием казахов как нации и достижением зрелости ее оригинальной культуры. Представление о культуре этого времени продолжают основные отличия архетипного времени в связи с новым культурным хронотопом. Часто приводится в литературе еще одно мнение относительно этого: к тюркским этносам, наиболее полно сохранившим в себе главные ценности тюркской культуры прежнего архетипа, относятся казахи, киргизы, ногайцы, каракалпаки, кашкай, башкиры и другие, потому, что они сохранили кочевой образ жизни вплоть до XX века. В этом аспекте основы традиционных представлений казахского народа о культуре можно рассматривать как архетип для других народов, более подвергшихся изменениям. Таким образом, номады Центральной Азии и расположенных по соседству регионов хоть и втянулись во временную рамку цивилизации, но в последующий период распада и этнического формирования вновь возродили традиционные понятия времени, то есть, традиционное время описывалось в народном мировоззрении через фольклорное время.

В результате усиления воздействия, оказываемого исламом на казахов, в традиционной казахской культуре начинает применяться и мусульманское летоисчисление хиджры (переселение Мухаммеда из Мекки в Медину, 622 год). Данный вид летоисчисления часто применялся в частности, в письменной хронике, сложившейся в евразийской Степи.

Хроника является важнейшим проявлением культуры казахов и их предков. Эпосное время является пусть и важной, но всего лишь частью традиционного времени.

Хроники доказывают надуманность штампа, утверждающего, что кочевники все были неграмотными. С одной стороны, хроники относятся к исламскому Ренессансу, с другой связаны с жанром устной степной историографией (УСИ). Под ее влиянием в Центральной Азии сложилась хроникально-историческая школа. Концептуальное время позволяет строить различные прогнозы о будущем. Стремление к выходу измгновенного круга времени, мысленному обзору и анализу грядущего широко распространено в исконной традиционной культуре казахов. Об этом пишет С. Каскабасов: “... мечтая о хорошей жизни, народ создает утопические повести, легенды о “золотом веке”, “времени, когда жаворонок кладет яйца на спине овцы” или о деятеле, который отведет беду от страны. Главные герои этих повестей, легенд – реально существовавшие личности. Со временем эти повести превращаются в хрестоматийные истории, из этого складываются истории о личности, играющей мессианскую роль, о благодатной земле, которая принесет счастье народу. Отличия подобных историй от исторических преданий не только в ее художественном уровне. Главное ее отличие в том, что в историческом предании воспеваются скорее вымышленные, чем реальные события и персонажи, здесь время, места обитания и люди описываются по желанию народа, в таком виде, в котором их хотел бы видеть народ”[84, с. 175].

Одна из таких личностей, имя которой стало легендой – поэт и философ, советник первых казахских ханов Жанибека и Керей – Хасен Сабитулы (XV век), прозванный в народе Асан кайгы. Чокан Валиханов называет его “философом улуса кочевых казахов и ногайцев”. Подобно Корқыт ата, Асан кайгы мечтал об образцовом Гулстане – идеальном

общественном строе. Он предостерег казахских ханов от преждевременной радости и упоения успехами. Он ищет степной аналог европейского острова “Утопия” Томаса Мора, “Города Солнца” Томаззо Кампанеллы – “Жеруйык”. Жеруйык – благословенное место, где по выражению казахов, “жаворонки откладывают яйца на спинах овец”, нет племенных распрей, далекое от голода и горестей, где трава густая, вода подобна молоку, почва плодородна, камни драгоценны, деревья ломаются от плодов. Для того чтобы найти эту землю, Асан кайгы, оседлав своего желмая (верховой верблюд), отправляется на все четыре стороны света. Однако, не сумев найти ее, в печали покидает сей мир.

М. Ауезов считает, что Асан кайгы один из тех личностей, которые превратившись в настоящую легенду, неизменными сохранились в памяти народа. Разумеется, Асан кайгы не является пессимистической фигурой. Основная мораль его творчества: путь достижения “Жеруйык” нелегок, он по силам лишь сильному, обстоятельному, думающему о благе народа человеку. Асан кайгы высказывал глубокие и впечатляюще образные суждения об относительности времени и пространства, их внутренних ритмах и тайнах природы.

При обсуждении традиционного времени нужно помнить об амбивалентном (внутренней противоречивости) характере суждений, высказываемых Асаном кайгы о своей эпохе и о будущем, добре и зле, мечтах и действительности, вечности и бренности.

Само понятие времени двояко. Оно есть и в то же время его нету. Оно имеет характер и созидательности и бренности. Асан кайгы взирает на течение времени со спокойной уверенностью. Его печаль рождена из почитания жизни. Асан кайгы полагает, что “Жеруйык” – рай на земле, который он не смог найти в пространстве, – есть гармония. Это гармония не только между Хаосом и Порядком (мифологическое сознание), Природой и Человеком (архетипное мировоззрение). Она – гармония

человека с самим собой. При этом условия эпоха и человек могут быть равны.

Конечно, данная идея в период начального становления исконной казахской культуры была ближе к предполагаемости, чем к необходимости. Позднее, когда Казахское ханство, ослабев от вражеского напора, начинает становиться колонией России, образ эпохи превращается из “Жеруйык” в “Зарзаман”.

Как представление о времени, “Зарзаман” стал одним из впечатляющих образов, сложившихся в оригинальной казахской культуре, потому, что характерные отличия этого образа имеют глубокое типологическое содержание.

Представители культурного направления “Зарзаман” в устном народном творчестве идеализировали образцы прежней оригинальной культуры. Усиление колониального давления породило опасность потери религии народом. Из-за подобных условий внешней жизни, – пишет М. Ауезов, – в мысли казахов примешивалась печаль, дух подавлен, лишаясь всего, слова, стихов, песен, прежнего величия, радости, воли, их место заступили мечта, плач, горе. [85, с. 201]. Идея “Зарзаман” является печатью времени, когда казахская культура печалилась о своем будущем. Непосредственная действительность не может удовлетворять мыслящего человека, невозможно, чтоб героическое время продолжалось вечно: то что оно не смогло достичь определенной межи, что на место одного старого врага (например, джунгары) приходят еще более опасные силы (Китай и Россия) порождает мысли о том, что традиционное время невечно. Жеруйык и Жидели Байсын сменил Акырзаман. Это не должно рассматриваться как религиозная эсхатология. Культура, подвергшаяся кризису, в обязательном порядке рождает такой образ, как “Зарзаман”, поэтому, не упиваясь достижениями в настоящей действительности, нужно уметь предвидеть предстоящие коллизии истории. Это сумели

понять мудрые советники казахских ханов, храбро сражавшихся с врагами, Асан кайгы и Бухар жырау.

Образ “Зарзаман” сродни учениям в мировой культуре о преобладании оптимизма или пессимизма во временном направлении. Данная проблема глубоко проанализирована методом художественной гиперболизации и философского предположения в знаменитом “Кандиде” Ф. Вольтера. Если представители просветительского направления европейской культуры декларировали человеческое могущество, опирающееся на науку и знания, представители сформировавшегося позднее романтизма определяя его границы, высказывают сомнения в спиралевидном ходе времени.

Мы не утверждаем здесь, что поэты эпохи “Зарзаман” являются одной из ветвей данного Романтизма. Типологию, характерную для европейской культуры, применять в других регионах нужно с критической позиции. Возникает вопрос, какое представление о времени соответствует традиционной казахской культуре, оптимистическое или пессимистическое. Культурологи довольно часто высказывают мнение о том, что если для Запада более характерны активность, целеустремленность, рациональное предположение, то Восток является областью пассивности, печали и мистики. Конечно, у данного мнения есть небезосновательные стороны. Особенно в области музыки (сравните римские марши, европейскую карнавальную культуру с напевами кобыза, персидскими рубаи, ритмами индийских религиозных текстов). Однако, в целом это мнение является неподтверждаемой обобщенной теорией.

Восток сам по себе многоструктурен и мозаичен. Представления исламского, индуистского, конфуцианского направлений в этом регионе об оптимизме и пессимизме различны. Например, по зороастризму, человек должен сознательно стремиться лишь к одному – победить зло, для этого он должен жить соответственно этой благородной цели.

Принцип “Истина – самое лучшее благо” – великий принцип.

Для того, чтобы изображать будущее как время победы начала Справедливости – Ахура-Мазды, необходимо благоприятствование природной и исторической рамок. Однако, время, в котором жили поэты “Зарзаман”, было другим. Их жалоба не являлась ни эхом закоснелого феодализма, ни стремлением повернуть общество назад, ни ненавистью к европейцам. Это – раздумья попавшей в тупик и не знающей как выбраться из него, скованной по рукам традиционной культуры о судьбе и будущем народа, начинавшем попадать в зависимость.

Поэты Зарзаман хорошо понимали тесную связь судьбы народа с целостностью этнокультурного пространства, и то, что поэты Зарзаман правильно поняли и справедливо оценили временной тупик, является исторически важным делом. Ревностное хранение основных ценностей традиционной культуры соответствовало требованиям того времени. Оценка, данная ими своей эпохе, пройдя испытание временем, не потеряла своей актуальности и в последующем тупике.

Однако, поэты “Зарзаман” не смогли указать направление течения, ведущего от начинающего сужаться и высыхать русла духовной культуры к безбрежному океану мировой цивилизации. Это не возрождение привычной прежде марксистской критики. Важное правило философии времени доказывает необратимость его хода. Время не является бесконечной длиной вне ритмов вселенной и жизни, то есть, оно не вид сущности, отчужденной от человека. Правильнее представлять его как символическое выражение каравана времени, кочевья культур. Караваном может управлять человек, следовательно, человек не является существом, только зависимым от времени. Он – субъект (обладатель) историко-культурного процесса (течения времени).

Поворот каравана, попавшего в бедствие, к пройденным переходам, поиск идеалов и ценностей в прошлом является разновидностью

антиутопии. Настало время, когда традиционная культура не может защитить себя, ставя заслон начинающим проникать в Казахстан техническим достижениям и некоторым ценностям западной цивилизации. Надо отвечать данному требованию времени точно и соответственно. В древности обитатели евразийского и афроазиатского равнин стали кочевниками, изменив свой культурно-хозяйственный тип сообразно суровому испытанию природы – засухе. В Новом Времени потомки кочевников пережили еще более суровые испытания. На этот раз это было не природное испытание, а требование истории и эпохи. Давление эпохи было более яростным, чем слепые силы природы. Вопрос был поставлен ребром: либо изменив свой культурно-хозяйственный тип, прочно занять место в мире, либо повторить судьбу американских индейцев. Казахская культура сумела выйти из этого исторического испытания не без горьких потерь, но с честью.

При сравнительном анализе отдельных культур все исследователи сталкиваются с рядом проблем. В частности сравнительный анализ, именно традиционных культур усложняется их многослойностью, многоуровневостью. Только тщательный детальный анализ позволяет разобраться в синкретическом характере традиционных культур, так сам многовековой процесс формирования традиционных культур придает традиционным культурам самобытный, но в тоже синкретизированный облик.

Вся культура – материал для сравнения, и любое сравнение образует факт культуры [86, с.15]. А также «что внешнее тождественное не всегда является таковым на глубине, по скрытой своей сути, которая часто только важна или даже единственно важна для человека. Так же и различное по внешности нередко вводит в заблуждение, обнаруживая в особых условиях исходное свое тождество. Поэтому мир, рассмотренный с точки зрения этой проблемы и высвеченный ею, одновременно предстает и

более дифференцированным и структурированным. Но и более цельным и единым: все различающееся отсылает обратным образом к идее тождества, а тождественное имеет своим неперменным фоном различное» [86, с. 9].

В некоторых изданиях ученые, старающиеся найти следы зороастризма в казахской культуре, пытаются доказать, что ритуал выливания масла в огонь есть следствие влияния персидской религии. Однако корни этого ритуала намного глубже, он тоже относится к одному из видов обожествления предков - родоначальников. Невеста, выливая масло в огонь, произносила: «От-ана, Май-ана, благослови!» и совершала троекратный поклон в честь аруахов. В древних текстах Май-аной называли богиню плодородия и материнства Умай. В Орхоно-Енисейских письменах Умай изображается в образе попечительницы всего живого, поддерживаемого небесным Тенгри и Жер-Су (Земля и Вода), покровительницы продолжения рода [76, с.343].

Вместе с тем отметим, что, говоря о традиционной культуре казахского народа нередко делается акцент на ее номадический, кочевой характер. Но, тем не менее «в архетипе сегодняшней материальной культуры казахского народа существуют два хозяйственно-культурных типа. Кочевой хозяйственно - культурный тип вплоть до XX века являлся ведущим способом хозяйствования. Он, сформировавшись на территории Казахстана в IX-VIII веках до н.э. (культуры «Бегазы Дандыбаев» и «Карасук») развиваясь в XII-VI синхронно с оазисно-земледельческо-городским хозяйственно-культурным типом начиная с XIII испытал кризис. Потомки кочевников в синкретическом виде сохранили в себе начала обоих этих типов.

Свидетельством этому являются процветавшие в средние века вплоть до XV-XVII вв. такие города как: Яссы (Туркестан), Отрар, Сауран, Сыганак, Сайрам, святилище Домбаула, Алашахана, Джучихана в

Центральном Казахстане, архитектурные памятники в Южном Казахстане и Мангыстау.

Еще один факт, на который стоит обратить внимание, что в одном культурном ареале, который только географические факторы могут сосуществовать различные хозяйственно-культурные типы (ХКТ). Например, «евразийские номады (ХКТ) состоят из тюрков, монголов и других (этнокультур)» [76, с.324]. По своему значению ХКТ близко к понятию хронотопа в культурологии. Однако, если хронотоп берется в основном из художественной литературы и обозначает пространственную и временную сущность духовной культуры, то хозяйственно - культурный тип обозначает проявление материальной культуры.

На сегодняшний день, в условиях глобализации и универсализации ценностей особую актуальность приобретает проблема самоидентификации культур и модернизационного потенциала традиционных культур. Традиция (от лат. Tradition – передача, предание), в широком смысле это элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определённых обществах, социальных группах в течение длительного времени. Это могут быть определённые общественные установки, материальные, так и духовные ценности, нормы поведения, обычаи и обряды и т.д.

Определённые традиции существуют во всех социальных системах и являются их неотъемлемой частью. Длительность существования традиций определяется их развитием последующими поколениями, в их адаптации с новыми историческими условиями. Традиции развиваются, транслируются, трансформируются, однако их суть, основная идея, заложенная в них, как определённый код остается неизменной. Традиционное и современное, консервативное и либеральное всегда развиваются параллельно.

Традиция – один из древнейших механизмов регуляции человеческой деятельности, точнее сказать, самый древний, поскольку ещё на заре исторического существования людей встречаешь его в виде ориентации общественного субъекта на табуальные запреты, которые, постепенно ритуализируясь, со временем трансформируются в систему обычаев.

Характерным признаком такого типа ориентации, названного нами классическим, выступает то обстоятельство, что опыт коллективной деятельности кодируется при этом обществом в предметно - образных, наглядных воплощениях традиции (магический ритуал, миф, предание, бытовой или религиозный обряд и т.п.) и воспроизводится индивидами (или социальными группами), без какого бы то ни было критического его осознания [87, с. 124 -125].

Особенность традиции состоит в том, что как связь поколений она осуществляется не только в пространстве, но и во времени. Традиция важна для поддержания единства и непрерывности передачи опыта общественно-исторической практики людей. Традиции устанавливают стандарты поведения и социальной регуляции.

Заметим, что при практическом использовании традиционной системы ценностей в сильно изменённых условиях неизменные формализмы перестают действовать. Существует определенная граница совмещения формы и содержания, в случае использования в неправильном контексте определённой традиции перетолкование содержания грозит разрушением неизменной формы существования последней.

Только стабилизирующая функция традиции препятствует дальнейшему изменению каких бы то ни было моментов традиционной системы установок. Кризис традиционной системы установлений иногда получает свое выражение и в «формализации, своеобразной бюрократизации» традиционных схем их носителями. Традиция в этом

случае становится самоцелью и теряет свою причастность к реальным проблемам практического прогресса.

Непредубеждённость против чужого, умение найти партнёра в самом широком смысле ведут к перманентному расширению связей. При заимствовании чужого не должно быть односторонности, новое – не за счёт своего. Это предопределило художественный путь, ритм искусства: не отсечение, преодоление, а воспроизводство прошлого на новом витке. Не контрастное, симметричное расположение предметов или цветов, а их созвучие» [88, с. 30].

Как пишет А.Н. Нысанбаев, «традиционная культура, которая содержит в себе высокий духовно-нравственный потенциал, не остаётся вне времени... Надо понимать, что традиционная культура – это не что-то застывшее, она имеет потенциал адаптации и трансформации во времени» [89, с. 101]. Обязанность человека быть преданным работником, лояльным к компании, выражается не только, как проявление корпоративного духа, но и как осознание ответственности и чувства долга. В связи с этим заметно стремление избегать навлечения позора на себя, свою семью или любую группу людей, к которой он принадлежит.

А.Г. Косиченко пишет, что «современный человек, ссылаясь на внешние обстоятельства, человек отказывался, отказывается и будет отказываться в будущем от ценностей традиционных культур, то под предлогом их развития в иное содержание, то в силу их отсталости, то в связи с новыми условиями жизни – условия рынка». И далее верно подмечает, что: «человек современности как-то очень легко приспосабливается к таким условиям существования, которые ранее посчитал бы нечеловеческими, человек делает акцент на преходяще- исторических условиях существования в ущерб вневременному в себе, абсолютному, вечному. Вечность растворяется в настоящем, при этом человек утрачивает способность соотноситься с вечностью, становится

человеком «здесь и сейчас», но не в высоком смысле служения этому «здесь и сейчас», а в смысле потребления налично данного и приспособления к нему» [90, с. 169-170].

В последнее время часто стали подниматься вопросы о пересмотре ценностей современной и традиционных культур, нахождения золотой середины, позволяющей человеку жить, в сегодняшних реалиях в гармонии с собой и миром. Сегодня назревает проблема пересмотра образа жизни, с учётом технологического прогресса, и развитием информационных технологий.

Народы вырабатывают традиционные ценности в процессе своего способа жизнедеятельности. В них откладываются наиболее значимые для народа формы его отношения к окружающему миру. Они и стали традиционными потому, что вынесли испытание временем и доказали свою жизнеспособность.

На сегодняшний день существуют противоречивые тенденции, с одной стороны усиливается процесс гомогенности культур, с присущей ей ростом универсальных феноменов, с другой стороны тенденции «локализации».

Английский социолог Р. Робертсон использовал этот термин, для обозначения процесса включения защитных свойств локальных культур.

Трансляция является важным фактором сохранения традиций в культурно-историческом времени, которое постоянно меняется с переходом из одной формации в другую. Здесь важна коммуникативная связующая, выраженная в передаче людьми знаний из поколения в поколение. Традиции проходят испытание временем, но традиция, как часть культуры человечества имеет способность возрождаться. То, что сегодня является обыденным, завтра может стать неотъемлемой частью жизни.

В этом плане, можно заметить, что в традициях разных народов больше сходств, чем различий. Поэтому, если приглядеться повнимательнее, суть

всех традиций сводится к одной цели – построению модели жизнедеятельности человека в гармонии с окружающим миром – природой, человеческим социумом.

В традиционном обществе многие вещи принимаются без встречных вопросов «почему надо делать так, а не по другому». На позднейших этапах трансляции традиций человек на данные вопросы зачастую отвечает: «потому, что так делали всегда». В традициях выработан многовековой опыт человечества, раз так заведено, значит по другому бытие должно. В этом присутствует элемент подсознательного начала, своеобразной геносоциогаммы, возможно, этим объясняется устойчивость традиций во времени.

Все этносы едины и связаны глубинной человеческой сущностью и вырастающими из неё всеобщими, хотя и этнически специфическими универсалиями культуры. Поэтому множество локальных историй составляют единую (всемирную, глобальную) историю земного человечества.

Хайдеггер отмечает, что, лишь возвращаясь к себе, к самотождественности, можно что-то воспринять в мировой культуре и истории. Трагедия «безместного» человека имеет своим следствием экологическую катастрофу, культурные конфликты, разрушение культуры в целом, поскольку такой человек ничто в этом мире, в этой культуре не признаёт своим. Он вырван из традиции, поэтому относится к окружающему как к чужому. Философ возлагает надежду на возвращение человечества к целостно постигаемому миру. Путь к «культурному миру» он видит в отказе от монополии на истину, что выражается в историчности самой истины. Но, по мысли Хайдеггера, одного понимания другой культуры, другого недостаточно, в каких-то моментах нужно быть творцом, творить оригинал, тем самым определять место, возобновлять

традицию, перечитывая, мучительно создавать заново и сохранять своей заботой, бережно обращаться с наследием» [91, с.50].

Надо понимать, что культура - это многоуровневое измерение. Наличие уровня культуры у человека предполагает знание не только своей культуры, но и уважение ценностей других культур, а также наличие основ правовой культуры. Во многом непонимание традиций одной культуры другой происходит, из-за незнания глубинного смысла, высокой духовности, заложенных в различных культурах.

Надо отметить, Казахстан, имея свои специфические особенности на сегодняшний день, также вырабатывает собственную модель развития. В Казахстане сегодня успешно ведутся программы по сохранению достояния отечественной культуры. Это сохранение культурных памятников, по программе ЮНЕСКО. А также исследования, выпуск изданий по государственной программе «Культурное наследие».

Казахстан представляется своеобразным мостом цивилизаций, соединяющим традиции Запада и Востока. В Республике проживают более 100 этносов, существуют множество вероисповеданий. Казахстан сегодня поднимает многие инициативы, не только регионального, но и мирового масштаба. Стало традицией проведение в г. Астане съезда лидеров мировых и традиционных религий. В сегодняшних условиях глобализации толерантность должна стать неперенным качеством цивилизованного общества.

Рассматривая вопрос трансляции традиции в культурно-историческом времени, отметим следующее: важность рассмотрения вопроса трансляции традиции в культурно-историческом времени связана с необходимостью пересмотра ценностей современной и традиционных культур, в условиях глобализации, с учётом технологического прогресса и развитием информационных технологий. Сохранение традиции важно не только для сохранения стандартов поведения и социальной регуляции, но и для

поддержания единства и непрерывности передачи опыта общественно - исторической практики людей.

Глобальной проблемой в мире стала необходимость в перестраивании традиционного стиля жизни в соответствии с требованиями и изменениями нового информационного общества. В сохранение традиций важным является не только соблюдение внешних форм, а скорее понимание глубинных основ, сути традиций. Именно это обеспечивает правильное развитие традиционных культур. В процессе трансляции традиций важным является сохранение информации о сути, целях данной традиции. Так как в погоне за внешними, формальными атрибутами зачастую забываются глубинные смыслы, вложенные в данную традицию. В условиях меняющейся жизни невозможно сохранение традиций в их первоначальном, полном виде.

Знание содержания традиции позволяет использовать её, в интерпретированной форме, не искажая при этом её исконной сути. Кризис традиционной системы установлений иногда получает своё выражение в «формализации, своеобразной бюрократизации» традиционных схем их носителями. Традиция в этом случае становится самоцелью и теряет свою причастность к реальным проблемам практического прогресса.

Жизнь наедине с природой, космосом, посреди бескрайних степных просторов, удалённость от большого света невольно породила осознание бренности человеческого бытия на фоне бесконечной Вселенной. При этом величественность природы рождала не ощущение беспомощности и ничтожности перед ней, а чувство благоговения и пиетета перед ее гармонией и соразмерностью. К. Нурланова пишет по этому поводу следующее: «Грандиозная картина Мироздания, встающая перед зримым и духовным взором человека во всей своей бесконечности, не подавляла его благодаря опыту духовно-практического общения с ним, которое

включает в себя общение как взаимность... Все жизненное самочувствие кочевников глубоко связано с осознанием гармонической взаимосвязи мира человека и природы. Это ощущение целостной взаимосвязи охватывало всю жизнь человека, начиная с момента его рождения, пронизывало все уровни обыденного бытия, включая сферы эмоционально-интеллектуальной и духовно-практической жизни. Драгоценность этого опыта общения заключается в том, что в течение всей своей жизни человек опирается на всю полноту этого душевно-духовного опыта «практического» общения со Вселенной, а именно на жизненно-практический, духовно-интеллектуальный, эмоционально-ценностный смысл его. Человек и мир признавались изначально и безраздельно взаимосвязанными». [91, с.41]

Именно благодаря «способности видения Дуние-Мира в его повсеместной бесконечности и необозримости и органичному ощущению-чувствованию себя в гармонии и неотъединенности с ним»преодолевалось ощущение трагичности жизни в свете истины о неизбежной и неотвратимой конечности человеческого бытия. Близость к природе и одновременно ощущение независимости от внешнего мира, своеобразной внутренней свободы было характерно для степняков.

Ощущение одиночества, «заброшенности» индивида в кочевой культуре было порождено самой природой, условиями жизни, это одиночество перед бесконечностью, бескрайностью мира, но, тем не менее, это не философия отчуждения. Чтобы противостоять природе, выжить в окружающей среде, необходима взаимная поддержка людей, умение держаться вместе одним родом, племенем, аулом. Именно поэтому у кочевников ощущение затерянности в природе компенсировалось крепкими родственными связями, семьей, коллективностью, обычаями гостеприимства, идущими из глубины веков и передающимися из поколения в поколение.

«Практическая» философия отношения к человеку была развита на уровне истинной красоты. Само гостеприимство помимо прямой задачи приветить, угостить, обогреть содержит многоуровневые этические смыслы традиционного этатизма. Во-первых, само волеизъявление быть гостем именно у данного хозяина вызывает у него чувство собственного достоинства и довольства собой, т.е. активизирует самые глубокие слои положительных эмоций. Во-вторых, человек в статусе гостя дает возможность хозяину выразить полноту таких своих качеств, которые приближают к тайне человеческого бытия, а именно раскрытость к другому человеку, устремленность к его лику и душе. В-третьих, следует отметить глубокий этический фон: чрезвычайным вниманием бывает окружен гость, встреча с которым в будущем маловероятна. В этом случае хозяин своей искренней раскрытостью, порывистой, радостной душевностью старается создать такую атмосферу теплоты, которая потом тихо сияет в душе каждого из них в долгие годы невстречи... Традиционное гостеприимство казахов зиждется на глубокой культуре сопереживания» [91, с.41-42]

Экзистенциальный мотив тотального одиночества человека перед лицом смерти возникает и в философском по содержанию романе Ч.Айтматова «И дольше века длится день». Героя произведения, Казангапа, одинокого старика, смерть настигает в тот момент, когда он, всеми покинутый, лежал в пустой глинобитной мазанке. «Трудный путь в небытие» усугубляется горьким одиночеством, заброшенностью старика. «Какой человек был! А умер – некому, оказалось, глаза закрыть... Так и помер человек», - горько сетуя на судьбу, говорит о нем соседка [92, с.292]. Если Елен Санбаева уходит из жизни с осознанием того, что оставил после себя достойных преемников, то Казангапу Айтматова повезло меньше. Родные его дети оказываются неблагодарными людьми, тяготящимися необходимостью достойно проводить покойника в

последний путь, не постыдившимися устроить скандал на похоронах собственного отца,

Подобно Елену, Казангап своей смертью как бы замыкает цепь времен, завершает миф. Решение Едигея – похоронить мудрого старца на легендарном кладбище Ана-Бейит, миф о котором был некогда рассказан ему покойником, – весьма символично, так же, как и история с беломраморным надгробным камнем, завещанном Елену Шакпаком.

«Похороны достойно прожившего человека не обуза, не помеха, а великое, пусть и горестное событие и тому должны быть свои подобающие почести. ... он, Буранный Едигей, завтра с утра возглавит верхом на Каранаре, убранном попоной с кистями, путь на Ана-Бейит, провожая Казангапа к его последнему и вечному местопребыванию... И всю дорогу Едигей будет думать о нем, пересекая великие и пустынные сарозеки. И с мыслями о нем предаст его земле на родовом кладбище, как и был у них о том уговор... Далеко ли, близко ли путь держать, но никто не разубедит его в том, что нужно выполнить волю Казангапа, даже родной сын покойного...» [92, с. 311] Едигей подчеркивает значимость похорон для степняков. Смерть велика и свята своей непостижимостью и непонятностью. Недаром герой романа поражается тому легкомысленному отношению к смерти со стороны молодых, особенно сына покойного, Сабитжана, который готов родного отца «прикопать как-нибудь и побыстрее уехать», рассматривающего похороны собственного отца, как обузу, от которой надо поскорее отвязаться. «Если смерть для них ничто, то, выходит, и жизнь цены не имеет. В чем же смысл, для чего и как они живут там?» И спор Едигея еще с одним представителем такой молодежи Шаймерденом призван обосновать то почтительно-боязливое отношение к смерти, присущее старшему поколению, умудренному опытом и прожитыми годами.

« Среди нас человек умер, нельзя, не положено оставлять покойника

одного в пустом доме.

– А откуда ему знать, того самого, один он или не один?

– Зато мы знаем... По умершим молятся люди испокон веков. Человек ведь умер, а не скотина» [92, с. 299].

Мысли об экзистенциальном одиночестве человека перед лицом смерти приводят Едигея к фантастическим предположениям. Странное поведение лисицы, случайно встретившейся на его пути и пристально и скорбно смотревшей на него, наводит его на размышления о возможном переселении душ. Образ лисицы призван выразить мысль автора о глубокой взаимосвязи всего живого, благодаря которой возможно преодоление чувства онтологического одиночества человека в мире.

Спасением от неистребимого чувства полной заброшенности и покинутости человека в мире может быть лишь нерасторжимая близость и родство людей. Недаром Едигей, размышляя об этом, делает вывод, что жить в сарозеках, да еще быть при этом скандалистом или неуживчивым, немислимо. Для героев романа, живущих на маленьком, богом забытом, железнодорожном разъезде Буранный, расположенном в беспредельных сарозеках, это особенно актуально. Только сильные духом, равномошные, равновеликие духом этой великой пустыне люди могли выдержать в ней. «Чтобы жить на сарозекских разъездах, надо дух иметь, а иначе сгинешь. Степь огромна, а человек невелик. Степь безучастна, ей все равно, худо ли, хорошо ли тебе, принимай ее такую, какая она есть, а человеку не все равно, что и как на свете, и терзается он, томится, кажется, что где-то в другом месте, среди других людей ему бы повезло, а тут он по ошибке судьбы... И оттого утрачивает он себя перед лицом великой неумолимой степи, разряжается духом... Так и человек на сарозекских разъездах: не пристанет к делу, не укоренится в степи, не приживется – трудно устоять будет. Иные, глядя из вагонов мимоходом, за голову хватаются – господи, как тут люди могут жить?! Кругом только степь да верблюды! А вот так и

живут, у кого насколько терпения хватает... На Боранлы-Буранном только двое укоренились тут на всю жизнь – Казангап и он, Буранный Едигей. А сколько перебивало других между тем! О себе трудно судить, жил не сдавался, а Казангап отработал здесь сорок четыре года не потому, что дурнее других был. На десяток иных не променял бы Едигей одного Казангапа...» [92, с. 295].

Экзистенциальное одиночество человека на фоне безбрежной, необъятной степи может быть преодолено не только силой духа, но и умением укорениться в этих просторах, почувствовать себя частичкой природы, слиться с ней воедино, что в конечном итоге было характерно для кочевников, для кочевнической традиции в целом. «Казахская геронтологическая концепция основана на осознании укорененности во Вселенной, поэтому оно выражается в благоговейном приятии человека, закрепленном как в традиционном институте мудрецов, так и в культуре гостеприимства. Глубокий стержень традиционной казахской геронтологии составляет потребность, необходимость человека человеку для бесконечного становления и развития своей человечности» [91, с.42-43]

Проблемы экзистенциального толка поднимаются и в «фантастических» главах романа об обнаружении жизни на вымышленной планете Лесная Грудь, когда паритет-космонавты, узнавшие об этом, не могут скрыть своих восторгов. «Неужели мы уже не одни на свете, не единственные в своем роде в невообразимо пустынной бесконечности мира, неужели опыт человека на Земле не единственное обретение духа во Вселенной?» [92, с. 329-330]. Здесь уже встает проблема заброшенности и одиночества человека не только на Земле, но шире во Вселенной (философия космизма).

Заброшенность, одиночество человека, забытость его богом ощущает Едигей в эпизоде, когда был вынужден не по своей воле расстаться с любимой женщиной. «Нет бога! Даже он ни хрена не смыслит

в жизни! Нет бога, нет его! – сказал он себе отрешенно в том горьком одиночестве среди ночных пустынных сарозеков».

Проблемы экзистенциального толка всплывают и в повести О.Бокеева «Человек-олень». Попытку обрести абсолютную свободу, сопряженную с предельным одиночеством, совершает герой произведения Актан. Вместе с немой матерью он живет в горной тайге, охраняя дома родного аула, добровольно покинутые людьми, переехавшими в центральную усадьбу совхоза.

Жизнь в одиночестве на лоне первозданной природы, вдали от людских хлопот и дрызг, позволяет ему сохранить нравственную чистоту, благородство сердца, способность испытывать какую-то языческую радость от общения с природой. «Главным и ничем не заменимым для него останется высь небесная над Алтаем, чувство полета и холодная горная вода из речки, которая вполне утолит его жажду» [93, с. 189]. Герой возвышается до роли бога, бесстрастно и холодно наблюдающим сверху за своими созданиями, «двуногими смертными». Если Шакпак Санбаева строит свой храм в чреве земли, не отрывая камень от почвы, то зодчий Кекильбаева рвется к небу. Дерзкий порыв юного зодчего достучаться до небес, разгадать их тайну, взобраться все выше и выше, узреть край горизонта сопоставим с богоборческим библейским мотивом мифа о Вавилонской башне.

Вдохновляемый страстной мечтой о поразившей его пылкое воображение прекрасной ханше, мастер продолжает создание своего храма любви. Стремясь «оживить каменную несуразную громаду, вырвать ее из безмолвия, придать легкость, изящество, блеск», зодчий мучается в творческих поисках подходящей формы вершины минарета и приходит к выводу, что «минарет следует завершить в форме купола, голубого, как небо, чтобы не оттенять завершающую грань, а придать линиям мягкость, незаметно сливающуюся с небесной ширью» [94, с.107]. Архетип круга, основополагающий для культуры Степи, находит выражение в

сферической форме купола, словно повторяющей чашу небосклона. Юный мастер воспринимает свое творение как «неодолимый порыв, неумную тягу самой земли, многотерпеливой и многострадальной, к безмятежно раскинувшемуся над ней загадочному небу» [94, с.80]. Здесь мерцающе возникает мифологический мотив изначального нерасторжимого единства Неба и Земли, Урана и Геи, Геба и Нут, Тенгри и Жер-Ана, их последующего разделения и извечного стремления друг к другу. Творение зодчего, голубой минарет, незаметно сливающийся с небосводом, словно призван отразить извечную гармонию неба и земли.

Культура представляет собой, как считает Ю. Лотман, с одной стороны определенное количество текстов, а с другой - унаследованных символов, пришедших из глубины веков [95, с. 70]. Что касается этнокультурных архетипов казахского народа, к ним относится наследие «кочевой культуры тюркских народов и племен, охвативших сложившееся в средние века евразийское культурное пространство. В пору расцвета номадических тюркских империй – в так называемое героическое время – сформировались архетипы сегодняшней казахской культуры» [96, с. 287]. Архетипы кочевой культуры наиболее полно сохранились в памяти народа еще и потому, что, как отмечает Мурат Ауэзов, «казахский народ – один из немногих, сохранивших до начала XX века кочевой уклад жизни. В языке, психологии, художественном творчестве народа память об этом многовековом специфическом ритме существования свежа до сих пор» [97, с.13]. Устойчивость бессознательных структур, особенно в традиционных обществах, каковым выступает и казахское общество, отмечали многие исследователи.

К числу основополагающих, всеобъемлющих архетипических образов, с древнейших времен функционировавших в кочевом сознании и нашедших отражение в литературе, относятся образы и символы, такие как круг (круг кочевья), Мудрый Старец (аксакал), сакральные животные

– волк, конь, кулан, верблюд, мифологизированное пространство – горы, степь, пустыня..

Исходя из юнговской классификации архетипов и символов, следует особо отметить символ круга, так ярко и зримо характеризующий кочевую ментальность.

«Слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение. Они имеют более широкий «бессознательный» аспект, который всякий раз точно не определен или объяснить его нельзя» К.Г.Юнг писал о том, что «символы четверичности и круга – это образы, которые издавна употребляло человечество для выражения целостности, полноты и совершенства» [98, с.161].

Об архетипе круга, характерном для всей казахской культуры, писал и Г.Гачев. «Думая над казахским умом, Логосом, его закругляемостью, склонность сводить концы с концами чувствую. Символическим для этого мне представляется рисунок оленя или быка в наскальных фресках в урочище Тамгалы: там рога не оставлены торчать в небо, обрываясь вопросом, но воздымаются радугой над туловищем и плавно опускаются на круп, образуя тем самым замкнутое полушарие (как отрог круга кочевья) [99, с. 259].

Архетип круга в кочевой культуре в приложении к пространству, рассматривается исследовательницей Э.Шакеновой в работе «Художественное освоение времени» [100, с. 83]. «Степь кочевник представлял в форме круга, охватывающего ее как целое, как реальность самого бытия с человеком в центре. Мир как безмерность в форме круга, как символ гармонии лежит в основе эпических представлений:

Где круг кончался земной,

Где в небо путь уходил...

Архетип круга глубоко проанализирован известным казахским

литературоведом Муратом Ауэзовым в его монографии «Времен связующая нить». «Круг утвердился в миропонимании кочевника как единственно верный символ его собственной жизни и окружающего бытия... Кочевника окружает ровная круглая степь, небо над головой круглая чаша. Юрта, круглая в горизонтальном сечении от самого основания и до отверстия в центре сводов, отражает то же самое представление кочевника о мире, которое нашло воплощение в куполообразных постройках среднеазиатских зодчих» [97, с.235].

Здесь уместно вспомнить еще об одном архетипе круга – куполе колыбели, определяющем начало жизненного пути кочевника и куполе мазаров – мавзолеев, символизирующем завершение, замкнутость жизненного круга.

Интересные замечания о символике круглого жилья – юрты высказываются исследователями Ж. Каракузовой и М. Хасановым в книге «Космос казахской культуры». Сферичная форма юрты объясняется повторением окружающего ландшафта – степи, так же, как треугольные вигвамы индейцев повторяют острую геометрию скал, гор (кавказские сакли), ледников (чумы и яранги северных народностей). «Видимый горизонт степи был видимым символом всего единого видимого и невидимого и диктовал особенности мышления, мировосприятия и мировоззрения. Круг Солнца на небе и полукруг небосвода над степью стали основой мировоззренческого восприятия Космоса и жизни. Солнце и полукруг – Луна – становились символом основ жизни [101, с.17]. Символика круга в культуре номадов неразрывно связана с динамикой кочевья. «Не скрепленный с землей какими-либо твердыми связями, кочевник ощущает свою свободу по отношению к пространству. Движение его может направляться в любую сторону и может быть не только линейным, но и круговым, движением по кривой. Символику круга можно обнаружить, по мнению исследователя, и в тактике боя («тулгама»-

«закручивать»), и в форме оружия (айбалта), и в семантике магического слова «айналайын» («да кружусь вокруг тебя»), первоначально связанного со знахарской практикой баксы-шамана, как бы вбирающего в себя мучения и страдания больного [97, с.237].

Философская мысль о бесконечном круговороте вещей, диалектическом переходе из одного качества в другое, понимание цикличности времен были не новы для кочевников, восходя к древнейшим мифологическим представлениям.

«Кочевым народам, их общественному сознанию присущи временные представления, связанные с определенной стадией социального развития. Время здесь – не векторное время, текущее из прошлого в будущее, но цикличное, вращающееся по кругу. В сознании человека кочевого общества время было подчинено циклическому восприятию жизненных явлений. Круговое время лежало в основе мировоззренческих представлений кочевника. Время воспринималось как вращение по кругу, вращение годовых сезонов и повторение человеческих индивидов в цепи поколений» [102, с.169]. Круговое, циклическое время по своей сути выступает как время мифологическое, время вечности в отличие от хронологического, линейного, исторического времени.

Многие исследователи нередко отмечали культ предков, присущий кочевой культуре. «Все наиболее действенные идеалы всегда суть более или менее откровенные варианты архетипа, в чем легко можно убедиться по тому, как охотно люди аллегоризируют такие идеалы,- скажем, отечеством образе матери. Этот архетип есть так называемая «мистическая причастность» первобытного человека к почве, на которой он обитает «в которой содержатся духи лишь его предков» [103, с.284] . Юнг проводит исследование глубинных истоков архетипа родной земли, который восходит к доисторическим временам, когда первобытный человек испытывал чувство мистической привязанности к своей земле.

Применительно к тюркской литературе можно сказать, что культ предков (аруах), столь широко распространенный, наложился на данный архетип и именно потому с таким трепетом и волнением описывается родная степь, Отан-ана, Кен-Дала в произведениях казахских писателей.

Что касается мифологизированного пространства, следует признать, что особое место в сознании кочевника занимали горы.

В монографии «Времен связующая нить» Мурат Ауэзов дает глубокий анализ образа гор в казахской литературе и связанного с ним эстетического идеала кочевника-казаха в целом.

По мнению исследователя, горы привлекали поэтический взор кочевника на фоне однообразно- ровной степи, став символом красоты, могущества и силы. «Ребенку, совершившему добрый поступок, в знак благодарности желают: «Таудай бол!» – «Будь, как гора!». Герои казахских эпических поэм в процессе своего становления в качестве неперемного условия должен был « семь хребтов перевалить». И наконец об особом месте гор в миропредставлении кочевника говорит тот факт, что большая часть легенд, повествующих о происхождении тюрков, прародиной их называют те или иные горы, чаще всего Алтайские... [104, с.19]

Авторы надписей в честь вождей «небесных тюрков», повествуя потомкам о трагических узлах в истории каганата, никогда не забывают о горе Бодын-инли («Дух-покровитель страны).

О существовании культа коня среди кочевников пишет и известный казахстанский философ-востоковед М.С.Орынбеков в «Предфилософии протоказахов»: «конь сыграл решающую роль в массовом переселении народов, что и послужило основой для его обожествления, переход от матриархата к патриархату оказался связанным именно с пастушеством и кочевничеством, благодаря кочевничеству начались массовые вторжения индоевропейцев в конце третьего тысячелетия до н.э. в Европу, в начале

второго – в Иран и Индию, в его конце – в Китай... Лошадь все более приобретает самостоятельное сакральное значение. От своей солярной и хтонической, триумфальной и погребальной сущности она переходит к божественной сути, обожествлению, что, впрочем, сопровождается, по законам диалектики и бесовской ее сущью» [105, с.28-31].

Конь считался у казахов сакральным, священным животным. Конь – символ интеллекта, символ высшего мира, потому он должен был сопровождать уход человека в мир предков. Не случайно в жертву аруахам казахи приносили не барана, а белую кобылу. Многие археологи свидетельствуют, что в курганах на территории Казахстана часто вместе с покойным хоронили отрубленные головы лошадей либо шкуры. На годовые поминки казахи обязательно закалывали лошадь, что было символом того, что покойник достигал своих предков к этому времени.

«Конь никогда не был лишь средством передвижения, отношения между ним и человеком одухотворены, опозитизированы и обоюдно притягательны. Именно по этой причине у казахов существует обычай посадки на деревянного коня (ашамайга отырғызу)... Значение коня в предстоящей взрослой жизни столь велико, что казахи не оставляют «пустот» в сознании растущего ребенка; через этот обряд ему передают такую информацию о коне, которая затем по мере взросления дает ощущения, что знал коней с момента рождения, а не только с того момента, когда смог, подтянувшись за гриву, взобраться на него. Обряд торжествен, подчеркнута раскрывается-распеваётся мотив «взросления» малыша настолько, что можно посадить на коня, и одновременно этот «переход» - посадение на ашамай – сопровождается и песнопениями о легендарных тулпарах, живущих в казахских эпосах. Этот обряд выражает и нетерпение невестры ребенка с конем, поэтому и сотворен этот обряд, приближающий реальную встречу малыша через идеально-реальное торжество – праздник; таким образом, обряд сокращает время невестры с

конем» [91, с. 19].

С. Ш. Аязбекова приводит различные интерпретации одного мифа о Коркуте, поскольку в них приводятся различные примеры сотворения Космической гармонии взамен Первобытного Небытия. Объединяет же их одно. «Небытие у казахов гармонизируется и превращается в Космос только музыкой. Причем музыка дарована Коркуту Всевышним Тенгри. Анализируя космогонические мифы многих народов мира, С.Ш. Аязбекова показывает, что только в традиционных представлениях казахов Мироздание создается и формируется посредством музыки [106, с. 106-143].

Как древнейшее божество рассматривает Коркута Олжас Сулейменов, возводя его к древнеегипетскому богу солнца Гору. Возможность такой родословной тюркских мифоэпосов стала реальной благодаря лингвистико-этимологическим изысканиям автора, считавшего, что в именах мифологических персонажей закодированы значительные объемы исторической и доисторической информации. Внимание Сулейменова притягивает древнеегипетский миф о Hr-hwt «Горе обоих горизонтов» (Закатном солнце), сюжет которого поразительно напоминает казахскую легенду о Коркуте. Солярное божество Hr-hwt («Гор обоих горизонтов») каждый вечер спускается в подземный мир, где течет черная река, в которой обитает водяной змей. Старец Hr-hwt борется с ним и погибает. Это дает основания для следующей достаточно смелой трактовки образа Коркута. «Коркут и Гер-оглы возникли в одно историческое время (2-1 тыс. до н.э.) в Средиземноморье и являются ипостасями одного явления – они герои цикла солярных мифов, рожденных в Древнем Египте о Старом солнце, погибающем от водяного змея...Имена героев объединяет общий корень Ног, который некогда значил «Солнце», затем «Око» и в самом конце развития солярного знака, названием которого и было это звуко сочетание, оно стало словом со

значением «могила». Это перекликается с семантикой тюркского имени Коркут: «кор» - «могила», «кут» - «жди» [107, с.2].

С. Каскабасов предлагает рассматривать легенду о Коркуте как шаманистическую. «Посещение героем мифа четырех частей света с центром на Сырдарье, нахождение героем спасения на реке Сырдарья и проживание героя в течение долгого времени на воде являются отголосками архаических мифологических представлений людей родового общества о четырехугольной горизонтальной модели космоса (по-казахски – дуниенін торт бурышы); космической модели в виде большой реки (по-казахски – су аягы Курдым), о космическом центре Вселенной ио культурном герое». Путешествие Коркута по четырем частям света Каскабасов считает отголоском древнего мифа о странствовании шамана или неопита в иной (потусторонний) мир или по Вселенной за душой тотема, предка или же злого духа. То, что Коркут все же умирает на реке Сырдарья, является, по мнению исследователя, отголоском древнего представления о воде, как о царстве мертвых.

Действительно, образ музыканта, шире – творца, восходящего к образу легендарного Коркута, возникает в творчестве многих тюркских (казахских) писателей. Достаточно вспомнить «Кюйши» Джансугурова, старого табунщика Досмагамбета, мастерски владеющего кобызом из ранее рассматривавшейся повести Д.Досжанова.

Древнее предание о том, что кобыз, созданный Коркутом, обладал чудесной силой и продолжал звучать и после смерти творца, как и кифара древнегреческого певца Орфея, ибо музыка не подвластна смерти, получает своеобразное продолжение в романе Алимжанова, где описывается памятник кобызу на могиле Коркута. «Подобно створкам гигантских раковин, четыре кобыза обращены лицом на четыре стороны света. Они, как локаторы, ловят малейшее дуновение ветерка. Невидимые струны воздуха, вливаясь в узкую щель, связывающую воедино все четыре

кобыза, рождают волшебные звуки, слышимые на несколько верст вокруг» [108, с. 112].

В конце XX в. в поэтическом романе М. Шаханова «Космоформула карающей памяти», поднимающем острейшие духовно-нравственные проблемы, вновь возникает образ великого мудреца. Поэт противопоставляет «животворное начало» вечной музыки Коркута, перед которой бессильна даже смерть, современной какофонии рок-н-ролла, «психотропному влиянию агрессивно возбуждающего звука» и приводит мудрую притчу о том, как два враждовавших между собой тюркских племени помирил старец-кюйши, сыгравший им «проникновенную и знакомую с колыбели» музыку великого Коркута, «своим дарованием объединявшего людей» [109, с.37].

М Элиаде утверждал, что все так называемые вечные образы продолжают нести мифологические традиции, которые их топические формы раскрывают в мифологическом поведении. «Копирование этих архетипов выдает определенную неудовлетворенность своей собственной личной историей, смутную попытку ... снова очутиться в том или ином Великом времени». [81, с.31] Именно это обстоятельство является одной из причин обращения столь разных художников слова к вечному архетипическому образу великого Коркыт-ата.

В степи издавна с трепетом и почтением относились к людям искусства, считая их избранниками духов, особенно к кобызши, людям, игравшим на кобызе, сакральном инструменте, как легендарный Коркыт-ата. О философско-глубокой смысловой наполненности, о символике кобыза пишут авторы книги «Космос казахской культуры»: «Казахский национальный инструмент «кыл-кобыз» (волосяной кобыз) выдалбливается из цельного куска дерева. Струна кобыза состоит из тридцати волосков, смычок напоминает дугу. Его могли изобрести только там, где много конского волоса: кочевые народы. Это сольный

инструмент, но инструмент-оркестр... Высший мир в кобызе представлен декой, на которой расположены две колки, регулирующие две струны. одна из них находится вверху, другая – внизу, срединный мир представлен выдолбленной частью кобыза, напоминающей две половинки мозга, две половинки яблока. И низший мир – нижняя часть инструмента, струны – два вида энергии, пронизывающих весь космос: солнечную и лунную. Гриф кобыза – и есть воды, хаос, ритмизирующийся смычком и создающий гармонию жизни, ее симфонию». [101, с. 46]

Казахские кюи, инструментальная музыка в целом предполагают, как и художественно-словесная культура, прежде всего развитую культуру слушания, здесь непременно... органичным подтекстом-подпочвой является сопереживание-сотворчество, присущее каждому слушателю. Очень содержателен кюй как в плане мирозерцания-мироотношения, так и в плане выражения этого отношения-чувствования каждым – и исполнителем и слушателем. Казахская традиционная космогония содержит огромный пласт древних мифов о рождении Вселенной. так она раскрывает, что первоначально Мир, Вселенная и были Музыкой (имеется в виду онтологический аспект, а не музыка как форма искусства)... Такое осмысление гармонично связано с тенгрианством, где одним из семи сущностных воплощений мира является кюй (как состояние мира)... Традиционная казахская музыка вмещает в себя «начала» и «концы» Мира, не случайно кюй мог вернуть человека к жизни в прямом смысле, поэтому не случайно один из принципов Конфуция заключается в следующем: если хочешь узнать и понять душу народа, тот попытайся понять его музыку. Казахская традиционная музыка синкретично содержит в себе три уровня: мирозерцание, мир как настроение (коніл) и душевно-духовный мир кюйши и слушателя». [91, с. 37-38]

Другим архетипическим образом, значимым для кочевой культуры является образ волка. О значении образа волка в тюркской

мифологии написано немало. В большинстве научных трудов признается наличие темы волков в древнетюркской мифологии (Н.Я.Бичурин, С.М.Ахинжан, Л.Н.Гумилев и др.). Монография Липец Р.С., суммирующая практически все сведения о существовании и значении данного тотема, носит символическое название «Лицо волка благословенно», которое восходит к «Книге моего деда Коркута». В этом замечательном памятнике средневекового огузского эпоса один из главных героев Салор-Казан, встречая волка, обращается к нему следующим образом: «Лицо волка благословенно, я расспрошу волка», - сказал он...Казан говорит: «С наступлением темного вечера для тебя восходит солнце; в снег и дождь ты стоишь, как герой; черных благородных коней ты заставляешь ржать, увидя красных верблюдов, ты заставляешь их реветь; увидя белых баранов, ты бьешь их, ударяя хвостом... твой голос наводит ужас на сильных собак; выходящих пастухов ты ночью заставляешь бежать. Знаешь ли ты весть о моей орде? Скажи мне, да будет моя черная голова жертвой, волк мой, ради тебя» {110, с. 368}.

В противовес английскому тюркологу Дж.Клосону на основе материалов китайских источников утверждавшему, что тема волков среди тюрков появилась лишь в эпоху Чингисхана, когда аристократы степи, ведущие свою родословную от Чингисхана, стали воспринимать волка как тотем, связывая его с именем Борте-чино, жены завоевателя, А.Маргулан в книге «Мир казаха» («Волчий тотем. Петроглифы. Тотем рода шапырашты») доказывает, что тема волков в тюркской культуре прослеживается еще до эпохи саков. «Особую значимость имеют петроглифы, где перед нами предстают конные воины с копьями, на конце которых развеваются знамена с изображениями волчьего тотема. Начало зарождения этой традиции восходит к гуннскому времени. Петроглифы с подобным сюжетом встречаются в горах Алтая, Тарбагатай, Семиречья, в горах Джунгарского Алатау (Тамгалы), Кулжабасы, Анракай (Тамгалы),

Хантау и Курдая. Волк – один из сильнейших тотемов тюрко-монголов, олицетворяющий могущество и власть, охраняющий землю и пастбища. Легенды о значении волка, как защитника и покровителя людей в период бедствий, широко распространены среди тюркских племен, начиная со времени саков, гуннов, усуней. Древний человек делает волка своим тотемом, ибо в его представлении волк – наиболее сильное, агрессивное и опасное существо, у которого следует искать покровительства и которого желательно видеть своим предком. С точки зрения своих физических качеств, именно волк становится искомым объектом родового фетиша. Ориентация на волка представляет особое значение на степных просторах Казахстана. Культ волка впервые отмечается у скифов-саков. Сакские племена, населявшие низовье Сырдарьи и Приаралье, в честь волчьего тотема ежегодно устраивали конно-спортивные празднества, участники которых были в волчьих масках и волчьих шкурах. Традиции эти сохранялись у тюрко-монгольских племен до наших дней. У казахов, туркмен, кыргызов эти игры существуют под названием «кок-бор» (серый волк). Один из вариантов конного спорта «серый волк» у казахов носит название «кыз-бори» - «девушка-волк» - модификация древнесакской традиции игр в волчьих масках и волчьих шкурах. Древние предания гуннов, усуней и тюрков нашли отражение в китайских источниках времен правления династий Чжоу, Хань, Вэй и Тань. В одной китайской летописи отмечено, что тюрки происходят из рода хуннов (легенда об Ашине). Ашина – человек с великими способностями – был признан государем, который «над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьей головой – в ознаменование своего происхождения. Тюркский каган носил роскошный головной убор и знамена с золотой волчьей головой. Знамена с золотой волчьей головой были также у тюргешей и карлуков (VI-VIII вв). Уникальна гранитная стела, найденная в Монголии с изображением волчицы и фигурки мальчика под ее брюхом.

По сюжету памятник относится к раннетюркскому времени (V-VI вв). Изображения волка как сильнейшего тотема часто встречаются в древних произведениях искусства гуннов, огузов и кыпчаков, они отражены в барельефах в виде золотых, бронзовых и деревянных украшений. Необходимо отметить, что знамена с тотемом волка сохранились до наших дней в виде изображений наскальных гравюр и росписей на стенах древних сооружений. Распространенность изображений волка – свидетельство могущества и почитания среди древних племен тотема волка. Почитание волка дошло вплоть до наших дней у казахов племени шапырашты Старшего жуза, традиционно сохранивших некоторые обычаи древних гуннов» [111, с.7-12]

М.Орынбеков в монографии «Предфилософия казахов» пишет: «Волк, как и все песьеголовые, тоже получил широкое обожествление. Люди племен, ведущих свое происхождение от волка, верили в его сакральную сущность, одевались в его шкуры, подражали его боевым манерам, перенимали манеры и способы охоты на зверей и живность, носили в качестве амулетов его клыки или когти, и вели себя бесстрашным образом – из чего следует наличие тысячелетних магико-симпатических связей между воинами и животными, с которыми они себя отождествляли. [105, с.31] По мнению исследователя, распространение культа волка «исторически было связано с приручением животного в степях Евразии, когда одомашнивание полярного волка было первым делом кочевого скотоводства». [105, с.58-59].

Торма Йожев, литературовед из Венгрии, в своей статье «Серый Лютый и тема волков в тюркских мифах», вышедшей в сборнике статей, посвященных 100-летию со дня рождения великого М.Ауэзова, анализирует корни культа волка в тюркской культуре. Опираясь в основном на башкирские источники, исследователь приводит примеры из народных башкирских сказок, где волк выступает в качестве

положительного персонажа; в народной медицине также сохранились пережитки почитания волка, когда при болях использовали селезенку или шерсть зверя ; пишет о том, что люди давали своим детям имена, содержащие в своем корне название волка, питая надежду, что тем самым можно передать своим отпрыскам силу, смелость, храбрость тотема.[112, с. 32]

Значение мифа о волчице – прародительнице тюркского народа для носителей данной культуры трудно переоценить. «Дело в том, что сущность мифа составляют не не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем история». Это имеет особенное отношение к национальной психологии, ибо мифы, рассказанные об истории народа, приобретают необыкновенную живучесть для представителей данного этноса». Как заметил Л.Гумилев в «Древних тюрках», «знание родословных и специальное изучение их было издавна характерно для центральноазиатских народов».[112, с.73]

В тюркской литературе XX в. к образу волка обращались многие. Нам бы хотелось остановиться на повести М.Ауэзова «Серый Лютый». В данном достаточно реалистическом произведении, тем не менее, можно обнаружить следы мифологизации образа волка. Коксерек, волчонок, возвращенный людьми как некогда маленький мальчик из тюркского племени, спасенный от врагов волчицей, впоследствии ставшей вместе с ним прародительницей тюрков. Курмаш, мальчик, столь сильно привязавшийся к гордому и дерзкому волчонку, будто чувствует с ним глубинное, от веков идущее чувство родства и близости. Ради дружбы с Коксерekom он предает даже любимую бабушку, единственную, кто, не одобрила его странную дружбу, словно предвидя материнским сердцем трагический финал. Ауэзов будто воскрешает древний языческий миф, и в то же время по-новому трактует его. Коксерек, словно единоутробный брат, возвращенный вместе с Курмашем, убивает в конце концов своего

бывшего хозяина и друга, мальчика, увидевшего, почувствовавшего в нем своего брата, побратима. Миф не состоялся. Сама словесная структура, словесно-образный строй повести сильно напоминает сказ, миф, легенду. Величаво торжественно течение повести. Повторяемость союза «и», образующая ритм и характеризующая стилистику повести заставляет вспомнить произведения устного народного творчества.

«И назвал Курмаш своего любимца Коксерек. И только Курмаш заметил, как по волчьим следам, почти касаясь мордой земли, бесшумно понесся Коксерек. И мальчик задрожал...» [113, с.42-43) Серый Лютый словно владеет даром понимания человеческого языка, вот почему он уходит из аула, когда слышит угрозу отца Курмаша содрать с него шкуру. Подобно тому мальчику, спасенному волчицей и ставшему впоследствии первопредком тюркского народа, Курмаш тоскует по брату-волку. И Коксерек также будто чувствует в мальчике сородича. «И что-то непонятное томило и пугало волка в мальчишечьем крике». Словно напоминало о родстве, но он не прислушался. Удивительно описание психологии зверя, его внешнего облика. Коксерек обладает необычайными размерами, скоростью, хитростью, молчаливой терпеливостью, прозорливостью. В эпизоде схватки волка с Аккаской приводится легенда о сырттанах, сверхсуществах (сверхволках, сверхсобаках), лучших представителях своей породы.

Айтматовская волчья пара поразительно напоминает изображенных М.Ауэзовым волков, родителей Серого Лютого. Но у киргизского писателя это оборачивается своего рода трансформацией истории волков. У него присутствует иной подход, попытка взглянуть на историю волчьей семейной пары глазами не людей, как у Ауэзова, а самих зверей. Соответственно реалистическо-жесткое изображение Ауэзовым волков как всего лишь хищников, враждебных роду человеческому, подменяется у Айтматова некой условностью, символичностью, романтизацией

образов волков. При этом присутствие символики, стихии мифа в повести Ауэзова вовсе не исключается.

Акбара и Ташчайнар безусловно мифологизированы. Акбара выступает и как реальное существо и как архетипический образ-символ, и как мифический персонаж, и как символ природы, и как символ материнства. История жизни волчьей пары, их безуспешная троекратная попытка продолжить свой род, выполнить свое земное предназначение; вновь и вновь наталкивается на преграды, созданные Человеком, не дающим им воплотить это в жизнь. И в конце концов волчица Акбара делает последнюю попытку. Как та самая мифическая прамактерь – волчица, она пытается обрести своего волчонка в человеческом детеныше и погибает от руки Человека. Миф приходит в столкновение с реальностью. Человек – зло. Зло, воплощенное в двуногих зверях, вновь и вновь вторгается в мир природы, в мир Акбары и Ташчайнара. Если в генеалогическом мифе тюрков речь идет о единстве Природы и Человека, Волчицы и человеческого детеныша, то в конце II тысячелетия конфронтация Человека и Природы достигает неизмеримых пределов, невиданных, невообразимых масштабов. Человек, венец творения, противопоставляет себя всему остальному живому на Земле.

Опоэтизированный образ волчицы, способной мечтать, видеть сны, любить, чувствовать глубоко и ярко противопоставляется в какой-то степени ее гонителям – всем этим обер-кандаловым и иже с ними, в которых нет ничего человеческого и которые тем не менее выступают в сознании Акбары воплощением, персонификацией Человека. В по-своему упорядоченный соразмерный космос природы, в мир антилоп и волков вторгается хаос в лице людей на вертолетах и грузовиках и начинается моюнкумское светопреставление, влекущее за собой «сплошную черную реку ужаса». Человек нарушает своеобразную идиллию мира природы, изначальный ход вещей, врываясь в этот звериный эдем. «И в этом

апокалипсическом безмолвии волчице Акбаре явилось лицо человека. Явилось так близко и так страшно, с такой четкостью, что она ужаснулась и чуть не попала под колеса» [92, с.27].

Художественный мифологизм М. Ауэзова и Ч. Айтматова проявляется в реконструкции древних мифологических сюжетов, интерпретированных с позиций современности, в своеобразном стремлении найти образец потерянной гармонии.

К архетипам Великой Степи, помимо волка, можно отнести и верблюда. О символике животных, об этимологической связи животных со стихиями пишут Ж.Каракузова и М.Хасанов в книге «Космос казахской культуры». Согласно воззрениям казахов: Коза – из дьявола; Баран – из огня; Верблюд – из земли; Конь – из ветра; Корова – из воды. Верблюд в данном случае символизирует землю, предначало, создан из Ничего, а оно и является первоосновой... Верблюд – символ единого и неделимого космоса, потому его именем нельзя назвать год: он не может войти в игольное ушко земных годов. В нем есть все, что есть в мире животных, все животные выходят из него. В одной из казахских сказок говорится: «Разве не похожи уши верблюда на мыши, губы – на заячьи, подошвы – на коровьи, грудь – на барсову, шея – на змеиную, шерсть на коленях – на лошадиную гриву, хребет – на бараний, бока – на мартышкины, хохолок на макушке – на куриный, ляжки – на собачьи, хвост – на свиной!». Все двенадцать животных вошли в верблюда, он – символ объединяющего начала, четвертого принципа жизни» [101, с. 36-37].

3. ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ЭТНОКУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВО ВРЕМЕНИ

Мусульманский Ренессанс и культура тюркских народов

Формой восточного Ренессанса, процветавшего свыше 500 лет и охватившего множество стран, является эпоха развития исламской культуры. Сейчас трудно прослыть культурным человеком, не освоив духовное наследие таких ее представителей, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сина, Фирдоуси, Ж. Баласагун, Кожя Ахмет Яссауи, Омар Хайям и др. Здесь вполне закономерно возникновение вопроса о том, какое же отношение имеет к мусульманству это великое явление? Вопрос не безоснователен.

Арабы начали завоевывать Центральную Азию, начиная с 712 года. В результате этого появилась возможность для формирования единой культуры, объединяющей всю афро-евразийскую степную зону. С этой

стороны исламская религия способствовала смешению и интеграции культур в этих странах и формированию новой модели культуры. Во многих странах, завоеванных арабами (особенно в Иране, Индии, Египте, Сирии), не исчезал прежний эллинский дух.

И на территории Казахстана, с древности имеющей тесные связи с Средней Азией, распространилось влияние ислама. Государственные объединения тюркских племен, существовавшие на территории нашей страны, не сразу приняли исламскую религию. Первым в государстве Караханидов принял мусульманство каган Сатук, а его сын Муса в 955 году объявил ислам официальной религией Караханидского государства. В X веке перешла в мусульманство и значительная часть огузов и кипчаков. Вообще, принятие ислама дало возможность племенам, жившим на территории Казахстана, приобщиться к передовым культурам того времени.

Противостояние двух направлений в духовной жизни мусульманства и на земле Казахстана наложило следы на развитие культуры, которое началось с этого времени. Первое направление связано с перипатетикой Востока, восходящая к таким греческим философам, как Платон и Аристотель. Его основоположником являлся второй после Аристотеля наставник мировой культуры и науки, уроженец древнего города Отрар – Абунасыр Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан аль-Фараби ат-Турки. Духовное наследие аль-Фараби изучено достаточно полно и казахстанскими учеными и учеными других стран. Что до аль-Фараби, то нет такой области науки и искусства, где бы он не проводил свои исследования. По подсчетам Б. Гафурова, он написал более 200 трактатов. Хотя аль-Фараби сочинял свои трактаты на арабском языке, считавшемся средством духовной и научной мысли того времени, он всегда обращался к своим истокам, складывавшейся веками культуре своей родины. Величие аль-Фараби заключается в том, что он сумел вплести в культурный

настрой своей родины мотивы иранской, индийской и античной культур.

Суждения аль-Фараби о культуре связаны в основном со следующими четырьмя ветвями арабской культуры: 1. Хакикат (доказательство истинности одного Аллаха). 2. Шариат (мусульманские религиозные законы). 3. Тарихат (жизнеописание святых, служивших Аллаху). 4. Маарифат (философско-нравственные идеи).

Арабы, завоевавшие Иран, страну с тысячелетней историей цивилизаций, понимали значимость глубокого овладения персидской литературой, составляющей значительную часть этой культуры, как Адаб. Сочинения, относящиеся к адабу, пленяют читателя простотой, доступностью и остротой ума. Учение о совершенном человеке аль-Фараби рассматривает с характерной для него гуманистической позиции и первостепенным качеством такого человека называет интеллект. Встречающееся в его сочинениях определение человека как “хайуани ахли” (разумное существо) созвучно с *Homo sapiens* последующего европейского Просвещения. Есть глубокий смысл в том, что в трудах аль-Фараби наряду с существом разумным встречается определение человека как “хайуани мадани” (существо культурное).

На такой личностный уровень сначала должен подняться руководитель государства. Благодаря своей наблюдательности он становится мыслителем, философом, мудрецом, обладателем интеллекта; а человек, наделенный даром воображения, становится пророком, провидцем и выступает понимающим явления жизни, сведущим в них знатоком, все это – свойства его сущности, познающей божественное. Проблемы воспитания человека культурного аль-Фараби разносторонне проанализировал в своих трактатах “О взглядах жителей добродетельного города”, “Указание пути к счастью”, “О значении разума”, “Жемчужины мудрости”, “О достижении счастья” и других. Часто применяемым им понятием является “город”. Город у аль-Фараби не просто место

обитания, пристанище, а применяется для обозначения государства, культурных сообществ людей. Как было сказано раньше, понятие культура в нашем языке (мадениет) одного корня с арабским “маданият”, мадина, то есть город. Жители добродетельного города, по мнению великого учителя, отличаются своей воспитанностью, справедливостью, образованностью, любовью к искусству.

В целом, аль-Фараби – титан культуры Востока, в истории мировой цивилизации он занял свое почетное место. Его духовное наследие стало неиссякаемым источником для его великих последователей Ибн-Сины, Бируни, Жусупа Баласагуна и других. Когда речь идет о восточном Ренессансе, нельзя не упомянуть об еще одном из его истоков, суфизме. В творчестве великих мыслителей, живших на земле Казахстана Жусупа Баласагуна, Сулеймена Бакыргани и особенно, Кожа Ахмета Яссауи, преобладают суфийские мотивы. Было бы односторонне утверждать после этого, что идею Ренессанса поддержали только арабские последователи Платона и Аристотеля.

Суфийское направление в мире ислама с самого начала зародилось как оппозиционное официальной религии движение. Суфии – непритязательные в выборе одежды аскеты, все мысли которых занимают вопросы духовности. Одна из причин распространения суфизма в том, что в арабских халифатах, ранее терпимых в отношении вольномыслия, начиная с X века начали усиливаться фанатики, они подвергали гонениям представителей различных сект, под предлогом того, что это противно Корану. В частности, были объявлены чуждыми слову Аллаха наследия древних культур иранцев, тюрков и индийцев. В результате этих гонений множество суфиев (называли себя дервишами) из Ирана и Аравии начинают стекаться в Туркестан. В Центральной Азии появилось 300-400 тысяч дервишей. Суфии объявили, что всевышнего нужно понимать не разумом, а сердцем. Видным представителем этого направления, ставший,

впоследствии одним из мусульманских святых, являлся Кожа Ахмет Яссауи. Самое значительное его достижение в том, что он сумел искусно связать богатейшую тюркскую культуру с мусульманской цивилизацией.

Главное сочинение, написанное Кожа Ахметом Яссауи, – “Диуани хикмет” (Книга мудрости). Подвиг жизни Кожа Ахмета Яссауи связан с тем, что по достижении 63-летнего возраста он, раздав все свое имущество нуждающимся и заточив себя в подземную яму, сказал, – “я достиг возраста пророка, жить дальше и видеть солнечный свет для меня грех”. Восхищенный его праведностью эмир Тимур повелел построить великолепный мавзолей Кожа Ахмета Яссауи. Приведем мысль Ибрая Алтынсарина о Яссауи: “Великих среди мудрецов Муштафидов четыре: имам Агзам, имам Малик, имам Шафиг, имам Ахмед Ханбал Яссауи. Эти четверо изучив подробно значение Шариата, объяснили его народу” [114, с. 22].

Если перипатетики Востока писали трактаты, ставя выше ученость, суфийское направление пропагандировало свои идеи поэтическим способом культуры. Известно, что такие поэты, как Омар Хайям, Саади, Хафиз, Низами, Руми, имена которых знает весь мир, декларируя гуманистические идеи суфизма, написали чудесные поэмы. При тоталитарной системе предпринимались попытки приклеить Яссауи, общему представителю всех тюркских народов, занимающему среди них подобающее ему место, ярлык поэта-мистика. В действительности, было бы ошибкой сказать, что суфизм являлся чистым мистическим направлением.

К основоположникам философского направления суфизма относятся аль-Газали и Ибн-Араби. Согласно их учению, быть культурным, означало принятие за образец всесторонне развитого, полнокровного человека. Еще одна гуманистическая идея суфизма – единство человека и космоса. Космос, где живут совершенные, развитые люди, считается возможно

лучшей частью вселенной. Этот чудесный космос достигает своих пределов через человека. Потому, что человек – слепок космоса. Так, идея древних греков о гармонии между микромиром и макромиром нашла свое отражение и в арабо-персидско-тюркском Ренессансе.

Основная сила,двигающая суфиями-шаирами, стремящимися уничтожить различие между Богом и человеком, – любовь. В “Диуани хикмет” Кожа Ахмет характеризует Человека и Любовь как опору жизни. Как и аль-Фараби, он находит свой искомый “Город доброты” в “Гулстане”, где правят любовь и дружба, где правитель разумен, законы справедливы, жители счастливы. Путь достижения Гулстана он видит в декларировании человечности и добродетельных качеств народа, в избавлении негативного.

Эй, тленный человек,
 Пусть не кончатся твои молитвы,
 Бренный мир пусть не проходит впустую.
 И не охладевает тепло людских сердец,
 Кто встанет на правильный путь,
 Тот достигнет своей мечты, друзья мои.
 В иллюзиях провел я свою жизнь,
 Похоть моя меня извела вконец,
 Птица моей души парит в вышине в небе.
 Раб, желающий увидеть лик, никогда не угомонится,
 День и ночь без усталости будет молиться,
 И плоть такого раба не усохнет в могиле,
 Всевышний Создатель светом своим озарит.

(Хикметы, стр. 75)

Одним из проявлений Ренессанса на территории Казахстана является “Кутадгу билик” Жусупа Баласагуна. В этой поэме, написанной девять

веков назад (1069-1070), ярко проявляются основные признаки тюркской культуры, подытоживаются идеалы о счастливом существовании. Данный труд Жусупа Баласагуна Хас-Хаджиба можно рассматривать действительно как энциклопедию средневековой тюркской культуры.

Жусуп Баласагун жил в пору зрелости восточного Ренессанса, и опирался на духовные источники перипатетиков Востока, к тому же учился и по поэзии суфиев. Поэтому, было бы неверно относить его категорично к одному определенному культурному направлению. Он относится к великим фигурам, зачинателям новых традиций. Историко-культурное направление его получает силы из многих источников.

“Кутадгу билик” – философско-назидательное сочинение, которое состоит из 6520 бейтов. Название поэмы следует из главного принципа Жусупа Баласагуна, который гласит, что опорой жизни является “кут”, то есть нравственное, светлое существование. Корни творчества Жусупа Баласагуна нужно искать не только в идеях Ренессанса, но в первую очередь в культурном наследии тюркских народов. “Кутадгу билик” не является копией с арабо-персидской литературы, как утверждают некоторые. В поэме много описаний традиций, обычаев, верований племен, живших в X-XI веках на территории Семиречья.

Имена персонажей “Кутадгу билик” тоже связаны с прежними представлениями тенгрианской религии. Главный герой Кунтуды – символ справедливого правителя. Данный образ идет с рунических письмен “Культегин” (“Слово о тюркском каганате”) и является главным образом идеальной личности в тюркской культуре, о какой мечтали аль-Фараби и Кожа Ахмет Яссауи. Характер следующего персонажа раскрывается в образе Айтолды (полнолуние), везира справедливого правителя, воплощения высокого ума и нравственности, приносящему народу счастье и достаток, то есть “кут”. Солнце и Луна во все времена обожествлялись народами Центральной Азии. Сын везира – мудрый Угдильмиш –

проявление присущей данной культуре образованности и нравственности. В образе Угдильмиша разумность, порядок, спокойствие передано в философском ключе.

Четвертый образ – дервиш Одгурмиш. Здесь приводятся несколько глубокомысленных рассуждений. Диалог Угдильмиша (понимание) и Одгурмиша (огонь сердца) является миропознавательным поиском, в свое время всколыхнувшим всю эпоху культурного расцвета арабо-персидско-тюркского мира.

Гармония ума и чувств, нравственности и понимания, истины и любви волновала не только ученых Европы, но и мыслителей Востока. Сколько бы ни приглашали дервиша Одгурмиша в Жеруйык – ханский дворец, он не хочет лишаться своей свободы – священного мира. И когда Кунтуды в третий раз подряд приглашает его, тогда лишь суфий дервиш является во дворец хана только с целью беседы. Здесь скрыто большое культурное значение и сумевший угадать его Жусуп Баласагун сделал глубокомысленное предположение о будущем человеческой цивилизации. Сумевший правильно ответить на вопросы хана Одгурмиш, не соблазнившись мирскими наслаждениями, повесив на плечо старую суму, отправляется бродить по горам. Это не является мистицизмом или аскетизмом, напротив, это – победа духовного величия. Повседневная рутина подобна труду Сизифа, который напрасно катит камень в гору. Века тому назад наши предки знали, что путь достижения счастья не в накоплении богатства или в обмане других.

Поражаясь подвигу дервишей-суфиев, Жусуп Баласагун однако, останавливается на интеллектуальности, как основное средство достижения счастья:

Разум – светоч, рассеивающий мрак ночной,
знание – свет, тебя окружающий сиянием...

Если храбрец обладает разумом, будет он благороден,
Если храбрец обладает знанием, будет он благородно
поступать,
У кого разум – будет тот благороден,
У кого знание – тот будет благородно поступать.
Своим умом человек прослывет благородным,
Знанием своим человек делает добро для народа.
Много благих дел совершено с помощью высокого ума....

Жусуп Баласагун является одним из великих мыслителей, внесший огромный вклад в духовное развитие казахского народа и других родственных ему тюркских народов. Его наследие – бесценное сокровище.

Еще одно свидетельство того, что территория тюркских племен не была просто далекой окраиной восточного Ренессанса – сочинение “Диуани лугат ат-тюрк” (Сборник тюркских слов) Махмуда Кашгари (XI век). Этот словарь нужно рассматривать как не только словарное пособие, но и как вклад средневековой тюркской культуры в передовую цивилизацию. Для культуры, завоевавшей мусульманский мир, появилась необходимость проявить себя всему миру. Махмуд Кашгари осуществляет это в своем сочинении. Основная тема, исследуемая Махмудом Кашгари – культура тюркских племен. В исследовательских целях он объехал все территории, населенные тюркскими племенами. “Я в течение многих лет обошел города, зимовья и летовки тюрков, туркменов, огузов, шигилев, ягма, киргизов, собирал выражения, учил и выяснял различные значения слов. Я делал так не потому, что не знал языка, напротив, для того, чтобы выявить небольшие различия, существующие в этих языках. А сам я из самых знающих язык этих племен людей, самых великих мастеров, провидцев, крепких в военном деле бойцов. Я так старательно занимался этим, что наречия племен тюрков, туркменов, огузов, шигилев, ягма и

киргизов полностью отпечатались в моей памяти. Все их привел в порядок на единой основе” (Спор лета и зимы. Алматы, 1985, 9 стр.).

В сборнике содержатся сведения не только о культурной жизни государства Караханидов, вместе с тем замечательно описаны идущие с древности мифы и легенды в тюркской культуре, особенности традиций и обычаев, обожествление тюрками Небесного Тенгри и Солнца, природные явления. Махмуд Кашгари – один из первых ученых, исследовавший народный эпос в письменной культуре тюрков.

Культура казахов в составе России

В течение многих лет считалась “единственно верной истиной” нижеследующая обобщенная схема:

1) Не присоединившись к России, Казахстан перестал бы существовать как народ в результате джунгарского нашествия (однако, в середине XVIII века государство Абылай хана окончательно разбило джунгаров).

2) Через Россию казахский народ познакомился с передовой культурой Европы (это слишком похоже на “знакомство” с ней американских индейцев).

3) В результате присоединения к России в Казахстане пошатнулся феодализм, начали внедряться методы капиталистического производства (подобно “достижениям” имеющей богатейшее культурное наследие индийской культуры, которых она достигла, когда стала английской колонией).

4) Трудящиеся казахи вступили в революционную борьбу совместно с русскими рабочими и крестьянами.

Колониальная политика нигде и никогда не бывала благоприятной для культуры. Российская колонизация Казахстана проводилась не в целях внедрения городской и земледельческой культуры. Напротив, ее

целью было низведение, полное уничтожение всего, что там было. Для подтверждения этих слов приведем данные. Выходивший каждый месяц в 1866-1888 годах в Петербурге научно-политический журнал “Дьло” так написал в своем третьем номере за 1869 год: “Для России выгодно, чтобы казахи оставались в кочевом состоянии и зависимыми от нашего зерна и промышленных товаров. Они нужны в качестве производителей кожи и другого сырья. Поэтому их надо держать в полудиком состоянии”. Еще один такой же журнал “Отечественные записки” (выходил в 1829-1884 годах, тоже в Петербурге) решительно заключает: “Казахи удобны для Российского государства только в кочевом состоянии, превращать их в оседлых опасно для русских” (Отечественные записки. Санкт-Петербург, 1866г. N 5). Это были не просто слова, оно проявление тогдашней государственной политики.

Завоевавшая евразийскую степь православная культура постаралась накинуть узду на коренных жителей этой степи. Российская империя умело применяла различные миссионерские методы в целях воспитания подвластных ей народов в духе идеи преданности царю. Один из таких методов – замаскированная проповедь о культурно-исторической миссии России перед другими народами. Подобно тому, как англичане опутали богатую на историческое прошлое Индию, так и русские рассматривали Центральную Азию и Казахстан в качестве полигона для колонизации и ассимиляции. Даже до сегодняшнего дня в общественном сознании глубоко пустили корни распространенные миссионерами наставления, приводимые ниже. Одно из них утверждение о том, что казахи не являются чистыми мусульманами.

В целях отмены арабского алфавита миссионеры призывали ввести кириллицу. Это было основным оружием политики русификации и предусматривало, в конечном счете, обращение казахов в христианство. Ребенок после рождения знакомится с родным языком, но посредством

русского алфавита подвергается ассимиляции. В результате этого прежний восточный культурный ориентир сменился на западный.

Один из первых казахских ученых, внесших огромный вклад в культуру Казахстана – Чокан Чингисович Валиханов был питомцем русской военной школы. Однако считать его проводником политики русификации в казахской степи будет поспешным мнением. Чокан, чтивший как кумира своего прадеда Абылая, стремился поднять на более высокий уровень культуру своего народа. Основным средством для этого служила его просветительская деятельность.

Казахскому просветительству свойственны общие с европейским, как у англичан, немцев, французов, признаки. Самый главный – понимать науку и образование как силу, способную привести людей к счастью. Однако, у казахского просветительства достаточно и своих отличий. Это относится к восточному Ренессансу, независимому Казахскому ханству и судьбе народа, попавшего в зависимость от Российской империи.

Основным рычагом в просветительской культуре является человек. Чокан хотел раскрыть внешнему миру характер “человека степи”. С этой целью он исследовал мифы и легенды, традиции и обычаи, язык и религию казахского и киргизского народов. В написанных Чоканом “Древние предания Большой киргиз-кайсацкой орды”, “Следы шаманства у казахов”, “Записки о Кашгарии”, “О мусульманстве в степи” и других научных трудах дан энциклопедический анализ культуре казахского и других родственных тюркских народов.

Чокана недостаточно характеризовать только как казахского просветителя. Он в истинном смысле настоящая ренессансная личность. Прожив всего 30 лет, он оставил о себе память в Европе и Азии как талантливый историк, языковед, географ и просветитель.

Проблема, сразу бросающаяся в глаза, когда речь идет о Чокане, – культурологическая дихотомия: взаимоотношения Востока и Запада.

Конечно, как имперский офицер, получивший образование в царской России, он участвовал в экспедиции Черняева, рискуя головой, тайно проник в Кашгарию. Дружил с такими передовыми русскими мыслителями, как Ф.М. Достоевский, С.Р. Дуров, Н.Г. Чернышевский, опирался на передовую европейскую культуру. Мечтой всей жизни Чокана было поднять на высший уровень оригинальную культуру, историю, язык своего народа, соединить ее, как равного, с общемировой культурой. Некоторые исследователи считают его целью только распространение российской культуры в казахской степи. Еще во время учебы в Омске, Чокан понял, что существуют две разные России: одна – прогрессивно мыслящие, любящие человечество, другая – колонизаторская. Чокан всегда подозрительно относился к политике царской администрации в отношении Казахстана. Например, Чокан сначала принял М.Г. Черняева как “хорошего военачальника и справедливого человека”, и надеясь на его помощь в интересах своего народа, участвовал в его походе. Но, видя агрессивные действия русской армии, Чокан, оставив царскую службу, возвращается на родину. В одном из своих писем, написанных Ф.М. Достоевскому, Чокан признается, что хотел даже стать султаном, чтобы помочь соплеменникам. Однако действительность показала напрасность этих мечтаний. Образованный, но одинокий правитель не смог победить насилие и произвол, царящие в степи.

Еще одним вопросом, в обсуждении которого принимал участие Чокан, был вопрос о мусульманстве. Убедившись в том, что не удастся скоро обратить казахов в христианство, царская администрация, в целях укрепления выгодных для себя сторон ислама, в большом количестве отправила в степь татарских и бухарских мулл. Выступая против этой политики, Чокан требовал открыть русско-казахских школы. Однако, это не значит, что Чокан Валиханов был атеистом и боролся против ислама. Чокан сумел увидеть значение тенгрианской религии и шаманизма, с

древности широко распространенных среди казахов, отказался выступить против ислама; он писал: “мы не предлагаем преследовать ислам, подобные меры могут привести к противоположному результату. Но мы просим и требуем у правительства не оказывать поддержку какой бы то ни было религии, враждебной образованию, и не внедрять насильственно в степи теологических законов, основанных на насилии и запугивании”. (Избранное, с. 200), то есть, Чокан заметил культурно-объединяющие функции ислама. В процессе объединения национальных культур мировые религии выполняют интеграционную роль. В основе вклада, внесенного Чоканом в казахскую культуру, лежит не влияние, оказанное Западом или Востоком, а исконная культура его народа. Обратимся к самому Чокану: “Житель степной орды – казах, по своим моральным качествам, умственным способностям находится намного выше оседлых татарских или тюркских крестьян... Поэтичность этих степных кочевников, стремительность их фантазий следствие, может быть, беспечной кочевой жизни или потому, что живя под открытым небом в объятиях бескрайней тучной степи, обожествляют природу. Среди всех тюркских народов казахи наверняка занимают первое место по своему поэтическому таланту”.

Личность, внесшая огромный вклад в становление казахской культуры – Ибрай Алтынсарин. Ибрай принимал непосредственное участие в решении практических и дидактических проблем народного просвещения, написал первый педагогический учебник “Казахская хрестоматия” и учебные пособия для обучения казахских детей русскому языку. Вместе с тем, Ибрай известен как один из основоположников казахского литературного языка и исследователь народных традиций и устного творчества; написанные им труды о сватовстве и свадебных церемониях казахов, погребальных и поминальных обычаях получили высокую оценку. В 1874 году И.

Алтынсарин был принят членом Оренбургского отделения Русского географического общества. В своей службе и творчестве Ибрай предстает в образе истинного просветителя.

В своей просветительской деятельности Ибрай не принял миссионерскую политику империи. Призывая свой народ к образованию и культуре, он мечтал поставить его вровень с цивилизованными странами. Его известное стихотворение “Давайте, дети, учиться” доказывает, что он вовсе не являлся миссионером. Первая строчка, запрещенная при тоталитарной системе, была такой:

Помолившись Богу,
Давайте, дети, учиться!
И полученные знания
Закрепить внимательно.

В 1884 году Ибрай выпустил в Казани свою знаменитую книгу “Исламский Шариат”. В этом своем труде, написанным понятным для простого народа языком, он с большим мастерством соединил с казахской культурой основные положения ислама. Ибрай сумел развить относительно к своему времени идею гармонии между религией и образованием (аль-Фараби, Ибн-Сина и другие), сложившуюся в Ренессансе Востока. В этом труде говорится, что какую бы религию не исповедовали люди, они должны уважать друг друга, а к основным причинам бескультурья относятся невежество, лень и гордыня.

Одним из основоположников сегодняшней духовной культуры казахов является великий поэт-философ Абай Кунанбаев. В многовековом становлении казахской культуры крайне необходима была личность, которая изучая этот процесс критическим взглядом, синтезировала бы его через ум и сердце. Именно такой личностью был Абай. В своем творчестве Абай обрисовал положение казахского народа,

попавшего в определенный исторический тупик (зависимость), не ведающего как из него выбраться, сомневающегося в своем будущем. В такой запутанной ситуации великий поэт, отринув традиции печали и отчаяния, открыто признавая недостатки в народной жизни, сумел указать пути выхода из этого тупика.

Во многих работах об Абае высказываются самые противоречивые мнения о нем. Особенно часто при тоталитарной системе высказывались мнения, что Абай был пропагандистом русской культуры среди казахского народа, под влиянием ссыльных российских интеллигентов он отказался от традиционных кочевых культурных ценностей. Еще одно широко распространенное мнение связано с сочетанием Абая со степным феодализмом и приклеиванием ему ярлыков “религиозного философа”, “пантеиста”.

Всею надеждой народа, лишеного передовой культуры, которой он обладал в средние века, городов и собственной письменности, стал фольклор. Наиболее удобная для кочевой культуры форма – устное творчество, рациональный способ управления народом – суд бийев. Однако, начиная со второй половины XIX века Россия, превратив Казахстан в настоящую колонию, ввела в степи новый административный порядок. Под воздействием российской империи, пошатнулись основы кочевой культуры. Строились города, в заводах и фабриках увеличивалось количество рабочих казахов. Российская экспансия одной из своих основных целей считала вытеснение древней культуры Востока из казахской степи.

“Абай, – пишет Г. Есимов, – родился в обществе, потерявшем независимость и превратившемся в колонию, становление его как мыслителя соответствует тяжелой жизни казахского народа во второй половине XIX века. Это проходящее общественное противоречие не только сделало Абая поэтом, но и подняло его на высоту мыслителя

гуманиста” [115, с. 31-32]. Выросший на устном творчестве казахского народа, Абай заложил основы для перехода к новой национальной письменной культуре.

Очувтившийся между цивилизациями Запада (Россия) и Востока (Ислам), Казахстан был вынужден искать пути к будущему. Степная культура, оказавшись между двумя этими направлениями, стремилась сохранить свои особенности. Пропагандируя образование и технику русских, Абай призывает казахов быть подальше от христианской религии. Ислам – опора народной культуры, его духовный стержень.

Аллах сам является истиной, и слово его истинно,
Что истинно, то никогда не будет ложью.

Абай проповедовал ислам казахскому народу как средство для формирования новой цивилизации, высокой нравственности. В своем 28-ом слове он говорит так: “Всевышний говорит, что для каждого имеющего разум человека обязательна нравственность, для каждого нравственного человека обязательна молитва... Ладно, если мы не дадим волю разуму, то что останется от его слов, что для каждого разумного обязательна нравственность? Что останется от того, что он сказал: “Кто меня познает, познает разумом”? Если в нашей религии нет скрытой неправды, разве послушает разумный, если сказать ему, не думай? Если нет разума, то откуда может быть религия?” Из вышеприведенного не следует, что Абай был догматиком и ретроградом. Его идеал – ислам, поддерживающий культуру и интеллект. Правильнее будет характеризовать Абая как религиозного просветителя мыслителя. Аллах создатель, а средоточие мира, его основа – человек.

Хорошо знакомый с суфизмом Абай, как силу, соединяющую Аллаха и Человека, называет любовь:

Тело всю мощь свою

Тратит на овладение искусством
 Разум – источник сердца,
 Если любить во имя Всевышнего...
 Полюби и ты Аллаха больше жизни,
 Сотворившего человечество с любовью.

Одной из значительных проблем, которые Абай ставит в своем творчестве, является преобладание культур. Необходимо было прояснить взаимосвязь традиционной культуры и инноваций, связанных с постепенным переходом от кочевого уклада жизни к оседлости, распространением в казахской степи западной культуры. Высоко ценивший арабо-персидскую культуру Абай, призывал возродить это древнее культурное наследие. Один из источников, к которым призывал Абай, – классическая поэзия Востока и суфизм.

Фзули, Шамси, Сейхали,
 Навои, Саади, Фирдоуси,
 Ходжа Хафиз – все поэты,
 Молю о поддержке всех вас.

Когда речь заходит о культурном наследии прежнего времени, не нужно ограничивать его лишь рамками арабо-персидской культуры. Абай был хорошо знаком с творчеством выходцев из тюрков: аль-Фараби, Махмуд Кашгари, Жусуп Баласагуни, Кожя Ахмет Яссауи, Мухамед Хайдар Дулати и других. Он был пропагандистом этнической культуры.

Великий мыслитель и поэт сумел вместе с тем отчетливо видеть негативные стороны наследия древности. Он подвергает справедливой критике некоторых представителей религии, толкующих положения ислама для своей выгоды.

Так говорит Абай в своем 39-ом слове о традиционной культуре:

“Правда, что у наших предков образованность, ухоженность, вежливость, чистоплотность были более низкими, чем в наше время. Но оказывается, что у них было на два качества больше чем у наших современников. Теперь мы по одному отбрасываем плохие качества, унаследованные от них, но потеряли также и те два хороших. Если б мы в наше время, чем стараться усвоить чужие качества, лучше сохранили те два, мы стали бы в ряд с другими“. Здесь Абай под двумя качествами подразумевает честь народа, единство, отказ от междоусобиц.

Отличие Абая от поэтов “Зарзаман” в том, что он, вместо бессильного стенания и жалоб, показывает пронизательность, замечающую негативные стороны и недостатки казахской культуры и указывает пути их устранения. Для того, чтобы встать в ряд культурных стран, говорит Абай, казахский народ должен избавиться от следующих негативных качеств: “Есть три вещи, унижающие все человечество. Их нужно избегать. Знай, что это, во-первых, – невежество, потом – лень, третье – злодейство. Невежество есть отсутствие образованности и учености, без них ничего в мире невозможно познать. Необразованность является скотством. Лень – враг всем искусствам на свете. Нетребовательность, бессилие, бесстыдство, бедность – все это происходит от нее. Злодейство – враг человека, отделяя от Человечества, присоединяет его к хищным зверям”.

Называя поименно эти отрицательные качества, Абай показывает и недостатки, имеющиеся у собственного народа. Здесь он призывает вместо пустого суесловия, что, мол, “мы самый лучший народ”, перенять хорошие стороны жизни соседних народов: “Тогда я думал: о, мой бог, оказывается все народы, кроме нас плохи, самый хороший народ – это мы... Теперь смотрю, нет такой нивы, такого плода, которые бы не посадил сарт, нет места, где бы не бывали его купцы, нет ремесла, которым бы он не занимался. Они не воюют без толку между собой, город с городом, когда

не зависели от русских, казахам, саван для покойников, одежду для живых, доставлял он же. Гляжу на ногаю, выносит он и солдатчину, выносит и бедность, и смерть, уважает и мулл, и медресе, и соблюдение религии. Они же знают, как скопить достаток своим трудом, торжество и великолепие тоже у них. Ради подлой утробы частью батрачим у их богачей, частью привечаем... Про русских и говорить нечего, мы для них хуже их слуг и служанок”. Абай говорил так не для того, чтобы хулить казахский народ. Он искал пути выхода из этой исторической неопределенности. Абай советует казахской молодежи стремиться к свету знаний, взрослым хорошо пасти свой скот, степной аристократии не мутить народ, честно исполнять свой долг.

Еще один вклад Абая в казахскую культуру в том, что он по-своему решает взаимосвязь Ума и Сердца соответственно требованию времени. Этот вопрос всесторонне анализировался в восточной цивилизации еще в древности. Обозначенные у аль-Фараби и в философии суфизма эти два начала и впоследствии волновали многих мыслителей. По мнению Абая, от Севера надо принять Логос, Знание. В 25-ом слове он говорит, что необходимо овладеть русским языком, а через него цивилизацией Европы. Однако, из этого не следует, что Абай поддерживал политику Российской империи, он остро критиковал служителей колониальной политики:

Ликует от радости волостной,
 Что чиновник похлопал по спине.
 От того что начальник на него
 Надел чиновничий мундир.

Абай особое внимание уделяет этической теме культуры, в частности его занимают проблемы морали, альтернативой которой понимается стыд и совесть:

Добро, справедливость – основа сознания

Везде, где они, не пройди стороной [116, с. 292].

Хаким в 34-ом словах-назиданиях говорит: «Человек человеку друг». Абай высоко ценил идеалы казахской этики и неукоснительно держался ее основного принципа «Быть человеком». Его судьба сложилась иначе, чем предназначения метрополия. Он стремился к выходу из ограничений типичного человека, принявшего подданство другого государства. Абай стремился соединить ценности, принятые исламской религией и русского образования в соответствии требованиям времени и на этой основе призывает формированию человека. Абай ясно понимает не соответствие параметров обезличенной европейской системы образования для казахского общества, и принимает направление, основанное на принципе «быть человеком». Абай стремится органически соединить традиции кочевнических нравственных качеств с российским образованием и восточным учением «совершенного человека», пришедшего вместе с исламом. Поэтому призывает к единению Разума, Сердца и Воли. Мусульманство для казаха в условиях колонизации, предлагается как сила, способствующая сохранению своего собственного я. Человечество создано любовью, люби бога так же как душу сладко; люби человечество как родню свою – это единственно верный путь; если хорош, то живи хорошо согласно канонам ислама. Согласно Абаю, любовь к богу – есть любовь к человеку. Бог создал человека близкого к природе.

«Всевышний создавая человека, наделил его пятью органами чувств, зная об их необходимости человеку. Он дал глаза, чтобы видеть, без них мы не могли бы наслаждаться красотами мира. Чтоб можно было открывать и закрывать глаза, даны веки, чтобы уберечь их от ветра и сора, даны ресницы, чтобы отвести от глаз пот, стекающий со лба, даны брови» [117, с. 106]. Абай приводя примеры необходимости всех органов чувств, данных богом, убеждает, что ничего просто не дано человеку и умение дорожить имеющимися возможностями должно служить во благо жизни

и ее продолжения. Сотворенный богом, человек обладает высоким разумом, гармонически сочетающего в себе духовную и нравственную силу, необходимого для жизни. Он часть Вселенной.

Абай поддерживает принципы традиционной казахской культуры опирающейся на идеального человека нашедшего гармонию с природой. В целом, обращение к духовности является отличительной чертой восточной цивилизации и кочевников. Руководствуясь принципами, характерными для этих цивилизаций он в слове седьмом говорит: «Ребенок рождается на свет, наследуя два начала. Первое из них требует еды, питья и сна. Это – потребность плоти, без этого тело не может служить пристанищем для души, не будет расти и крепнуть. Другое – тяга к познаниям, ...это уже потребность души, желание все видеть, все слышать, всему учиться» [117, с. 66]. Абай не устает повторять, что блага души несравненно выше телесных, необходимо ширить круг своих интересов, множить знания, использовать возможности, которыми наделил человека Бог, в отличие от животных.

Абай решает вызвать народ из бездны братоубийственного грехопадения, указывая единственный путь к спасению – через сердце к Всевышнему, к нравственности. «Береги в себе человечность. Всевышний судит о нас по этому признаку [117, с. 86]. Согласно его учению, ценности которыми должны дорожить люди – это духовное совершенствование народа, заключающегося в неустанном поиске истины, разгадке духовной сущности человека, его призвания, стремлении к справедливости и сохранении достоинства и т.д.

Таким образом, Абай стремится передать свое постижение культуры, свой взгляд на пути развития мира; пытается привести человечество к взаимопониманию и контакту, к осмыслению взаимоотношений между людьми, обогащающего всех духовной силой и мудростью. Абай на морально-этическом горизонте других народов – одна из главных опор

духовности. Духовная культура, стремление к возвышенному идеалу человечества, справедливости и чести – основные ценности жизни, которые утверждал Абай.

Культура казахов в XX веке

Начавшееся от Абая свежее веяние в казахской культуре продолжилось дальше и в начале XX века. Казахская культура встретила XX век и с надеждой и с разочарованием. Мировой прогресс техники и демократии начал достигать середины Азии. Национальное пробуждение, волнуя заключенный в железную клетку колониализма народ, толкало его на борьбу за свободу. Конечно, на национально-освободительную борьбу оказали влияние и охватившие всю Российскую империю революционные и реформаторские движения. Однако было бы ошибочным считать, что волнения в Казахстане происходили лишь под влиянием русских революционеров. Ни одна российская политическая организация или известные деятели не поднимали вопрос о роспуске империи и предоставления независимости народам. Сами социал-демократы с подозрением смотрели на пробуждение народов Востока, присваивая им ярлыки панисламизма и пантюркизма. Проблема была еще в том, что подвластные России народы принадлежали разным цивилизациям. Между эстонцами, близкими к западному христианству, и узбеками, казахами, родственными арабо-персидскому миру, было слишком мало общих культурных основ.

В начале XX века сформировались направления, признавшие необходимость изменения традиционной нравственной культуры казахов. Под влиянием идей турецкого «Танзимата» и Российского миллетства и джадидизма формируется *религиозно-реформистское* движение,

представителями которого являются М.Ж.Копеев, Г.Караш, Г.Мусагали, А.Адилбайулы, А.Кердери и др. Джадидизм в переводе на казахский язык означает «возрождение, придерживаться новых направлений».

Второе направление – пантюркизм. Представителями этого направления являются известные: М.Шокай, М.Жумабаев, Т.Рыскулов, М.Ходжаев и др., которые призывают рассматривать традиционную казахскую этику в контексте целостности тюркской цивилизации. Основными особенностями этого направления являются возрождение исторического сознания, основанного на идеи тюркской целостности, тенгрианства, отделение от Запада и Востока и признание казахского народа как правопреемника тюркской культуры.

Третье направление, сформированное в казахском обществе, *реформистское либерально-демократическое* движение, рожденное национальным движением Алаш, сторонниками которого являются А.Байтурсынов, А.Бокейханов, М.Дулатов, Ж.Аймаутов и др. Кодар А. отмечает, что движение Алаш в сфере духовной культуры имело три тенденции: первая – просвещенческая (А.Бокейханов, А.Байтурсынов, М.Дулатов); вторая – ностальгическое расставание с кочевническим миром (Ж.Аймаутов, М.Ауэзов); третья – новое национально- мифологическое творчество (М.Жумабаев) [118, с. 142].

Представители движения Алаш рассматривали этику и культуру с позиции национального интереса. В первую очередь, они опровергли предложенный большевизмом принцип классовости, и сказали, что нет классовости у казахов. Примером этому может служить опубликованная, в Москве в 1919 году, статья А.Байтурсынова «Революция и казахи», в которой ставится вопрос каким должен быть писатель, защищающий интересы казахского общества.

В числе главных требований к Алашскому писателю предъявлены чуткость к нуждам казахов, потому что именно такого качества требует

неравноправие народа. Казахи должны самоотверженно трудиться в деле устранения дискриминации культуры. Настанет день когда народ добьется лучшей жизни, выровняется культура. Для того, чтобы культура развивалась в ногу со временем необходимо учиться, овладевать знаниями и мастерством. Особенно необходимо признать преемственную связь в деле учения и литературы. В этом и заключается задача работников пера, понимающие значение литературы, подпитывающей энергией культуру. Драгоценность свободы кроется в культуре, механизмами усиления культуры являются учение и литература. Писатели должны показать пример сплоченности, чтобы получить плодотворные результаты. Известно, что предложенные проекты движения Алаш по реформе казахской социальной культуры не увенчались успехом в режиме тоталитарной культуры.

Обратим внимание на моральные основания тоталитарного общества. В первую очередь, все общества в истории человечества, основанные на общности делятся на два вида: основанные на содружестве и опирающиеся на насилие. Если первая есть лично ориентированное общество, то второе – социальная структура с системоцентризмом, которой характерна искусственность, поэтому оно называется «строительством», сделанным по образцу. Один из основателей фашистского тоталитарного государства Б. Муссолини пишет, что все для государства, кроме государства и против него ничего не должно быть. Осуществленная большевиками российского тоталитаризма, сталинский образец партии-государства не только не признала индивидуального человека, но и целое общество, и подавило его.

Таким образом, в системе тоталитарного общества формированию истинно моральных ценностей и свободы индивидуального сознания был положен заслон. В составе советского общества казахская культура была

подвержена давлению, ограничению своих возможностей, вынужденная принимать ценности, не соответствующие казахскому менталитету и терпеть издержки этой системы в морально-нравственных отношениях.

Тоталитаризм нанес колоссальный урон сформированному в традиционном казахском обществе историческим ценностям этических качеств казахского человека как: вольность, независимость, гостеприимство, взаимосогласие, удовлетворенность, коллективное содружество, уважение старших и т.д., позволившие подтвердить свое «Я». Многовековой почет народа к своим ханам, биям, знати, героям, религиозным святыням и т.д. подвергся нигилистской деструкции.

Еще одна формула тоталитаризма связана с заменой национального сознания социально-групповым сознанием. Это был прием получения скученной толпы вместо национальной целостности. Ухудшения положения стало настолько серьезным, что многие стали искать свои корни происхождения в родословной великих биев – законодержателей. Дополнительными механизмами разрушения национального самосознания внедряются различные мифы и отрицательные образцы морали.

Таким образом, тоталитаризм в казахском обществе использовал все возможные механизмы для внесения в сознания людей о их не состоятельности без предначертанного планирования сверху, утверждались в сознании мысли о необходимости принятия «новых параметров морали», позволяющие действовать вопреки совести и чести.

Основным фактором сохранения нравственных устоев казахского общества является то, что большинство населения, несмотря на индустриализацию, проведенных в Казахстане, хоть и переместилось в город, все же его львиная доля оставлось жить в аулах. В конкретных исторических условиях, семидесятилетнего советского периода, самобытная казахская культура смогла сохранить себя именно в селах, не подвергаясь маргинальным и гибридным отношениям. В тоталитарном

обществе села и аулы явились ядром культурного сосредоточия. Современная казахская интеллигенция в своем большинстве является выходцем из глубинки.

Вторым, положительным явлением можно считать культурную революцию Советского Союза. Проведение всеобщей просветительской работы среди населения, открытие научно-образовательных учреждений и подготовка национальных кадров способствовали поднятию культурного уровня казахского общества. Наиболее активная казахская интеллигенция даже условиях контроля тоталитаризма смогла служить усовершенствованию социально-культурного уровня жизни. Необходимо помнить, и то, что коммунисты в противостоянии западным ценностям, основной упор делали на восточные ценности культуры. Казахская интеллигенция придерживалась этого принципа когда мечтала о независимости Востока в целом, казахов в частности. Разве возможно утверждение нравственных культурных ценностей, без свободы и независимости страны.

Долгожданная независимость страны пришла в 1991 году. Концепция индивидуализации в информационном обществе обрела невидимые доселе размеры, со времен окончания Второй мировой войны. В новых социальных условиях старые формы коллективизма (социализм, корпоративные структуры, общинность постаграрной культуры и т.д) лишившись своих нормативных возможностей, показали историческую ограниченность.

Современный индивид для достижения личностной идентичности уже не стремится к сакральному единству, как считает, А.Нысанбаев, он более или менее свободен от контроля со стороны окружающих, общества. Он убеждается, что изменился и источник происхождения моральных ценностей индивида – они не принимаются больше на веру, «формы общественного контроля сменяются самодисциплиной, происходит

переход от традиционной институциональной морали к личностной этике, рационализируются представления и поведение, освобождаясь от уз мифологического сознания, антирационализма» [119, с. 9].

Как и у других родственных народов, культурное возрождение в Казахстане началось с выступлений против колониализма. В начале XX века один из первых политических деятелей, вышедших из казахов, Миржакуп Дулатов опубликовал манифест казахского народа – стихотворение “Проснись, казах!”. Он впервые бросил клич, призывающий народ к открытой борьбе: “Социал-демократам из Казахстана скажу лишь одно: удобно лить кровавые слезы по пролетариям Европы, но посмотрите на свой народ, на казахов, жизнь простого русского народа тяжела, но перед ним открытая дорога. Казахский народ хоть и является одним великим племенем, насчитывающим шесть миллионов, по сравнению с другими народами беспомощен и может исчезнуть” (Проснись, казах! – с. 10). Причину культурного застоя казахов М. Дулатов прежде всего видит в потере независимости.

Явление, возникшее в казахской культуре на рубеже двух веков, – усиление разросшейся впоследствии маргинальности. Здесь речь идет о тех, кто отдалившись от национальной культуры, пошел в услужение господствовавшей чуждой цивилизации. Волостные и толмачи, разные подхалимы около администрации, приобретая во многих случаях черты “манкуртов”, отрывались от национальной культуры

Алихан Букейханов оказал огромное влияние на пробуждение национального самосознания казахов на рубеже двух веков. Он был прямым потомком казахских ханов, вождем национально-освободительного движения, лидером первой казахской политической партии, главой первого национального казахского правительства – Алашорды. Вместе с многогранной общественной деятельностью Алихан Букейханов известен как один из первых исследователей духовной

культуры казахов. Он опубликовал первую статью о творчестве Абая, написал до сегодняшнего дня поражающие ученых глубиной мысли труды о казахском эпосе и фольклоре. Одним из них является труд, называющийся “Женщина в киргизском эпосе “Кобыланды”, опубликованный в 1899 году в “Туркестанских ведомостях”. Поднимаемый здесь Алиханом вопрос связан с богатейшим наследием прежней духовной культуры казахов. В произведении всесторонне анализируются взаимоотношения исламской религии и древних тенгрианских представлений, свойственное кочевой культуре уважение к женщине, матери, необходимость ставить интересы народа выше личных, а также другие темы, составляющие основу эпоса.

Бескрайняя степь, в течение многих лет, оберегая казахскую культуру от внешних врагов, способствовала сохранению ей своих особенностей. В суровой степи могло существовать лишь единое общество, подразделяемое на жузы и роды. Такие герои Алаша, как Алихан и Миржакуп, Ахмет Байтурсынов и Магжан Жумабаев, Жусупбек Аймауытов и Султанмахмут Торайгыров всегда в своей борьбе черпали силы в многовековом наследии своего народа.

Один из титанов, оставивших свой глубокий след в духовной культуре и менталитете казахов – Шакарим Кудайбердыулы. Основная тема его творчества охватывает философию морали и учение о культуре. Шакарим, племянник Абая, опирался на наследие великого поэта. Он не обучался в специальном учебном заведении, но самостоятельно овладев арабским, персидским, русским, чагатайским языками, анализировал произведения на этих языках с позиции степного мыслителя. В духовных исканиях Шакарима особое место занимает сложившееся в древней сако- тюркской эпохе космическое мировоззрение. Тенгри, Свет, Солнце, Природа – священные, сакральные для него понятия.

Идея о вечности души издревле присутствует в казахской культуре.

Согласно аль-Фараби и Кожя Ахмету Яссауи, Абаю и Магжану, и другим мыслителям Востока, смысл человеческого существования на этом свете определяется вечностью души. В противном случае смысл жизни сводился бы лишь к животному существованию. Проводник, указывающий направление человеку и вселенной, залог их вечности и бесконечности – Свет, который невозможно постичь посредством разума, его нужно увидеть, понять и принять всей своей сущностью. Переход из бренной жизни в вечность (из фани в баки), иными словами, уход из этого мира означает присоединение человеческой души к Свету. “Если душа, – говорит Шакарим, – находится в голове, как я говорю, когда тело становится непригодным для ее обитания, она, выходя из него, не исчезает. Если только изменяется, нет никаких доказательств исчезновению ранее существовавшей души. Значит она, принимая одно обличье, находится во всем”. (Три истины – Мир, с. 39). Шакарим написал это главное свое сочинение после длительной подготовки и оно является первым произведением казахской профессиональной философии Нового Времени. Идеи, высказываемые в данном произведении Шакаримом, обладают большим глубинным смыслом и отличаются содержательностью. Шакарим не ограничиваясь двумя аксиомами, как материализм и идеализм на Западе, предлагает свой путь – третью аксиому:

Овладеть искусством
 С помощью труда и умения.
 Душа возликует, жизнь закипит,
 Если наука совести будет изучена.

По мнению Шакарима, главный вопрос морали – учение о совести. Шакарим называет обычную этику “учением о совести”, потому, что главной ее категорией, опорой культурности является совесть. Для того,

чтобы лучше понять содержание этой категории, процитируем Шакарима: “Конечно, человек, верящий в очищение и вознесение души должен радоваться умирая, а верящий в исчезновение ее горюет. К тому же человек, уверовавший в то, что совесть – желание души, печалится, если поступит несправедливо, если делает добро, радуется. Следовательно, для человека, считающего, что совесть нужна человечеству лишь для вида, не существует большого различия между добром и злом.

Ему лишь бы замести следы, потому что, сердце человека, не верящего в вечность души после смерти, в то, что совесть – опора души в обоих мирах не сможет очистить никакая наука или искусство, никакие пути и законы. Если же человек поверит в жизнь души после смерти и что совесть – ее пища, то сердце его ничто не может очернить. Как мне кажется, единственный путь, делающий всех людей братьями, позволяющий существовать добру в обеих жизнях, – это путь мусульманства. Некоторых верующих мучает полувера, лень, а то у создателя есть знание, и после смерти есть иной вид существования души. Душа не теряет ничего из того, что пища в обеих жизнях – совесть. Даже это самая большая подмога при вознесении, это я называю три истины” (Три истины – Мир, с. 44-45). “Совесть” у Шакарима созвучна древнегреческой “каллокогатии” и “категорическому императиву” И. Канта. Совесть значит неприязнательность, справедливость, доброта.

За очень краткий по сравнению с протяженностью истории срок (70 лет – срок одной человеческой жизни) казахская национальная культура пережила множество различных метаморфоз при Советской власти. Начавшаяся в 1916 году борьба как будто достигла своих целей. Считающие себя “демократами”, представители Временного правительства на словах обещали свободу находившимся под царским игом народам. Сразу после свершения революции, казахский мыслитель А. Букейханов опубликовал свое воззвание “Свободным гражданам

обновленной России – казахам”. В перестройке казахской культуры в соответствии с требованиями XX века особая роль принадлежала партии “Алаш”.

Проблема Национально-культурной автономии была одной из важных вопросов на начальном этапе революции. Против этой идеи выступили вожди кадетского, социалистического и коммунистического направлений революционного движения России. В.И. Ленин и Ф. Керенский, прикрываясь территориальной федерацией, стремились сохранить сущность подчиненной единому центру Российской империи. Большевики, руководствуясь своим пресловутым лозунгом “Пролетарий всех стран, соединяйтесь!”, отрицали национальную идею.

Этот вопрос поставила ребром в своем июньском выпуске за 1917 год, газета “Казах”. Редакция газеты, указывая на жизненную необходимость автономии для казахов, обращала внимание читателя на три ее основные составляющие (территория, культура и национальные особенности). 21-26 июля 1917 года в городе Оренбурге прошел Первый общеказахский Курултай, по итогам решения которого была опубликована программа партии “Алаш”. Приведем отрывки из некоторых пунктов программы:

“1. Россия должна стать демократической Федеративной Республикой, каждое государство в ее составе действует независимо.

2. Автономия, созданная в регионах, где проживают казахи, является составной частью Российской Федеративной Республики.

3 В Российской Республике будут равноправие, свобода личности, слова, печати, объединений.

4. Религия отделяется от государства. Все религии имеют равные права, у казахов должен быть свой муфтият.

5. Судейство и суд должны быть созданы соответственно особенностям каждого народа, судьи обязаны владеть языком местного

населения.

6. Образование – общее для всех благо. Во всех учебных заведениях обучение бесплатное. У казахов должны средние и высшие учебные заведения, университеты, где обучение будет проводиться на родном языке”.

Данная программа была одобрена на втором Всеказахском съезде, проходившем 5-12 декабря и стала основным законом организованного на этом курултае правительства Алашорды. Таким образом, к концу 1917-го года Казахстан добился некоторых успехов на пути к прогрессу и получил возможность для дальнейшего развития исконной национальной культуры. Деятели “Алаш” стояли на передовых рубежах казахской духовной культуры. Позднее, тоталитарная система считала их организацией “контрреволюционеров-националистов”.

Однако навязанная большевиками тоталитарная система фактически лишила возможности казахский народ (и другие народы России) возможности достижения независимости, самостоятельного культурного развития. Одно из самых чудовищных злодеяний XX века было совершено в Советском Союзе. Тоталитарная система, подвергая геноциду собственный народ, нанесла огромный ущерб его этнокультурному единению. Никакая другая политическая перемена в истории человечества не приводила к таким бедствиям. Два социалистических эксперимента в XX веке (фашистский национал-социализм и коммунизм) уничтожили более 100 миллионов людей. Большевицкая теория, отрицавшая этноединение и культурную эволюцию и ее практика подвергли разграблению собираемые веками культурные ценности народов на территории прежней Российской империи. Это особенно проявилось в судьбе казахов.

Назовем нижеследующие большевицкие акции, нанесшие урон национально-культурному единению казахов:

1 Демографический геноцид. По подсчетам известного демографа Макаша Татимова, вместе с окончательно переселившимися за границу, при тоталитарной системе казахи потеряли 4,5 миллиона человек, то есть, одну треть всего народа. “В процентном отношении, – пишет М. Татимов, – трагедия Казахстана превосходит трагедию Западной Армении, уничтожение фашизмом евреев в Европе, злодеяния в Камбодже” (Казах, с. 66-67).

2. Этнокультурная экспансия. С успехом продолжила Советская власть начатую царской Россией антиказахскую миграционную политику. Опустевшая в результате геноцида обширная степь была заполнена переселенцами. Численность коренной нации, составлявшая в середине XIX века 92% , по переписи 1959 года снизилась до 29% на своей территории. Хорошо известно, что это последствия бойни 1916 года, проводившейся Ф. Голощекиным политики “Малого Октября”, голода 30- ых годов, наплыва переселенцев извне во время освоения целинных земель. Этнокультурная экспансия использовала в качестве предлога идею о том, что для “прыжка из феодализма сразу в социализм” необходимо индустриализовать регион, но поскольку бывшие кочевники несведущи в технике, постольку необходимо приглашать специалистов из центральных регионов. Переселение множества мигрантов пошатнуло устои традиционной казахской культуры, сузило ее сферу. Конечно, у этнокультурной экспансии были и положительные стороны (повышение уровня образования, развитие экономики, культурный диалог и т.п.). Однако две стороны весов были неравны.

Рассуждая о казахской советской культуре, следует отметить ее исторические особенности и характерные признаки. Если считать прежнюю казахскую культуру традиционной, то нужно оценить большевистские меры тоталитарного периода как тактику уничтожения национальных основ. Идеологи и политики, руководствуясь лозунгами

“новое общество с общностью судеб”, “советский народ – высшее сообщество людей, подобного которому ранее не было в истории”, также, “социалистическая культура с пролетарским содержанием и национальной формой”, пытались вывести на корню этническую культуру казахов. Еще великий Аристотель обосновывал единство формы и содержания, а революционеры марксисты нивелировали национальное содержание в культуре.

В действительности первичным в содержании произведения культуры является национальное, потому, что деятели культуры поднимают в своем творчестве конкретные проблемы, актуальные для нации; и каким бы абстрактным не было сочинение, его корни питаются от этнического фольклора, народной педагогики, этики, мировоззрения. Сталин, прикрывая вышеназванное “социалистическое” содержание национальной формой ограничил ее лишь языком. В таком случае, как возможно удалить из национальной культуры Ш. Айтматова и О. Сулейменова, писавших об истории своих народов на русском языке. У каждого этноса, кроме литературного, существует язык символов, знаков, музыки, театра и художественного искусства.

В Советском Союзе этот процесс проводился директивно, под эгидой политики русификации других народов империи. В угаре политико-идеологических лозунгов было смешано более 200 этносов. В результате около сотни оригинальных культур исчезли навсегда, культурно-духовная сущность планеты поблекла. На месте этой сокрушительной и безудержной трагедии осталась окончательно растоптавшая исконную культуру, дошедшая до химерического состояния 300 миллионная толпа; 60 миллионов метисов от смешанных браков; 60 тысяч сирот (только зарегистрированных); численность постоянных обитателей тюрем достигало 20 миллионов. В действительности Советский Союз превратился в общество маргиналов.

В Советском Союзе ослабление культурных архетипов каждой нации проводилось целенаправленно на уровне государственной политики. Например, в 1951 году Центр, объявив такие эпосы мусульманских народов, как “Коркыт ата”, “Алпамыс”, “Манас”, “Ер Сайын”, “Шора Батыр”, “Кобыланды” религиозными и аристократическими, запретило их. Одним из гнусных проявлений гонений на национальную культуру было объявление домбры пережитком феодализма.

Проводимая тоталитарной системой в области культуры политика не ограничилась лишь “чисткой” советских народов. Взявшая на вооружение идею о формировании новой коммунистической культуры, партократия поставила преграду передовым образцам мировой культуры. В окруженном пресловутым “железным занавесом” СССР декларировалась чисто пролетарская культура: весь Запад был объявлен буржуазным, а Восток – феодальным. Доказательство этому – меры, проводившиеся сталинизмом после Отечественной войны. К ряду наук, попавших в разряд космополитической культуры, “попавших под влияние империализма” были отнесены кибернетика, генетика, языковедение и другие.

Большевистская “культурная революция” была направлена на формирование в 1/6 части земного шара невиданной прежде особой разновидности человека под названием “советский человек”. В связи с этим уместно вспомнить образ манкурта, мастерски описанного Ч. Айтматовым. Появилось множество манкуртов, совершенно лишенных исторических традиций, готовых убить даже собственную мать. Навязанный юному поколению в качестве примера Павлик Морозов был “Иудой”, предавшим собственного отца.

Разумеется, мы далеки от того, чтобы описывать этот период, продлившийся три четверти века, только черными тонами. В годы советской власти в Казахстане были и значительные достижения в области

культуры. Для разъяснения политики партии стране нужны были “образованные”, грамотные граждане. Система народного образования в России, где при империи основная часть населения была неграмотной, достигла значительных успехов. В каждой союзной республике были организованы свои Академии наук, университеты, институты. Подготовка национальных кадров проводилась и в центральных регионах России. В результате этого представители многих национальностей смогли приобщиться к европейской культуре и образованию.

Печатное слово, издательство газет и журналов, распространение радиосообщений, телевидение начали достигать отдаленных от центра жителей аулов. Рамки культурной жизни Казахстана расширились, появились национальная опера, балет, драма, симфонические оркестры. “Соловей” казахов Куляш Байсеитова, знаменитая танцовщица Шара, звезды профессиональной сцены Серке Кожамкулов, Калибек Куанышбаев, Шакен Айманов и другие сумели своим искусством продолжить народные традиции в соответствии с новым временем.

Казахская письменная литература, начавшаяся складываться с середины XIX века, в годы советской власти добилась значительных успехов. Многие писатели и поэты, такие как Сакен Сейфуллин, Мухтар Ауэзов, Сабит Муканов, Бейимбет Майлин, Мукагали Макатаев сумев выйти из рамок социалистического реализма и идеологии классовой борьбы, с большим мастерством описывали в своих произведениях душевный настрой, мечты и стремления народа, его повседневную жизнь.

В эти годы были сделаны некоторые попытки по изучению и познанию истории культуры казахского народа. В этой связи можно назвать такие оперы, художественные фильмы, балеты, созданные на основе казахского эпоса, как “Кыз Жибек”, “Айман – Шолпан”, “Козы Корпеш – Баян сулу”, “Ер Таргын”, “Калкаман – Мамыр”.

В целях защиты и сохранения исторических памятников в

республике было организовано множество музеев. В 80-ых годах XX века в республике функционировало 47 музеев, в том числе 29 краеведческих, 5 историко-мемориальных, 4 литературно-мемориальных, 4 искусствоведческих, 1 этнографический.

Однако тоталитарная система не была заинтересована в росте культуры народов Казахстана. Это, в частности, можно видеть по политике, проводившейся в отношении языка и религии, составляющих основу основ любой культуры. Под предлогом “борьбы с пережитками феодализма и первобытнообщинного строя”, начиная с 20-ых годов XX века Центр реквизировал имущество мечетей и медресе, были устроены гонения на представителей религии. Десятку тюркских народов был навязан сначала латинский алфавит, а позднее кириллица. В 1927-28 годах был упразднен суд бийев, объявлены непригодными традиционные законы. Надзирающие органы строго контролировали сверху за партийной чистотой культуры. Цензура в лице Главлита в литературе и Главреперткома в театре запрещали не соответствующие социалистическим идеям произведения.

С 1991 года Казахстан является независимым государством. По Конституции, он суверенное государство казахского народа и обеспечивает равные права других этнических групп. Переживший более двух веков нелегкое бремя зависимости, народ только теперь получил возможность формировать родную культуру.

Традиционные хозяйственно-культурные типы на территории Казахстана

Одна из важных проблем, возникающих при рассмотрении казахской культуры, связана с определением характерных особенностей хозяйственно-культурных типов (ХКТ). Понятие хозяйственно-культурного типа до последнего времени часто применялось в этнографических и исторических исследованиях. Конкретные примеры хозяйственно-культурных типов: арктические охотники, охотники и собиратели в тропиках, земледельцы в долинах рек, земледельцы в оазисах, евразийские кочевники и т. п. По своему значению понятие ХКТ близко к понятию хронотопа в культурологии. Однако если хронотоп берется в основном из художественной литературы и обозначает пространственную и временную сущность духовной культуры, то хозяйственно-культурный тип обозначает функционирование материальной культуры. Конечно, одностороннее мнение о том, что ХКТ не имеет связи с духовностью, не правильное. Относящиеся к духовности обычаи и традиции, верования приметы, фольклор, мировоззрение действуют в теснейшей связи со способами хозяйствования.

В качестве абстрагированно взятой модели понятия хозяйственно-культурного типа можно указать и на общественно-экономическую формацию. Но данное понятие является чересчур абстрагированным и не имеет достаточно универсального характера. Например, нет никаких оснований привязывать евразийских номадов к любой из этих формаций. Недостаточно характеризовать их и как представителей “азиатского способа производства”. В таком случае исчезнут отличия между различными хозяйственными типами на азиатском континенте. Отчетливо заметна искусственность некоторых определений, как например, “степной феодализм”.

В западной культурологии часто применяется понятие “культурный ареал”. Это понятие ближе к понятию хозяйственно-культурного типа. Но

культурный ареал обращает внимание на географические детерминантные факторы одной определенной этнокультуры. В едином культурном ареале могут сосуществовать различные ХКТ-ы.

Если рассматривать в непосредственном значении, хозяйственно-культурный тип обозначает сложившиеся в схожей природной среде однородные хозяйственные и культурные системы сообществ, находящихся на одинаковом уровне общественно-экономического развития. ХКТ не ограничивается сферой одной этнокультуры. Например, к афроазиатским кочевникам относятся культуры семитских, берберских, туарегских, иранских, тюркских этносов. А евразийские номады состоят из тюрков, монголов и других этнокультур. То есть, в ареалах, разделенных друг от друга тысячами километров и различными системами мировоззрений, могут появиться схожие образцы материальной культуры.

Хозяйственно-культурные типы подчинены законам действия и развития времени и пространства. Данный процесс можно назвать хозяйственно-культурной конвергенцией (сращивание, систематизация). Чем сложнее структура хозяйственно-культурного типа, тем меньше ее зависимость от климата и ландшафта. Например, скотоводы и земледельцы более свободно, чем собиратели и охотники древности, действовали в пространстве. Еще один факт, который следует учесть, по истечении времени область изолированности ХКТ уменьшается и увеличиваются коммуникативные признаки.

Если подходить обобщенно, то есть все основания подразделять аграрные цивилизации Востока по способам производства на культурные ареалы: кочевые и использующие ирригационные сооружения оросительного земледелия. Промежуточные области между ними можно рассматривать как маргинальный ареал.

До XX века кочевой уклад жизни в казахском народе понимался как основной этносоставляющий признак. То есть, оппозиция “кочевое” – “не

кочевое” разделяла близкородственных тюркских народов и являлась причиной перемещения этносов в маргинальных зонах. Например, подобные этноизменения пережило племя “курама” в Ташкентской области. Этот процесс показывает, что два ХКТ в Центральной Азии могут взаимозаменяться. Опираясь на исторические данные, можно прийти к выводу, что в евразийской степи сложилось две разновидности хозяйственно-культурных типов. К ним отнесем кочевников засушливой степи и, как эквивалент очагов оседлости в едином кочевом культурном ареале, земледельцев в оазисах и городских жителей. Без знания взаимоотношений, сложившихся в ходе исторического развития между этими двумя основными ХКТ, нелегко будет понять менталитет сегодняшней казахской культуры. Для культуры благоприятнее многоступенчатость окружающей природной и общественной среды, чем их однородность и однообразие. Если ограничиваться обособленными рамками засушливой степи, то невозможно будет понять великие достижения тюркских народов в истории. Понять, что хозяйственно-культурный тип не является собирательным, соединительным понятием, что она действует как система, очень важно для поставленной проблемы. В философии системой называется целостность связанных между собой составляющих элементов. Поэтому, следующая ступень научного исследования связана с определением структурной типологии ХКТ.

В этой связи, определение структурной сущности кочевого хозяйственно-культурного типа Центральной Азии является важным культурологическим вопросом. У казахов существовало два вида перекочевок, известные в истории как “Горизонтальное направление” и “Вертикальное направление”. Они, прежде всего, были связаны с составом скота, природно-климатическими условиями, в которых жило кочевое общество.

Хозяйственно-культурный тип нужно рассматривать в

динамическом состоянии. То есть, данная типология относится к исторической типологии, хозяйственно-культурные типы зависимы от течения времени. В первых тюркских государствах, где организация общества по принципу “страны” была на высоком уровне, значительный вклад принадлежал оазисному ХКТ. Позднее, начиная с периода распада этой цивилизации, данный принцип подвергся кризису, вместе с этим сузилась сфера оседлой культуры.

Кочевой хозяйственно-культурный тип смог выгодно использовать климатические и ландшафтные особенности территории Казахстана. Это можно назвать сменой сезонных пастбищ и она доказывает преобладание кочевничества на территории Казахстана до начала XX века. Лесистые степи Северного Казахстана, где обильны осадки и достаточное количество корма для скота, горные альпийские луга, долины рек и озер казахи использовали в качестве жайлау (летние пастбища). Южные и центральные области, где зимой снега мало и имеются условия для тебеневки, были выбраны для зимовок. Территории для весенних и осенних выпасов непосредственно примыкали к местам зимовок скота. По сложившейся традиции сезонные пастбища делились между родами, но всем, кроме территорий зимовки скота, совместно пользовалось все население. Это укрепляло единство и солидарность кочевого ХКТ-а. Мастерски переданы картины кочевой жизни в трилогии М. Ауэзова “Путь Абая”.

По данным переписи населения 1897 года на сегодняшней территории Казахстана лишь 1,14% казахов проживали в городах. В начале XX века общая численность оседлого населения достигло 100 тысяч (общая численность казахов в то время составляло примерно 6 миллионов человек).

Данная перепись показывает, что 77% казахов были номадами, 18% – занимались земледелием. В маргинальных областях удельный вес

земледельцев был высоким. Например, 88% казахов Ташкентского уезда занимались земледелием.

Основной хозяйственно-культурный тип занял прочное место в менталитете народа. Справляться о здоровье начинали с “Мал-жан аман ба?” (“В порядке ли твой скот?”). Не зря говорилось “Крестьянин кочует, значит разбогател”. То есть, кочевая культура являлась для самих кочевников образцом, идеалом. “Потому что, – пишет Ш. Ыбыраев, – неприятное для большинства общество не сможет просуществовать в течение тысячелетий, ясно, что на каком-то повороте истории все отвернутся от него (разумеется, происходившее в недавнем прошлом с помощью массовых репрессий навязывание оседлости стоит отдельным вопросом)» (Мир эпоса, с. 32).

В кочевом менталитете отрицательно оценивалась смена способа хозяйствования. Например, “жатаками” (бедняки-казахи, лишенные возможности кочевать) называли не добившихся в жизни успеха аутсайдеров. Кризис кочевого культурного типа, породив в обществе пауперизацию, поколебал прежний основанный на солидарности человеческий порядок (Ф. Хайек). Нарушение целостности естественного биоценоза оказывает негативное воздействие и на человеческую общность.

Однако, в связи с усложнением хозяйственно-культурных типов, человеческое сообщество становится независимым от естественной среды. Усиление разделения труда, специализация и повышение эффективности производительных сил превращает материальную культуру в сравнимую с геологическими силами Земли антропоценозный созидательный фактор. В результате этого традиционное общество превращается в индустриальное общество.

В этом аспекте, кочевой хозяйственно-культурный тип не мог быть вечным. Поэтому, призывать вернуться к нему равносильно попытке

повернуть историю вспять.

Теперь рассмотрим структурные и функциональные составляющие хозяйственно-культурного типа. Материальную культуру можно систематизировать на различных основаниях. Но ясно одно, к таксономическим самостоятельным составляющим хозяйственно-культурного типа относятся хозяйственные коллективы, типы жилых зданий, предметы обихода, орудия и оборудование, способы проведения досуга, традиции и обычаи и т. д.

Нужно учесть, что деление культуры на материальную и духовную является условным. Любое духовное явление и его овеществленное проявление – две стороны целостного действия человека. По научной традиции, в целях понимания единого культурного мира, каждый из этих аспектов рассматривается по отдельности. Материальная культура казахского народа продолжает традиции культуры древних кочевых племен, обитавших в этом регионе, и процветавшей в средние века оседлой и городской культур. Научные исследования и археологические раскопки дали возможность опровергнуть мнение о том, что города на территории Казахстана после XV века пришли в упадок. О высоком уровне местной строительной культуры свидетельствуют такие города XV-XVIII веков, как Яссы (Туркестан), Сауран, Отрар, Сыганак, Сайрам, святилища Домбаула, Алашахана, Джучихана в Центральном Казахстане, архитектурные памятники в Южном Казахстане и Мангыстау.

При строительстве этих образцов архитектурного искусства передовые мастера народной культуры сумели проявить находчивость в решении целесообразности, гармонии и целостности. Как известно, ислам запрещает изображение живого существа. Тем не менее, украшающие керамику казахские орнаменты, берущие начало от “звериного” стиля древних саков, передают очертания живых существ.

Например, памятник Джучихана является не только произведением

искусства, это сооружение олицетворяет дух эпохи, загадочность того мира. Известный архитектор Т. Басенов пишет о нем: “Это своего рода музей, где собраны орнаментальные сокровища, способствующие аналитическому познанию и пониманию казахского архитектурного искусства” [120, с. 39]. Здесь следует отметить одно обстоятельство. Некоторые исследователи культуры склонны считать, что сооружения на территории Казахстана скопированы с архитектуры Средней Азии. Если мы обратим внимание на форму купола, придающий строениям изящество, то замечаем единую с шаныраком структуру купольного покрытия. Востоковед А.Н. Бернштам, рассмотрев по отдельности три фактора – купольный каркас сооружения, портал и составляемый из фигурной керамики декор, позднее служившие в купольной порталной архитектуре основой архитектурного искусства всей Средней Азии, заключил, что идея купола и ее осуществление здесь перенесены из севера, где обитало кочевое скотоводческое общество.

Но внешние обстоятельства не благоприятствовали дальнейшему росту городской культуры казахского ханства. В результате джунгарского нашествия, непрерывных набегов среднеазиатских ханств, и самое главное – агрессивной политики двух империй, расположенных на севере и востоке – России и Китая, казахский народ предпочел оседлостикочевничество.

Юрта – это не только кров. Она служит символом жизненной традиции народа. Не зря сравнивают бескрайнюю степь с безбрежным синим морем: на горизонте, в бесконечности под синим небом круглые, белые как чайки юрты похожи на острова, их связывают корабли степи – верблюды и быстроходные челны – кони. Юрта отвечает всем требованиям, предъявляемым к жилью, защищает от трескучего мороза и июльского зноя, ее можно моментально разобрать и собрать. Круглая форма делает ее устойчивой против ветра, туырлыки быстро высыхают

после дождя. Шанырак состоит из обода в форме круга и спиц. Полуоткрытое состояние тундика на ее верху порождено с одной стороны бытовой необходимостью (пропускающее свет отверстие, дымоход, вентиляция), с другой, шанырак – символ безбрежного неба, подобие пути, ведущего к вечности. Если смотреть на юрту сверху вниз, то шанырак похож на солнце, а кереге и уйки на его лучи. Идея стремления от тленной жизни к сияющему небу, бытующая в народном представлении, находит свое отражение в строении юрты.

Жилье непосредственно связано с жизненным укладом человека, его мировоззрением, местом, занимаемым в мире. Например, живущие в лесах видят небо среди верхушек деревьев в форме четырехугольника, поэтому их дома четырехугольные. Ровная степь ограничена, подобно кругу, лишь горизонтом. Поэтому жилища кочевников имеют круглую форму. Одно из начал купольной архитектуры Средней Азии – войлочные юрты кочевников. Это тоже показывает синхронность оазисного и кочевого хозяйственно-культурного типов в тюркской цивилизации.

В условиях натурального хозяйствования казахи высоко ценили труд мастеров-ремесленников. Умелые мастера кузнечного дела, ткачи и представители других ремесел, про которых казахи говорили: “Завязывающие дерево в узел”, “Десять пальцев источают умение”, создавали замечательные образцы материальной культуры народа. Особенно ярко народное искусство нашло свое отражение в предметах убранства юрты и национальной одежде. Отбывавший в XIX веке ссылку на казахской земле поляк Бронислав Залесский описывает, что это поразительное зрелище; при перекочевке они наряжаются как на праздник, в это время можно увидеть самые красивые одеяния, в частности шитые с золотым орнаментом чапаны баев. Старейшина аула возглавляет кочевье, его сопровождает супруга верхом на лошади, седло которой накрыто обитой красным сатином подушечкой или ковриком...

Этот народ, любящий коней, обожающей ездить верхом, особое внимание уделяет конской сбруе. Для них пышно украшенное седло означает материальное благополучие, служит символом достатка, богатства. В большинстве случаев переднюю луку седла инкрустируют серебром, а те, кто может себе это позволить, украшают даже драгоценными камнями. Уздечка, нагрудник, подхвостник – все сплетено мастерски и украшено узорами в стиле Востока.

Как и во что одеваться, тоже имело свое значение. Например, молоденькие девушки носили сшитый из ценных шкурок пушного зверя и украшенный плюмажем борик, а недавно вышедшая замуж молодая женщина носит вначале саукеле, позднее накидывает желек. Послетридцати лет женщины носят расшитый кимешек. Ношение украшений из драгоценных камней тоже имело своеобразную символику. В народе считалось, что жемчуг помогает от бельма, ячменя на глазу, александрит – от сглаза, коралл – от распухлости, жемчуг предохраняет от увеличения щитовидной железы, кольцо на женской руке служил залогом чистоты еды.

На примере приведенных выше данных убеждаемся, что вклад кочевого хозяйственно-культурного типа в материальный и духовный фонд человечества весьма значителен. Культурологи евроцентристской ориентации часто высказывают мнение, что “варвары-кочевники” оставляли после себя лишь разрушения, но не культурные ценности. Известный ученый и мыслитель Л. Гумилев, давая им аргументированный отпор, заключает, что данная оригинальная степная культура, беря свое начало в древних традициях и корнях, уходящих вглубь веков, известна нам не в такой превосходной степени по сравнению с культурой оседлых народов. Причина этого не в том, что тюркские и другие кочевые народы одарены менее чем соседние народы, а в том, что предметы их материальной культуры – войлок, шкуры, дерево и кожа плохо

сохраняются.

Прежде чем навешивать ярлык “представителей древнего феодализма” на кочевников, подобно некоторым исследователям, следует выделить их типичные особенности. В научной литературе определены следующие типовые признаки кочевого уклада жизни: 1) скотоводство – преобладающий вид труда; 2) экстенсивный метод хозяйствования, основанный на содержании скота в естественных условиях круглый год; 3) сезонная перекочевка применительно к территориальным условиям; 4) преобладание натуральных способов хозяйствования, в отличие от современных капиталистических ранчо.

Еще одна важная проблема основного архетипа казахской культуры – номадического, заключается в особенностях социальной структуры, общественной организации в ней. Самое первое, что бросается здесь в глаза, это общинная солидарность. Если в европейском рыночном обществе решающую роль играют владение имуществом и гражданские отношения, то у кочевников главными ценностями являются родственные, родовые связи. Понятие “земля предков” священно для кочевников, оно залог целостности собственной территории, и в то же время признание неприкосновенности соседствующих земель. Межобщинные отношения возникают на почве суверенности территорий. Любые географические признаки земли предков отпечатываются в сознании народа как святые места, то есть, окружающая среда состоит из священных гор, рек и озер, долин и холмов, могил, где обитают духи предков и.т. Их священность завещана в наследство грядущим поколениям в легендах и мифах, сказаниях и изречениях.

Конечно, нет необходимости превозносить кочевую культуру как высший образец для всего человечества. Жизненный уклад номадов не способствовал формированию городской культуры и связанного с ней развития письменности, ремесел, техники. Членов общинного общества

не часто мучают вопросы типа: “Кто я, для чего живу, как живу, как встретить смерть?”. Все предрешиено ранее, надо просто не сворачивать с пути, определенного предками. Традиция не подчинялась времени, она сравнивалась с вечностью. Лишиться всего того, что создано прежде – подобно смерти. А если случались стихийные катаклизмы, социальные столкновения, нашествия врагов, то в большинстве случаев приспособление кочевников к изменившейся среде происходило с трудом. Общинные люди не могли признать священными для себя новые блага. Многие гремевшие на весь мир кочевые империи сходили с исторической дистанции. Достаточно вспомнить исторические судьбы гуннов и монголов, тюрков и арабов.

Для основанного на экстенсивном скотоводстве кочевого хозяйственно-культурного типа было необходимо увеличение пастбищного пространства. Однако, начиная с XV-XVI века с усилением европейских государств, начался новый передел мирового пространства. Взнявшие курс к индустриальному обществу западные страны и начавшая брать с них пример Россия перешли к политике территориальной экспансии. Кочевники не сумели найти внутренние силы, которые отвечали бы требованиям новой эпохи и к тому же их ослабляли разногласия и междоусобицы.

Таким образом, в архетипе сегодняшней материальной культуры казахского народа существуют два хозяйственно-культурных типа. Кочевой хозяйственно-культурный тип вплоть до XX века являлся ведущим способом хозяйствования. Он, сформировавшись на территории Казахстана в IX-IX веках до н. э. (культуры “Бегазы Дандыбаев” и “Карасук”), развиваясь в VI-XII веках синхронно с оазисно-земледельческо-городским хозяйственно-культурным типом, начиная с XVIII века испытал кризис. Потомки кочевников в синкретическом виде сохранили в себе начала обоих этих культурных типов.

Типология традиционной социальной культуры казахов

Культурное пространство и человека объединяет хозяйственно-культурный тип: Экопространство – ХКТ – Этнокультурный субъект.

Данная схема может не соответствовать “научным положениям” в марксистской философии, что “человека и окружающую среду объединяет действие, а настоящим субъектом исторического действия являются “народные массы”.

Рассматривание действия как абстрактного демиурга и народа как обезличенной массы немного даст науке культурологии. Для того чтобы так говорить, имеются свои причины. Потому что до сегодняшнего дня бытует мнение о том, что культура, разум, дух, социум развивались только в связи с окружающей средой и действием масс. В этом случае культурный субъект превращается в безвольную, покорную марионетку истории. Здесь в качестве культурного субъекта рассматривается субъект историко-культурного процесса и формы его объединений. Организационные типы, возникшие посредством родового единства, и в результате общего взаимодействия относятся к оригинальным признакам собственной действительности каждой этнокультуры. Формационный метод мало чем может помочь их выявлению. О том, что прежние понятия “кочевого феодализма” (академик Б.Я. Владимирцев) или “патриархального феодализма” (П. Румянцев) не очень подходят к социальным типам казахской культуры, в последнее время было сказано достаточно.

Если хозяйственно-культурный тип является способом освоения

людьми окружающей природной среды, то социально-генетические типы есть средство нахождения личности в устойчивой и гармоничной связи с другими социальными системами. Раз написаны на роду великая степь, засушливая природа, кочевой уклад жизни, то единственный залог примирения с судьбой – необходимость жить, не отчуждаясь, а опираясь друг о друга. Кочевники, глубоко чувствовавшие эту необходимость, руководствовались в своей жизни принципом “люди сильны вместе”. Поэтому каждый кочевник казах считал нормой существования, морально-этическим критерием соблюдение кровно-родственной системы. Неукоснительному соблюдению этой традиции способствовало ведение родства с седьмого колена. В этой связи, приходится рассматривать счет родства с седьмого колена как удивительный механизм, обеспечивающий этнобиологическую и этнокультурную целостность нации.

Таким образом, в казахстанском ареале кочевого ХКТ сложился особый тип общинного единения – обычай семи колен предков. Как же можно назвать это общество и какие аналоги ему существуют в мире?

Сложившиеся на основе родства родоплеменные объединения людей относятся к типу объединения, который пережило все человечество. Об этом достаточно полно написано в этнографической литературе. Поэтому остановимся только на некоторых сторонах этого вопроса.

Общинная целостность не возникает из соглашения отдельных личностей и передачи ими своих прав коллективному сообществу (учение общественного договора). Чем примитивнее общество, тем более одинаковых личностей. Напротив, при низком уровне социального разделения, между формами человеческих сообществ, даже на одном континенте заметна значительная отдаленность. То есть, происходит сближение этносов, находящихся в тесных взаимоотношениях друг с другом в результате культурного роста, но личности, их составляющие,

более явно действуют автономно, личностно. Например, если народы современной Европы похожи друг на друга по внешнему виду, то в Азии заметно разнятся. Типологическую основу солидаризации составляет разделение труда общественным путем. Социальное объединение, в котором не развита самостоятельность личности и преобладает общинная целостность (“если принимать яд – лучше вместе со своим родом”) называется сегментарным обществом. Основу сегментарного общества составляет родоплеменная общность. Данный период в развитии человечества напоминает военную демократию.

Родовое общество кочевников, составленное на генетико-родственной основе, его главный таксономический признак невозможно объяснить без понятия “аул”. Аулом называется существующая на протяжении многих веков общественная организация тюркских этносов, основанная на родственном социальном типе. Обычно, в состав аула входило от 5-6 до 10-15 шаныраков (семьи), одноаульчане вместе кочевали и селились вместе. Традиционный казахский аул состоит из потомков одного предка. Брачные связи внутри аула запрещены. Семиколенный обычай относится к типу, в котором экзогамический брак соблюдается очень строго. Фольклорные возлюбленные Енлик и Кебек, Калкаман и Мамыр (между ними три-пять колен) за нарушение этой традиции были приговорены к смертной казни. Разумеется, с точки зрения нашей современности или менталитета оседлой культуры, где часто встречаются “кузенные” браки, можно считать это жестокостью. Однако, в кочевом укладе жизни у строгой экзогамии достаточно сторон, имеющих смысл. Подобные браки роднили друг с другом роды, которых разделяли тысячи километров. Понятие “Сват – на тысячу лет” возникло из этого. В результате этого укрепляется этническая целостность, люди всего этноса становятся как бы членами одной семьи, родственными друг другу. Науке известно, что экзогамичный брак является благоприятным фактором в

генетическом развитии человечества.

Семиколенный социальный тип способствует формированию генеалогического мировоззрения. Ветви, берущие свое начало от первопродка, отражали единство всего народа. Это генеалогическое древо охватывало не только родственность казахского народа, но и вместе с тем родственные тюркские народы (“алты алаш”). Существуют разные точки зрения на социально-генетические объединения в культуре кочевников, значение деления на роды для сегодняшнего дня, трибализм, патриархальную большую семью и т.п. После обретения суверенности Казахстаном, запрещенный прежде вопрос – мир ценностей родовых отношений, превратился в главный объект разносторонних исследований со стороны историков и социологов. Это закономерный процесс. Как было сказано выше, семиколенный обычай непосредственно связан с традицией шежире (генеалогия) в казахской культуре. На сегодняшний день опубликованы шежире начиная с древних тюрко-монгольских народов, отдельных племен и родов, субэтносных групп (тюре, кожа, туленгиты и другие). Несомненно, огромное воспитательное и духовное значение этого начинания.

Семиколенный обычай не приводит к родоплеменному сепаратизму и трибализму. Но, если повторить слова Л. Гумилева, межродовая борьба была историческим проклятием кочевых тюркских народов. Плодотворные периоды в их историческом развитии со временем, когда им удавалось одержать верх над родоплеменными распрями и достичь объединения народа (тюркские каганаты VI-VII веков, государство Золотой Орды, империя Аксак Темира, государство османских тюрков, Казахское ханство и другие). Впоследствии, ослабление принципа этнической целостности, приводящее к сепаратизму, способствовало тому, что на исторической арене осталось только одно независимое тюркское государство (которое тоже находилось не в лучшем

положении).

Лишь в последние годы в отечественной литературе даются правильные оценки структурным элементам (субъектам) казахского социального типа, основанного на кочевой аульной общине. Используя в прежнем марксистском обществоведении определения “феодал”, “аульный пролетарий”, “эксплуатация”, “неравенство” и другие, в наше время применяются не часто. Значение определений “бай”, “кедей”, “хан”, “би”, “тюре” вовсе изменилось. Сказать, что классовая борьба происходила в небольшом ауле, основанном на родственных отношениях, конечно необоснованно. Мы далеки от идеализации аульных социальных отношений, организованных на основе рода. Это общество было чрезмерно подчинено упорядоченности окружающей среды. Стихийные бедствия (циклы засушливости в степи, джут, распространение различных эпидемий и т.п.), социальные и политические катаклизмы (внешняя агрессия, ослабление единства народа, то, что правители страны ставили свои личные интересы выше народных, борьба за власть, упадок духа и т.п.) делали данный тип человеческого сообщества беспомощным в резко изменившейся среде. Приведем несколько примеров. Сложившиеся при исламском Ренессансе тюркские государства в период своего распада боролись друг с другом как давние враги. Известно, что в результате этого пришел в упадок оазисный и городской хозяйственно-культурный тип Казахстана (слишком поверхностное мнение, обвинять во всем монголов).

Известно, что сложные новые условия, сложившиеся со второй половины XIX века, привело к кризису аульного социального типа. Он не выдержал западной (Российской) экспансии. В результате этого аульно-родовую общину охватили проявления деградации, конфликта, разложения, описанные великим Абаем. В результате проведенных в 1856-1868 годах административных реформ на территории Казахстана

аульно-родовые коллективы сменились волостной системой. Уничтожение механизмов саморегулирования общества, складывавшихся веками, привело к переходу к навязанной извне системе.

Аульно-родовой вид кочевого социального типа с установлением административных мер Россией и внедрением рынка стал превращаться в производителя полуфабрикатов животноводческой продукции колониального хозяйства. Это коренным образом изменило сформировавшуюся издревле систему управления. В современной литературе часто упоминаются четыре ветви власти (исполнительная, законодательная, судебная власть и общественное мнение). Такое разделение власти имело место и в казахском обществе. Курылтай и совет биев можно рассматривать как власть законодательную, управление народа ханами, султанами, главами родов – как исполнительную власть, суд биев и кази – судебную власть, а авторитет таких вольных лиц, как акыны, жырау, мудрецы – как власть общественного мнения.

Представляется неуместным чрезмерное возвеличивание как истины в последней инстанции мнений о том, что идеи “гражданского общества”, “демократии”, “равноправия” осуществились только на Западе. В традиционной культуре казахов большое значение придавалось принципу “Голову можно отрубить, а язык – нет”. Он считался одним из непреложных правил “светлого пути” Касым хана. Мнение акынов и жырау, как залог народной совести и чести, признавались более высокими ценностями по сравнению с мнениями грозных ханов и султанов, благочестивых ходж и мулл, толстосумов-баев.

Чтобы понять политико-социальный тип казахского общества нужно более пристально рассмотреть его правовую систему. В общественной жизни, конечно, большую роль играли сложившиеся испокон веков традиции и обычаи, система шариата исламской религии и обычно-правовые положения. Однако, Казахское ханство управлялось

специально издаваемыми законами, именуемыми “жаргы”. Слово “жаргы” означает справедливость. “Глубинное значение слова происходит от “рассечь”, “разделить поровну” что-либо, не перевешивая одну из сторон, точно и справедливо. Биев, рассудивших спор справедливо и точно, народные массы с уважением называли “рассекший волосок вдоль”. В Казахском государстве существовали системы законов, названные “Торный путь Касым хана”, “Старинный путь Есим хана”, “Жеты жаргы” хана Тауке. “Жеты жаргы” является не только сборником правовых норм. В нем предусмотрены различные проблемы религиозного, образовательного, нравственного характера, вопросы взаимоотношений, то есть, вся культурно-социальная жизнь общества. А. Левшин – ученый, всесторонне исследовавший “Жеты жаргы”. Приведем некоторые отрывки из его книги “Описание киргиз-кайсацких орд и степей”:

- Кровь за кровь, душа за душу.
- Кун за мужчину двести лошадей, кун за женщину сто лошадей.
- Оскорбивший женщину должен попросить прощения, или заплатит кун.
- Если умер отец, наследство его имущество, если брат, наследство его жена.
- Клятва под угрозой меча не действительна, склоненную голову не рубят.
- Если явятся перед тобой и попросят прощения, прости даже кун за своего отца.
- Если кто примет христианство, его имущество перейдет к родственникам.
- Обидевшего отца или мать следует посадить на вола, привязав на шею черный войлок, и водить по аулу.

Здесь напрашивается одно заключение. Нет оснований относить политико-социальный тип управления кочевых народов к варварскому

уровню, правовую систему – примитивному обычаю, баев-тюре – феодалам-воротилам, биев и кази – представителям правящего класса. В памяти народа остались имена таких правителей как Едил (Аттила) батыр, Чингисхан, Аксак Темир, Бабур, ханы Керей, Жанибек, Касым, Тауке, Абылай, ораторов и справедливых судей, как Толе би, Каз дауысты Казыбек би, Айтеке би. Политическая и правовая культура казахского народа имеет многовековую преемственность традиций. Достаточно неясных вопросов в описании традиционного типа казахской семьи стандартами-моделями, привнесенными из Запада. Отметим его нижеследующие оригинальные отличия, редко встречающиеся в других этнокультурах: 1. Семиколенный обычай и запрет на инцест (кровосмешение). 2. Обращение внимания на сохранение этнической гомогенности брака. Межнациональные браки были редки. 3. Существование в традиционной культуре левирата и сорирата, кросскузенных браков. 4. Полигамия. 5. Укрепление прочности семьи посредством калыма (выкуп за невесту) и жасау (приданое).

Это способствовало скорому становлению молодой семьи на ноги. Ислам и родовая традиция декларировали необходимость брака. Сложные традиции, воспитание родителей не допускали легкомысленности в семейных отношениях.

Существует общее положение, что уровень культуры общества определяется местом, которое занимает в обществе женщина, и отношением к ней. Ограничивать эту проблему лишь половыми отношениями было бы односторонностью. Многие исследователи вместе с ограничением прав женщин в родовом культурном типе, отмечают сравнительную свободу и самостоятельность казахских женщин в общественной жизни.

Не прерывавшееся с древних времен наследие тюркской культуры – уважение к матери, женщине, детям. Почитание Умай как богини есть

проявление такого уважения. Исследователь казахской культуры Бейбит Сапаралы посвятил этому вопросу одно из своих эссе: “Еще одно обстоятельство, которое нельзя не сказать по поводу этой мысли. Известный художник, ученый М.В. Баст, опираясь на данные археологических раскопок Калиновского погребения в дельте Волги, создал реконструкцию портрета сарматской правительницы-жрицы, жившей в I-II веках до н.э. Глядя на портрет, пусть и приблизительно, но представляешь образ Женщины-Матери, жившей за две тысячи лет до этого. Этот волнующий душу образ не оставит никого равнодушным. Стройная статья, преисполненная свободой, изящество, величия удивляют зрителя. Вместе с тем, в ней чувствуется скрытая гордость, непередаваемая властность. Создается впечатление, будто она готова сию минуту дать отпор налетевшему врагу, как Томирис в легенде, рассказанной Геродотом, где массагетская царица, разбив наголову персидское войско, бросает голову знаменитого персидского царя Кира в наполненный кровью кожаный мешок, сказав при этом: “Ты жаждал крови, так напейся ее вдоволь!” [121, с. 229-230].

В результате усиления влияния ислама свободу казахских женщин ограничили положения шариата. Но все-таки, у кочевников не было таких явлений, как ношение паранджи, отдельный прием пищи, гарем.

Действительно, разделение труда, развитие отношений собственности, осложнение социальных связей выдвигают на первое место самостоятельную и ответственную за себя личность. Но, не следует забывать и то, что первое социальное деление общества – это половое, и развитие гендерных отношений оказало влияние на формирование личностной культуры, сыграв определенную роль не менее, чем социально-экономические факторы. Поэтому, при характеристике этнической культуры казахов и их предков, нельзя ограничиваться понятием «патриномический род». Исследования истории казахской

культуры показывают, что в евразийской степи матриархат долгие годы был главной формой обобществления. Археологические раскопки свидетельствуют о захоронениях, когда ребенок покоится с телом матери. Это позволяет нам *предположить то, что эта форма общественного уклада способствовала формированию первых нравственных устоев. Для нравственности характерна материнская забота об обществе, требующая порядка во всем.*

Человеческий коллектив (пусть даже будут древние охотники-переселенцы или собиратели) создается людским объединением, не утративших индивидуалистических качеств. И одним из доказательств этого считает то, что с самого начала не было людей с субъективным духом.

Исследователи архаичной культуры кочевников в качестве первых людей, выделившихся из общин, называют родоначальников, аксакалов, батыров, жрецов, вождей, беков, прорицателей и других. Эти качественные характеристики относятся к родоначальникам, претворяющим в жизнь людскую солидарность и общественный порядок. Власть родовых вождей рождается не управленческими отношениями. Между родовыми вождями и последующими правителями казахского общества имеются существенные различия. В контексте древней культуры можно отметить следующие особенности родоначальников: первое, в условиях устной информированности родоначальники выделялись среди соплеменников как наиболее опытные, многознающие и выдавшие виды люди; второе, характерное обоснование авторитета и знаковой сакрализации родоначальника.

Подробно об этом изложено этнографом Е.Турсуновым, который отмечает о выделении родоначальников в результате вторичных их мифологизаций. Человеческие отношения в обществе регулировались, без социальной обособленности, с помощью обычаев и ритуалов, господства

мифического сознания. В первичных фратриях (тотемных группах с ограниченными половыми отношениями) все члены коллектива знали и выполняли традиционные ритуалы. Позже, ввиду дуальности жизни фратриев при сложных социальных условиях самые авторитетные люди этой группы получают полномочия участвовать от имени всего рода в различных состязаниях.

Сакрализация власти родоначальников, наряду с фетишизацией их места в обществе, усиливается характерными для родственной общности тотемными верованиями. Предки (тотемы) олицетворяют обраммагического объединителя не только общины-фратриев, но и всего племени. С нового каменного века родоначальники выделяются из числа других соплеменников, благодаря своим объединяющим функциям. Обычно, усвоившие сокровенное содержание традиционных ритуальных действий, аксакалы, превращаются в сакраментальных людей в отношениях с другими. Если демократическое войско способствует выделению отдельных батыров, то антропоморфизация предков осложняет культурные функции родоначальников. В этот период складывается поэтика, воспевающая подвиги предков и мифы о них, генеалогические истории, повествующие о родословной племен, этнология возникновения вселенной и человека.

И еще одной немаловажной социально-культурной основой выделения родоначальников из общины является власть аксакалов (геронтократия) кочевого общества. Эта социальная структура особо проявляется в момент кризиса общинной собственности, когда возникает индивидуалистская собственность на основные средства существования – каким для кочевников является – скот. В результате смены матриархатной системы на патриархат, возрастает роль мужчины как родоначальника, вождя, начальника войска и т.д. Действенное социальное наследование осуществляется только при патриархальном

праве. Повторим мнение Э.Фромма о том, что матриархат явился опорой общинному обществу, когда как патриархатное общество истории положило начало индивидуализации. Патриархатные отношения находят опору в значимости первопредков и геронтократии.

Таким образом, формирование первых нравственных основ происходит на уровне отношений общинного строя, в котором выделяются родоначальники и аксакалы, утверждающие порядки в виде традиционных ритуализированных требований в силу сакрализации своего положения. Складывается осознание традиционности и сакральности власти как авторитета общины, способствующее сложению *почета и уважения* в отношениях к ним. Это и является основой сложения первых этикоморальных отношений. Обращение к помощи предков в тяжелые ситуации жизни позволяет сложению *культы предков*, явившегося главным фактором сохранения сплоченности и солидарности.

До принятия ислама социальное положение «руководящих» групп тюркских кочевников находится под контролем сознания традиционности и специальной традиции. Эта традиция во многом призвана ограничивать власть ханов и беков с позиции интересов общины. Поэтому, нет оснований говорить об автаркии и деспотии в отношении этической целостности. Примеры китайских историков свидетельствуют о том, что превосходство ханов и беков усиливается в условиях военных действий, когда как в мирное время они находятся на уровне своих соплеменников [122, с. 21].

Исследователи кочевой культуры отмечают, что в кочевых государствах была традиция «хан талау». Что означает в переводе «грабеж хана». В истории человечества имели места случаи, когда правителей общин подвергали испытаниям. Эти свидетельства отражены в трудах Дж.Фрезера и З.Фрейда в описаниях архаических ритуалов «приношение в жертву вождя». Такое положение сохраняется и в ханстве казахов,

например, Оренбургский губернатор Ваконский свидетельствует о том, что сильные родоначальники или сгруппированные грабители вместо того, чтобы подчиняться хану могли обидеть его самого, отобрав скот. [122, с. 168].

Еще одно свидетельство тому, что простой люд иногда в экстремальных условиях, принимал решение сам, например, когда Абилхайыр хан принимает решение о принятии российского подданства, народный сход принимает для него смертный приговор, распоряжение которого и осуществляется султаном Бараком [122, с. 169].

Всякая конкретно-целесообразная общественная деятельность предписывается и оценивается моралью с точки зрения исполнения единого для всех людей и множества частных ситуаций. Признание закона – нормы, принципа, идеала, которые выступают как собственно моральные критерии, это означает, что экономические, политические, идеологические и другие конкретные задачи не только не определяют решения каждой отдельной нравственной проблемы, но, напротив, способы и методы осуществления этих задач оцениваются моралью, с точки зрения критериев добра, справедливости, гуманности, честности.

Типология религиозной культуры казахов

Культура будет не полной, если не охватывает такую важную сферу общественной жизни, каковой является религия. Если рассматривать культуру как способ существования человека в этом мире, то в таком случае религия есть сила, сообщающая этому существованию содержательность и постоянство. Действительно, сколько бы ни говорили о совершенстве человека, вся его сущность полна противоречий: жизнь и смерть, бренность и духовность, себялюбие и альтруизм, долг и

наслаждение, разрушение и созидание и т.д. По нашему мнению, главная роль религии в том, чтобы привести человеческие взаимоотношения в определенный порядок; убедить, уверить людей в его могуществе и священности. В этом аспекте религия относится к первоначальным истокам культуры и охраняющей ее силе. Нужно было поставить заслон диким суевериям и дремучему эгоизму. Такое ограничение заставляло преклоняться перед Создателем, могущественнейшим для отдельной личности. Страх перед его гневом или надежда на поддержку сформировали в обществе традиционную, сакральную, символическую систему обычаев. В этом аспекте огромное значение имеет ритуальная служба религии.

Однако религия не ограничивается лишь рамками традиций и обычаев. Как было отмечено выше, она – эквивалент духовной культуры, одна из форм мировоззрения, ориентир и проводник в этом мире. Любая религия состоит из одной определенной системы верований. Религию нельзя сузить только как веру в бога. Могут существовать религии, в которых не присутствует понятие бога (буддистская, конфуцианская, даосистская, шаманская). С точки зрения культурологии, схожие с религией признаки имеют социальные системы, которые гиперболично превозносились и в которых уверовало множество людей, и авторитарные режимы (например, социализм, бонапартизм, сталинизм, “божки” в ряде стран). Насколько человек склонен к познанию, настолько вера относится к неотъемлемому свойству человеческой культуры.

Без исследования типологических сторон этого вопроса сложно будет понять подлинную казахскую культуру. Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на комментарии в сегодняшней научной и популярной литературе. Вот самая популярная точка зрения и выражающие ее словосочетания: “казахи формально приняли ислам позднее, он отрицательно повлиял на национальную культуру”

(миссионерская точка зрения), “в традиционной казахской культуре больше преобладает влияние шаманизма, зороастризма, тенгрианской религии по сравнению с исламом, поэтому эти религии нужно возродить” (архаистическая точка зрения), “мусульманский менталитет преобладает у южных казахов, в других регионах ислам не был так распространен, здесь живут потомки тех, кто исповедовал буддизм, христианство несторианского толка, языческую религию” (разделяющая точка зрения), казахи приняли исламскую религию под влиянием народов Средней Азии и Поволжья” (теория внешнего воздействия), религия казахов не поднялась выше древнемифологического и ритуального уровня” (мифо- ритуальная точка зрения).

Опираясь на формы овладения пространством и временем в казахской культуре, ее автохтонность и гомогенность, ареал общения, архетипы и хронотпы, хозяйственно-культурные и социальные типы можно отметить нижеследующие мировоззренческие религиозные типы: а) генотипная система религии; б) принятые извне, “пришлые” религиозные системы; в) ислам. Их соотношение было разным при различных периодах времени и исторических условиях. Обратим внимание на нижеприведенную таблицу:

<i>Рамки пространства.</i>	<i>Время</i>	<i>ХКТ</i>	<i>Социальный тип</i>	<i>основные религиозные системы</i>
Евразийская Степь	Мифологич. период	Кочевнический.	Родоплеменное общество	Генотипные религиозные системы
Евразийская	Архетипны	Кочевнический	Генотипное	Генотипная,

я степь и горно-хребтовый регион	й период	т. и оазисное земледелие	общество и номадическое империи	зороастризм, буддизм, восточные христиане
Евразийский и афроазиатский ареалы	Цивилизован. период	Кочевническое т. и оазисное земледелие	Государственность и генотипное общество	Ислам и генотипные религии
Центральная Азия	Традиционное время	Кочевническое т. и оазисное земледелие	Национальная и родовой	Генотипные религии и ислам
Казахстан	Инновационное время	Переходный тип	Колониальный аул	Ислам

По приведенной выше таблице видим, что в древней истории преобладали генотеистические верования. Генотипической религиозной системой называется общность характерных для родоплеменной общины представлений и верований, обожествляющих предков-родоначальников и принимающих их за решающую силу во всех сферах общественной жизни. Центральный образ генотипической веры – аруах (дух предка). До сегодняшнего дня казахи поминают аруахов наравне с Богом: “О аруах, о Боже, поддержи, сохрани от бед!”. По мнению Ч. Валиханова, в критические моменты жизни казахи поминают имена своих предков. Считают, что любая удача случается с благословения аруахов.

Обожествление аруахов прямо связано с родовым социальным типом кочевников. У каждого рода был свой боевой клич. Как правило, в качестве боевого клича берутся имена прославившихся подвигами и патриотизмом личностей. Например, во время войны с джунгарами казахи

чаще, чем имя Аллаха, выкрикивали имена Абылая, Кабанбая, Малайсарыи других, когда бросались в гущу сражения.

Традиция почитания предков была тесно связана с древними религиозными представлениями. Как и другие народы, кочевники поддерживали анимистическую точку зрения о вечности и бессмертности души. У тюркских племен вместе с умершим хоронили его оружие, личные вещи и скакуна. По мнению А. Толеубаева, обычай тризны первоначально посвящался усопшим, позднее он принял характер традиционного поминания. Словосочетание “Посадил отца на коня – уважил аруахов” осталось от этого. Про не уважавшего родителя с издевкой говорили: “Посадил отца на корову”.

В литературе приводятся множество других примеров сочетания анимизма с генотеизмом в доисламской религиозной системе казахов. В народном представлении существовало три вида души: ет-жан, шыбын-жан, рухи-жан. После ухода человека из бренного мира его ет-жан переходит в нижний мир. Шыбын-жан улетает, покинув в виде синего огонька тело усопшего. А рухи-жан переходит к аруахам. Аруахом называли форму этого духа. Из дореволюционных исследователей этнографии казахов доисламские верования и обряды казахов рассматривали Ч.Валиханов, А.Диваев, И.Алтынсарин, А.Алекторов и др. Например, Ч.Валиханов в своих работах «Следы шаманства у киргизов», «Тенгри (бог)» исследовал вопросы происхождения религии и древних верований. А в работах А.Диваева описаны суеверные приметы, различные обряды, шаманство, имеющее место в жизни и быту казахов.

Ислам приобрел немало своеобразных черт за счет сохранения пережитков доисламских религиозных традиций как: поклонения Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизм и язычество, проявившихся во всех сферах народной жизни. Сложению религиозного сознания оказали влияние поклонение добродетельным силам, благодаря чему происходит

круговорот мироздания, возможность жизни и появляются средства к существованию.

Возникновение первичного культа благодеяний и стоящих за ними природных сил является основой всего того, что предшествует и возникновению феномена вечной благодарности потусторонним силам, благодеяния, которые покровительствуют людям в их борьбе за выживание. Это явление способствует расценить борьбу добрых и злых сил уже как производное от изначального понимания добродетели.

Кочевники свое мировоззренческое отношение к действительности выражают посредством верований в божественные силы природы. Поклонение Небу занимало центральное место, оно считалось вершиной мира (Хан-Тенгри), срединный мир – земля (Жер), где текла вода (Су), которые и представляли источники существования. Они способствовали сохранению рода, спасали людей и потому наделялись божественными чертами, то есть считались божествами, несущие добро людям. О силе их и возможностях никто не сомневался, поэтому старались их задобрить, и приносили в жертву скот.

Духовно-нравственная культура казахов включает в свою структуру и *культ предков*. Он опирается на космологические представления о прозрачности границ между миром живущих и миром духов, органичности и непрерывности связи прошлого, настоящего и будущего. Верили в то, что души умерших воздействуют на нас, от них зависит судьба, удачи, неудачи, бедствия. Они могут покровительствовать, помогать, оберегать, карать, наказывать, если человек совершает серьезные проступки. Но нельзя думать, что все действовали под страхом возмездия. Скорее считалось, что каждый должен быть благодарен своим предкам за жизнь, подаренную им, за воспитание, любовь и заботу. Это понимание того, что, забыв родителей, можно прервать преемственность поколений, и что нельзя предавать, забывать того, кто дорог. Поэтому

сохранилась поговорка: как поступишь со своими родителями, того ожидай и от своих детей. Это, скорее всего, предупреждение молодежи от безнравственных поступков.

Культ предков занимал заметное место в верованиях. Ч.Валиханов отмечал, что казахи в трудные минуты жизни призывают имена своих предков. Всякую удачу приписывают покровительству аруахов. В честь аруаха приносят в жертву разных животных, а иногда нарочно ездят на поклонение к их могилам, принося жертву, просят их о чем-нибудь.

Казахи с почтением относились к могилам предков. На могилах клялись, приносили присягу. Путнику, которого надвигающаяся ночь заставляла в степи, обычай рекомендовал ночевать возле могилы, ибо здесь никто не решится совершить над ним насилие. Проезжая мимо одинокой могилы, человек шел пешком в знак почтения к умершим. Считалось необходимым прочесть молитву, стоя лицом к могиле. Если у путника было какое-то желание, то он просил духа погребенного (аруах) чтобы оно сбылось. Гнева аруахов боялись. Одно из самых тяжелых проклятий - Аруах атсын, что в переводе означает – пусть сразит аруах (дух умершего).

В прошлом казахи верили, что до сорока дней дух умершего посещает свою юрту. Аруаху (духу умершего) зажигают по одной свечке каждый день до сорокового дня, или только четыре дня. Свечи ставились у правой стороны порога. В трудах Ч.Уалиханова подробно излагается обряд поминок по усопшему. Считалось, что в дни поминок душа возвращается домой, прилетая на запах жареного. Поэтому и в наше время наличие бауырсаков и лепешек, обжаренных в масле, в погребально-поминальной пище неслучайно. Таким образом, вера и культ предков могут рассматриваться как выполнение культурой своей познавательной функции и являться первоначальной ступенью, подготовкой сознания к переходу на более качественный уровень его возможностей, отражающая приобщение к духовно-ценностной и религиозной жизни.

В представлениях древних казахов, как впрочем, у всех других древнетюркских верованиях творцами земли были Тенгри и Умай. Тенгри символизировал собой верховное божество – верхний мир. Возведение в особый статус «воли неба» получило распространение в культе «тенгрианства». Тенгри являясь богом, наделялся абстрактными человеческими свойствами. Вместе с тем он был олицетворением высшего разума, божественного предка и создателя мироздания. Тенгри являлся единогосподом – властителем всего существующего. А небо являлось его олицетворением. Именно с этим было связано трепетное поклонение «культу неба». Также он олицетворял собой мужское начало, как (небо - отец), а Умай ассоциировалась с женским началом.

Надо отметить, что помимо поклонения Умай, было также поклонение Жер – Су (земле – воде), однако как небесной семейной чете поклонялись именно Тенгри и Умай. Жер – Су скорее представляла срединный мир людей. Вместе с тем связь между Тенгри и Жер – Су тоже могла рассматриваться в данном контексте, как «связь между Тенгри и Жер – Су была аналогией мужского и женского начал, ибо Небо – отец, а с землей, ее производительностью (Земля – матушка) были связаны надежды на плодородие, тучные нивы и стада, пасущиеся на них». «Умай» играла большую роль в верованиях древних казахов, как хранительница очага, семьи, детей, способствуя продолжению человеческого рода. Тенгри воздействовал на все сферы бытия.

Рассмотрим теперь древние верования в казахской культуре, имеющие черты шаманизма. Слово «шаман» происходит от тунгусского «саман», что означает «одержимый», «неистовый». Понятие шаманизма (шаманства, «шаманского закона») вошло в литературу очень давно – ещё в XVIII веке, а о шаманах народов Сибири имеются упоминания в письменных источниках ещё более раннего времени: в «отписках» и «доездах» русских служилых людей, в ясачных книгах документах XVII

века, а немного позднее и в сочинениях иностранцев [123, с. 98].

Большинство исследователей выделяет наиболее характерную особенность шаманизма – это применение методов экстатического общения со сверхъестественным миром и, в связи с этим, выделение особых лиц, которым приписывается способность такого общения.

Эта черта шаманизма настолько типична, что шаманские обряды и верования без особых затруднений классифицировались исследователями, в какой бы стране, у какого бы народа они ни встречались. «Казахи придерживались преимущественно шаманских религиозных верований. Шаманизм у них синкретичен в своей основе. Большое место в нём занимает культ природы и поклонение животным. Вместе с тем шаманизм органически связан с верой в духов. Особенно сильно выражен в нём культ духа предков» [124, с. 50].

Данные факторы представляют собой семантическую архаичность культур. В шаманских обрядовых ритуалах наблюдаются – начальные формы искусства: акустические, музыкальные, танцевальные и визуальные. Они представляются нам, как единая система языка древней культуры.

У казахов шаманы назывались «баксы». В основе шаманизма лежат сформировавшиеся с глубокой древности представления о духах, что предусматривало веру в особую связь отдельных людей с духами. С помощью духов шаманы (баксы) лечили больных людей, изгоняли зло. Духи, помогающие шаманам, являлись своеобразными покровителями «баксы». Шаманам зачастую приписывались также власть над явлениями природы, умение совершать чудеса. Шаманский обряд начинался спривыва духов - помощников, которые должны изгнать вредоносных духов, то есть джиннов, пери и др. Считается, что во время камлания баксы находятся во власти явившихся к нему духов.

«Баксы» во время шаманского сеанса одевались в особый ритуальный

костюм, навешанный различными амулетами и исполняли танец, сопровождаемый ударами в бубен и выкриками. Главным ритуальным предметом шамана являлся кобыз - смычковый инструмент с двумя струнами из конского волоса. Он считался священным, некоторые шаманы запрещали посторонним дотрагиваться до своего инструмента. Другим атрибутом «баксы» был посох (аса - таяк) с железными кольцами и подвесками на верхней части. В конце XIX века, на первый план стали выдвигаться такие обрядовые атрибуты «баксы», как плеть и нож.

Камлание «баксы» проводили по преимуществу во время лечения больных и своими действиями доводили себя до полного изнеможения, иногда падали в обморок. Люди верили, что таким путём «баксы» вступают в общение с духами предков, и излечивают их. Поэтому «баксы» в народе пользовались уважением.

Шаманство (баксылык) обусловлено верой в особую связь отдельных людей с духами. Помощью духов объяснялась способность шаманов (баксы) лечить больных людей, гадать, отыскивать пропавшие вещи и скот. Шаманам приписывалась также власть над явлениями природы, умение совершать чудеса. Шаманы занимали важное общественное положение, будучи жрецами. Шаманами были в основном мужчины. Главным ритуальным предметом шамана был кобыз – смычковый инструмент с двумя струнами из конских волос, который в народных верованиях наделялся чудесными свойствами. Игра на кобызе рассматривалась как признак связи с духами.

Известно, что в среднеазиатском шаманстве часто применялось при лечении больного вращательное движение, об этом впервые сказал Ч.Валиханов, который объяснял смысл вращательных движений шаманов стремлением перенести на какой-либо предмет болезнь, вселившуюся в человека. Занятие шаманством у казахов считалось наследственным. Духи, покровительствующие и помогающие шаманам, принадлежали к

категории пери, хотя в народе их называли джинами. Отдельные шаманы называли своих духов ангелами (пери). Духам придавали человеческий облик, воображали великанами. Нередко духи представлялись в образе животных и птиц – коня, волка, орла. Многими чертами был близок к шаману и казахский диуана. Диуана – люди, общавшиеся с духами, способные проричать, лечить, насылать и отвращать беды и болезни. С шаманской практикой сочеталась и деятельность знахарей, гадателей, колдунов.

Шаманизм является религиозно-культурной системой, оказавшей значительное воздействие на казахскую культуру. Некоторые исследователи говорят, что шаманизм не относится к религии, потому, что в нем нет понятия бога, он есть совершение магических действий, с опорой на гармонию между человеком и природой. Высказываются и мнения о том, что для шамана не обязательно существование сверхъестественных сил. Однако, значение проблемы в другом.

Первыми учеными, исследовавшими шаманскую религию вне увлечения экзотикой, в пределах культурного континиума, были Ч. Валиханов и Д. Банзаров. По их мнению, схожесть родовых религий с мировыми очень незначительна. Шаманизм является оригинальной традицией воздействия суеверий и верований на виртуальный (подсознательный) мир человека. Как правило, шаман действует в персоне жреца ритуальных церемоний, целителя, вызывающего для лечения дух человека, кюйши-кобызши, доводящего дух до особого состояния, медиума, умеющего разговаривать с духами. Шаманизм – практика доведения человека до экстаза на натурфилософской основе. Под покровительством духа шаман колдует, приобретает способность лечить, то есть, изгоняет другие духи, может сопроводить дух аруаха до места его успокоения. Он – типичное проявление мистического опыта духовной культуры. Известно, что мировая культура разделяется на Запад и Восток.

По нашему мнению, шаманское мировоззрение является действительно восточным феноменом, как и дзен-буддизм. В исследованиях Л. Гумилева показано, что шаманизм распространился в Центральной Азии от дальневосточных маньчжурских племен киданей. В определенный период средневековья кидани господствовали в Центральной Азии. Разделение мира на Восток и Запад – традиция историческая. Мы замечаем, что человек Востока и человек Запада по своему объективному отношению к миру принципиально отличаются друг от друга.

По мнению С.Рериха, все духовные учения происходят из Азии. Потому, что западный человек ставит выше духовных традиций технологию. Восточный человек всю свою энергию развития и совершенствования направляет на внутренний мир, на ее явные и скрытые (виртуальные) уровни, на раскрытие “дремлющих потенциалов”, актуализацию и совершенствование человека.

Камлание шамана направлено на пробуждение мира человеческого подсознания. Это – поиск способа духовного единения с безграничной внутренней сущностью. Этот способ можно рассматривать и как игру шамана. Во время игры шаман имитирует роль создателя мира, кружится вокруг человека (имитирует космос на личностном уровне), посредством мистического единения разделяет добро и зло, переносит вредные качества, удаляет зло. Во время шаманской игры само физическое тело входит в особое состояние. Многие свидетельства отмечают парапсихологические способности шаманов. Например, некоторые шаманы умели выводить изнутри организма вредную желчь. Они в совершенстве овладевали методами хирургического и гипнотического лечения. В состоянии экстаза шаман мог ходить босиком по раскаленным углям. Схожие с этим явления можно наблюдать в системе йогов и филиппинских врачей. Еще один факт, который следует отметить, шаманская медитация-игра умело использовала воздействие музыкальной

мелодии. “Исполнение кюя в шаманской религии показывает подчиненность кюя основному принципу этой религии – стремлению сдерживать смерть” (А. Мухамбетова).

Для понимания таинства шаманских мистерий необходимо рассмотреть картину мира, которая служила их основой. Мир, в представлении древнего человека был разделен на три части: верхний, средний, нижний. Верхний мир ассоциировался с добрыми небесными духами, во главе с верховным божеством – творцом мира. Подземный мир считался местом пребывания вредоносных духов и душ покойников. Средняя земля отождествлялась с миром людей.

Согласно представлениям шаманов, Вселенная состоит из трёх основных уровней. Человек живёт на земле – в некоей срединной зоне между верхним и нижним мирами, между небом и подземным царством. Эти три зоны соединены между собой центральной вертикальной осью – «осью Вселенной». Ось проходит сквозь «отверстия» в небесных сферах, ведущие в верхние и нижние миры. Благодаря этим отверстиям шаман может перемещаться с одного уровня на другой и возвращаться обратно.

Ещё одна важнейшая черта шаманской картины мира – проницаемость. Все три части мира прозрачны и достижимы, в них можно проникнуть из любой его части. Мир, состоящий из трёх частей: верхнего, среднего и нижнего, а также проницаемость его границ, возможность перехода из одного измерения в другое, сосуществование человека с духами природы, духами отдельных местностей и предков является основой шаманистической картины мира.

Народам Казахстана и Центральной Азии шаманизм известен давно, но здесь он находится как бы внутри ислама. Шаманская обрядовая практика также была здесь распространена, некоторые элементы шаманизма и ныне сохраняются, но только в культовой практике и народной медицине.

Мировоззренческая функция шаманизма

вытеснилась исламом. Бесспорно, что в доисламский период шаманизм был у многих народов одной из ведущих религиозных традиций.

«Иногда приводится, как аксиома, мнение о том, что шаман являлся жрецом тенгрианской религии трудно согласиться с этим мнением. Небесный Тенгри не использует духов (аруахов) как баксы (шаман), не заклинает и не ворожит, он просто сообщает людям волю небес. Здесь заметно отличие от ислама. Небесный Тенгри требует от людей активности. Несмотря на то, что в тенгрианской религии прочно обосновалось генотипное мировоззрение, она смогла подняться до уровня монотеистической религиозной системы» [125, с. 343].

Среди «языческих персонажей, вошедших в число мусульманских святых, у казахов наиболее отчётливо сохранил свои домусульманские черты Коркут (Хорхыт) – мифический первый шаман, музыкант и певец, создатель смычкового инструмента кобыз. Приписываемая ему могила была расположена на берегу Сырдарьи. Почитание Коркута у казахов было тесно связано с шаманством. Он считался покровителем шаманов (баксы), которые нередко призывали его на помощь в своих камланиях. Многие баксы при этом исполняли кюй, который сочинил сам Коркыт» [124, с. 65].

У казахов тенгрианство, некоторые элементы зороастризма, шаманских верований нашли своё сочетание с исламом. Эти верования выражены в обрядах и ритуалах. И по сей день казахские мусульмане продолжают почитать аруахов.

О своеобразии ислама в Казахстане, о том, что казахи верили в аллаха, и в то же время чтили аруахов писал Ч.Ч.Валиханов: «Приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шамана и уважали магометанских ходжей. Поклонялись огню, а шаманы призывали вместе с онгонами мусульманских ангелов и восхваляли аллаха. Такие противоречия нисколько не мешали друг другу, и киргизы верили во всё это вместе. Оттого изменению подверглись имя, слова, а не мысль. Онгон

стали называть арвахом, кук тэнгри – аллахом или худаем, духа земли – пери, дивана и джином, а идея осталась шаманской» [126, с. 49].

Заметим, что на территории Казахстана в разные века было влияние и распространение различных религиозных учений и верований, таких как: митраизм, зороастризм, манихейство, несторианство, буддизм и ислам.

Как пишет М.С.Орынбеков в своем труде «Духовные основы консолидации казахов» «из мировых религий ранее всех в Казахстан пришел буддизм. Уже Мухан каган, сын Бумына принял эту веру, а его наследник Тобо-каган велел перевести на тюркский язык сочинения по буддизму, начиная с «Нирвана-сутра». С момента основания Тюркский каганат был привержен именно буддийской вере, что говорит о его значимости для тюрков. При Таспаре кагане был приглашен индийский буддист Чиногупта, который внедрял буддизм как государственную религию, призванную объединять разнородное население» [127, с. 56]

Большое число памятников буддизма было обнаружено на территории Семиречья. По историческим сведениям Семиречье было вторым после Мавераннахр центром распространения буддизма в Западном Туркестане, превосходя в этом другие регионы тюрков. И как отмечает Бартольд В. в «этой веры (буддийской) придерживалось большинство жителей Мавераннахра до ислама и в древности» [128, с. 62]. «Например, в Ак - Бешиме найдено два храма этой веры одно из них построено квадратным строением с дверями на север, внутри крестообразная целла окружена двумя длинными коридорами, выходящими в дворик. А все стены покрыты узорными надписями, изображены Будда, Бодхисатва и Докшита» [128, с. 59]. Среди последних находок можно отметить результаты раскопок подземного монастыря вблизи Испинджаба (Сайрам), где на склоне гор были найдены подземные узкие и длинные комнаты, находящиеся под курганами из желтой почвы.

О значении митраизма для народов, основным средством пропитания

которых было скотоводство, М.С. Орынбеков утверждает, что «этот культ предписывал трудолюбие и работоспособность в хозяйственных делах, отвагу и мужество – в военных походах, в силу чего расценивался как оптимистическая и жизнелюбивая концепция» [129, с.18]. Выступая наследником древней пары богов Тенгри и Жер-Су, митраизм, наиболее близко отвечал запросам степняков, поэтому был охотно ими воспринят.

Согласно Орынбекову М.С. митраизм был ценен тем, что его бог охранял клятвы и наказывал обманщиков. Л.Н.Гумилев писал: «А так как клятвы, случалось, нарушали и в те времена, то Митра получил узкую специализацию-охранять клятвы и наказывать клятвоотступников, т.е. он боролся против предателей» [130, с.115]. Митраизм, таким образом, был направлен на борьбу со злом, его можно характеризовать как добродетельное начало, присущее древним кочевым этносам.

Генотипный характер имели древние тотемистические верования тюркских народов. Про тотема – кокбори (небесный волк) мы говорили выше. Тотемистическим значением обладали кроме волка, и другие звери, являющиеся для кочевников символами силы и смелости, такие, как олень, тигр, лев, орел. По представлениям казахов, аруахи могут появляться и в тотемистическом образе. Например, Абылай хан почитал красного лиса в качестве своего аруаха. Аруахом Сыпатай батыра считался тигр.

Родовые святые распространяли свое покровительство и на домашних животных. У каждого вида домашних животных был свой покровитель: у лошади – Камбар ата, овцы – Шопан ата, коровы – Зенги баба, козы – Шекшек ата, верблюда – Ойсыл кара.

В некоторых изданиях ученые, старающиеся найти следы зороастризма в казахской культуре, пытаются доказать, что ритуал выливания масла в огонь есть следствие влияния персидской религии. Однако, корни этого ритуала лежат в глубине. Он тоже относится к одному из видов обожествления предков-родоначальников. Невеста,

выливая масло в огонь, произносила “От-ана, Май-ана, благослови!” и совершала троекратный поклон в честь аруахов. В древних текстах Май-ана называли богиню плодородия и материнства Умай. В Орхоно-Енисейских письменах Умай изображается в образе попечительницы всего живого, поддерживаемого Небесным Тенгри и Жер Су (Земля и Вода), покровительницы продолжения рода. Древние тюрки представляли Умай в образе юной женщины или девушки, очень красивой и доброй, смешливой, освещающей небеса сиянием серебряных волос, купающаяся под лучами солнца в радуге, держащая в руках оберегающий детвору золотой лук.

Следы генотеистической религиозной системы можно ясно заметить и в традиционной культуре казахов. “Ант ишу” в ритуале сватания (поклониться, первоначальное значение “пить кровь”), поедание куйрык-бауыр (курдюк и печень), в погребальной традиции исполнение обряда, указывающий непосредственно на аруахов, поминание седьмин, сороковин, года, совершать “тул” и т.п. основаны на родовых представлениях и верованиях. Оказание поддержки или не оказание ее аруахами зависело от отношения к ним потомков. Считалось, что частое поминание аруахов, совершение жертвоприношений в их честь (если в исламе жертвоприношения совершаются только во время религиозных праздников, то кочевники совершали его в связи со значительными событиями в их жизни) порождают благоприятные для людей условия. Напротив, нарушившего генетический обычай проклинали “пусть накажет тебя аруах”.

Нельзя оценивать генотипическую религиозную систему как пережиток прошлого. Например, японцы, имеющие передовую на сегодняшнее время культуру, наравне с буддизмом сохраняют генотипическую синтоистскую религию.

Тенгрианская религия является наиболее приспособленной к нуждам

кочевого хозяйственно-культурного типа религиозной системой. Пора ее расцвета совпадает со временем объединения тюркских и монгольских племен по родовому принципу и созданием ими степных империй. Интересные мнения об этом приведены в трактате Л. Гумилева “В поисках вымышленного царства”. Несмотря на то, что в тенгрианской религии генотипное мировоззрение прочно занимает место, она смогла подняться до уровня монотеистической религиозной системы. Небесный Тенгри не использует духов (аруахов) как баксы (шаман), не заклинает и не ворожит, он просто сообщает людям волю небес. Здесь заметно отличие от ислама. Небесный Тенгри требует от людей активности (наиболее понравившееся Чингисхану правило). В тенгрианской религии преобладают более космология и этика, чем демонология. Так повествует Марко Поло: В доме каждого человека на верхней части стены дома прибита дощечка, на ней написано имя, обозначающее Его Величества Небесного Бога. Ему подобострастно молятся, поклоняются почтительно, воздевая руки к небу, коленопреклонно просят себе благоразумия и крепкого здоровья и не просят больше ничего”.

Позднее, в связи со становлением арабо-персидско-тюркской цивилизации Небесный Тенгри превратился в синоним Аллаха. Генотипические же представления развивались наравне с исламом. Причины этого в поддержке, которое генотеизм нашел в традиционной казахской культуре (и в других родственных культурах). Типическое значение тенгрианской религии связано с тем, что она способствовала культурному единению первых кочевых империй (первый синтез). Позднее появилась на свет способствовавшая вторичному единению, поднимавшаяся до мирового уровня суперцивилизации мировая религия – ислам.

Нельзя рассматривать религиозные системы казахов как сменяющие друг друга типы. Как правило, в конкретных исторических периодах

религиозные системы появляются одновременно друг с другом, в синкретизме. Только в зависимости от формы духовной культуры одна из них становится господствующей (доминантной). Можно заметить, что в казахской традиционной культуре одновременно действуют нижеследующие религиозные и культурные персонажи: 1) мулла, 2) шаман, 3) знахарь, 4) ясновидец, 5) пир, 6) жрец, 7) тамыршы, 8) жауырыншы, 9) лекарь, 10) суфий, 11) диуана, 12) дервиш, 13) предсказатель, 14) кумалакшы и другие.

Многообразие подсознательно-мистических фигур дополняют враждебные людям разного происхождения образы в казахской демонологии. Исследователи истории и памятников казахской культуры называют такие их разновидности: 1) шайтан, 2) пери, 3) джинн, 4) жезтырнак (женщина с медными когтями), 5) сорел (ее муж), 6) жалмауыз, 7) албасты (троглодит, йети, дикий человек), 8) обыр (некрофил), 9) монтана (изменчивый джинн), 10) шимурын, 11) марту (опасен для женщины во время родовых схваток), 12) кырсык, 13) иблис (из исламской демонологии) и т.п.

В приведенных выше культурных типах ясно виден религиозный синкретизм. Одним из подтверждений этому является способ совершения жертвоприношения (тасаттык). Термины “курбан” и “тасаттык” заимствованы из арабского языка. Однако, в действительном значении этого ритуала прочно укоренились родовые верования. По Корану, пророк Ибрагим в честь Аллаха вместо человека принес в жертву овцу. То есть, обычай “тасаттык” направлен на смягчение разрушающего воздействия общинной мести (талиона). Потому, что принцип “кровь за кровь” уменьшает его коммуникативные возможности. Кровная месть, подвергнувшись культурному обмену, становится ритуальным обычаем. Ритуал жертвоприношения по вышеприведенной процедуре исполнялся в целях объединения участников вокруг одного определенного символа. Он

являлся общественным действием символического характера, шаман же был знающим и осуществляющим его глубинное значение фигурой. Взаимоотношения шаманской системы с исламом были неоднозначными. Сформировавшийся в результате борьбы с идолопоклонством ислам с подозрением относился к генотеистическим верованиям и обвинял.

Однако, для того, чтобы народ принял его собственное мировоззрение, исламу нужно было принять духовный стержень этого народа. Этот процесс был двусторонним. Тенгри и священные аруахи обрели мусульманское содержание (небесный Тенгри превратился в Аллаха, аруахи – пиров, машаихов, помощников бога, древние демоны (албасты, жезтырнак, обыр и т.п.) стали джиннами и шайтанами в исламской демонологии). Это было чрезвычайно сложным и разносторонним культурным явлением. Об изображении переходных культурных персонажей (со смешанными генотеистическими и исламскими признаками) в духовной культуре в качестве примера можно привести множество данных из религиозных текстов и фольклора. Даже шаманизм в пространстве казахской культуры превратился в элемент ислама. Камлание шамана заимствовало элементы из суфийского действия; перед исполнением ритуала шаман совершал омовение, слово свое начинал с молитв Аллаху, пророку Мухаммеду и его халифам. Дивана, с жезлом в руке, в остроконечной шапке, украшенной лебяжьим пухом, воспринимался в народном сознании чем-то вроде баксы (шаман). Переход от исконных родовых религий к мусульманскому религиозному типу в казахской культуре охватывает многие века и проходил не в форме взаимного отрицания, напротив, в форме взаимодополнения, единения.

Духовная культура казахского народа является одним из важных звеньев традиционной культуры, располагающей потенциальными духовно-нравственными возможностями по формированию духовно-нравственного и ценностного сознания. Она является сложной системой, особенностями,

функционирования которой могут быть осмыслены в контексте взаимодействия всех сфер жизнедеятельности людей (экономической, политической, правовой, нравственной), с учетом многообразия проявлений каждой. Сложность системы духовной культуры заключается в том, что она имеет в своем содержании традиционные структурные компоненты, взаимосвязанные между собой элементами, которые продуцируют новые группировки ее элементов, т.е. новые подсистемы и структуры. Системно-структурный подход позволит нам раскрыть содержание духовной культуры, заключающей в себе смысл и содержание ее духовно-нравственных основ, ценностей.

В структуру духовно-нравственной культуры казахов входит и *религия, как содержательная сторона нравственных категорий*. Религия является важным идеологическим звеном нравственной культуры. О сущности религии нет единого мнения. О роли религии, как одной из форм общественного сознания М.С.Орынбеков говорит: «...является вечной и представляет собой непреходящий атрибут всякого общества, равно как и право, а потому никогда не исчезнет» [129, с.3].

И.Кант считал религию осознанием людьми своих моральных обязанностей; Гегель подменил понятие Бога понятием абсолютной идеи, придав решающее значение в религии интеллектуальному моменту; Л.Фейербах определял религию как связь между людьми; Дж.Фрезер главным моментом в религии считал обрядность, культ; марксизм определял религию как веру в сверхъестественное, как иллюзорное отражение действительности. Сегодня слово «религия» определяется в науках для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом поклонения.

Возрастающее место религии как духовно-нравственного основания в общечеловеческом развитии очевидно. Принятие религии оказало

определенное влияние на формирование духовно-нравственных ценностей в истории философии культуры казахов. О ее роли и месте в становлении казахского общества посвящено немало работ.

Свой взгляд на проблему воздействия религии на культуру тюркских народов, изложила профессор С.Ш. Аязбекова, она пишет: «обращение в ислам многих тюркских народов (в особой мере это относится к протоказахам) имело достаточно условный формальный характер, поэтому та картина мира, которая была оформлена на протяжении многих веков доисламского периода, оставалась достаточно стойкой и живучей вплоть до конца XIX-XX веков» [131, с. 103].

Духовная ситуация эпохи Восточного Ренессанса стала основным условием подъема теоретического сознания всех восточных перипатетиков арабо-мусульманского мира. С одной стороны, продвижение естественных и специальных наук, в том числе гуманитарных, таких как описательная история, закладывало в их миропонимание потенциал эмпирической ориентации. В том же направлении действовали импульсы, исходящие из религиозной веры и идей креативной трансцендентной теологии. С другой же стороны, сильное действие оказывал исторический авторитет и, главным образом, теоретическое значение философии в сочетании с извечно человеческой немеркнущей привлекательностью рациональной гносеологии, аподейктической достоверности в предметной области умозрительного познания – все это достаточно прочно удерживало и направляло их по пути традиционного философского рационализма. Научный подход в исследовании окружающего мира арабо-мусульманскими учеными отчасти был продиктован и практическими потребностями мусульманской общины. Познания в различных областях науки (медицине, математике, астрономии, физике и т.д.) позволяли общине координировать методы управления, а также принципы налогового обложения и организации.

Культурно-историческое наследие арабо-мусульманского мира оказало благотворное влияние на формирование духовно-нравственных ценностей казахского народа. Арабские ученые, перенявшие все лучшее, что сохранилось от культурного и научного наследия не только Греции, Индии, Ирана, но и Вавилона, Финикии и Египта трансформировали его в другие области знания. Ознакомление арабов с важнейшими научными открытиями древних греков, персов, индусов имело колоссальное значение в процессе формирования новой культурной общности. Первоначально, в эпоху утверждения ислама под наукой понималась грамотность, знание Корана и богословия. В дальнейшем, находятся сторонники и проповедники ислама и на казахской земле, так распространяется исламская религия, со своими ценностными ориентирами. С принятием ислама казахская общность расширила свои возможности по утверждению идеалов духовной жизни.

Одним из видных основателей исламской религии на казахстанской земле является Кожа Ахмет Яссауи. Его философию суфизма можно понимать как одну из тех многих направлений мировоззренческого поиска, способствовавшего раскрытию проблем духовных ценностей. Суфизм предстает как одна из сторон социального мира, отражающего особые человеческие способности, необходимые для возвышения над бренностью человеческого бытия. Суфии – это люди, благодеятельность которых заключается в том, чтобы стремиться к достижению Истинности бытия в земной жизни, освободиться от людских пороков и сохранить духовные ценности как: «совесть», «достоинство», «этичность», «честь», «справедливость» и т.д. В его религиозном учении долг каждого человека заключается в том, что только победа в борьбе со своими грехами способствует познанию социокультурного мира. Но человеку для этого надо быть терпеливым и пройти ступени шариата, тарихата, маарифата, хакиката, то есть освоить философию суфиев и жить в соответствии с

ценностями духовности.

Этот преобразующий человека прорыв божественной духовности в социум и реализуется в виде общечеловеческих и духовных ценностей, но были в истории культуры народа моменты, когда роль и место религии в общественной жизни рассматривались как чуждое проявление духовной идеологии.

Два века атеизма, поддержанного на государственном уровне, как утверждает М.С. Орынбеков, «нанесли сильный урон религии, что немедленно отразилось на моральном облике общества и выразилось в абсолютном падении нравов, нравственном вырождении людей» [129, с. 3].

Это говорит о том, что недооценили роль религии в идейно-нравственном развитии молодого поколения, являющейся значительной опорой нравственности, ибо в ней раскрываются человекотворческие функции культуры. Знание и верное толкование заповедей Корана позволяли освоить правильные жизненные устои общества, духовно-нравственные ценности. Требование Корана «не лги», «помоги ближнему» и т.д. воспитывало совестливую молодежь, формировало отзывчивость. Идеи нравственности, заложенные в религии, предупреждали подрастающее поколение от безнравственных поступков, формировали стремление жить в ладу с окружающими людьми, т.е. способствовали установлению добрых отношений к окружающему миру, воспитывали добродетельных.

Так, роль религии, как духовно-нравственного основания имеющего ценностную основу для формирования общества и культуры значительна.

Таким образом, религия является духовным инструментом формирования нравственных ценностей, так как в ней сосредоточена главная идеология жизни – жить по совести, соответствующей истине, творить добро и бороться за утверждение жизни на земле.

Но необходимо отметить, что в основе формирования современного религиозного мировоззрения лежит многовековой опыт народа. Со времени распространения ислама на территории среднеазиатского региона мусульманство и доисламские культы тесно переплетаясь, создали духовно-нравственные ценности, основанные на вере, так как именно она является проводником общечеловеческих ценностей. Не зря в философии Яссауи вера утверждается как главная категория религии, как необходимая ее составляющая. Ибо любое достижение человека сначала оформляется верой в него, поэтому имеет успех, все основано на вере [132, с.95].

В западной мысли достаточно различных мифов и извращенных толкований об исламской цивилизации. Вкратце сгруппировать их можно в таком виде:

1. Если христианская и буддийская религиозные системы опираются на человеколюбие, то ислам призывает к “Священной войне” (джихаду), что порождает угрозу мировой цивилизации.
2. В исламе преобладает фундаменталистское направление, он является религией фанатиков.
3. Ислам не может воспринять достижения науки и техники, идеи демократии и гражданского общества, принцип ненасилия и толерантную гуманистическую этику, права и свободу человека.
4. Для казахского и других тюркских народов ислам является привнесённой извне религией, они приняли его под давлением силы. Поэтому либо нужно вернуться к древним традиционным религиозным системам, либо под предлогом “гражданского общества” переходить к атеистической духовной системе.
5. Ислам ограничил традиционную культуру казахов (изобразительное искусство, роль женщин в обществе, семейные отношения и т.д.).

Конечно, в основе вышеприведенных мнений преобладает незнание ислама. Сумевший выгодно использовать технологические изменения в

начале Нового Времени (индустриальное общество, рынок, промышленная революция) Запад, превратился в решающую мировую силу и стремился к установлению господства во всем мире. Действительный отпор вестернизация встретила только со стороны восточных религий. В частности, от последствий христианской экспансии по сравнению с Китаем или

Японией больше пострадала исламская религия. к концу XIX века в результате крестовых походов, имперско-колониальных войн, деятельности христианских миссионеров в мире не осталось независимых мусульманских государств, кроме Турции, Ирана и

Афганистана. Но, обратим внимание на одну культурно-историческую деталь: в истории нет ни одной этнокультурной системы, которая, несмотря на подобное давление, отказалась бы от мусульманской религии. Даже Российская империя, проводившая самую мощную культурную экспансию, не смогла уничтожить ни одну уже сложившуюся исламскую этнокультурную систему. Принятие христианской религии коренными этносами Сибири было связано со сменой древних традиционных религий.

Напротив, в средневековых мусульманских империях политика насильственного обращения в мусульманство христианских народов не проводилась целенаправленно. Потому, что согласно основному положению исламской религии, человек должен обратиться к Аллаху только по своей воле.

Из такой постановки проблемы возникает вопрос: существуют ли в исламе фундаментализм и партикуляризм (обособленность)? Конечно, сказать, что не существуют, было бы слишком легким решением. Фундаментализм является продуктом маргинального общества, в которой традиционная культура попала в кризис и которое не сумело приспособиться к новым историческим условиям. Его проявления можно наблюдать, например, в таких странах, как Саудовская Аравия, Афганистан, Египет и др., данное явление возникает из противостояния

западной экспансии. Фундаментализм – стремление к ограничению культурного развития рамками старых форм. Исламский партикуляризм тоже относится к преувеличенно изображаемым западным мифам. По мусульманской религии, все люди, независимо от происхождения, национальности, веры, являются сотворенными милостью Бога созданиями. Даже сами верующие в Священную книгу (иудеи и христиане) не являются врагами мусульман. Как сказал аль-Фараби, они – жители “города заблудших”.

Другие мировые и национальные религии называются по имени их основоположников или по названию общества (христианская – Иисус Христос, буддийская – Гаутама Шакья-Муни Будда, зороастризм – Заратуштра, конфуцианская – Конфуций). Ислам не таков.

Типология художественной культуры казахов

Понятие искусства в культурологии применяется в узком и широком значении слова. В узком значении термин “искусство“ обозначает процесс художественного творчества и различные его формы. Ученые подразделяют искусство на пять видов:

1. Искусство слова.
2. Живопись.
3. Скульптура. Создание образов людей, других животных из глины, камня, мрамора и других материалов.
4. Интерьер (архитектура, искусство строительства домов, дворцов, мостов).
5. Музыка.

Самый значительный из пяти направлений искусства – красноречие. Преимущество словесного искусства в том, что другие четыре вида

можно описать с помощью слов. Какими бы совершенными не были другие виды искусства, с их помощью невозможно описать слово. “Первейшее из искусств – красноречие” говорит об этом казахская поговорка. (“Абай”, 1918, с. 8-9). Однако, в широком значении понятие “искусство” можно применить и в качестве эквивалента творческой деятельности любого человека. Данное значение сочетается с понятиями “мастерство”, “созидательность”, “деловитость” и общим понятием “культурность”. В этом аспекте, искусство относится к свойству, обозначающему коренное отличие человека от других живых существ. Искусным человеком называют полноценно и гармонично вобравшего в себя личностные качества человека. Лишь впоследствии, в результате общественного разделения труда появились профессиональные “деятели искусства” в узком значении слова.

В сегодняшней культурологии есть мнение о том, что словесность не является истоком художественного творчества. Действительно, еще до обретения способности к членораздельной речи человечество умелописало. Рисунки на камнях, выполненные древним человеком (петроглифы) являются первыми образцами творчества. В наше время обнаружены петроглифы, сделанные за 4-5 миллионов лет назад. И годовалый ребенок, еще не умеющий говорить, любит расписывать стены. И позднее, с освоением речи, он не теряет способность к рисованию.

Если обратимся к глубинным недрам казахской культуры, то убеждаемся в изобилии знаковых деталей. Небезосновательно утверждение Э. Кассирера, что человек – знаковое (символическое) животное. Потому, что его культурная вселенная – мир знаков.

Основной линией сакской культуры, являющейся одной из родоначальниц казахов, был звериный стиль. Причины его появления загадка истории веков, однако, ясно, что он происходит от тотемомagических истоков. Этот стиль, не ограничивалась только предметами

декора. В качестве символа социального положения каждого человека был тесно связан с общественной иерархической лестницей. Поэтому, не находя понимания в другой культурной среде, они лишились своих знаковых и содержательных информационных признаков. Например, в памятниках, имеющих отношение к “золотому человеку”, обнаруженному в Есикском кургане, сочетаются изображения животных и растений. Вообще, “звериному стилю” в сакском искусстве присуще динамическое изображение. Лев готовится к прыжку, в движении оленя чувствуется стремительность, конский бег напоминает гармонию Вселенной. Зооморфное (изображение богов и людей в звериных образах) скифо-сакское искусство является свидетельством полной близости природы и культуры. “Звериный стиль” саков оставил позднее в казахской культуре бессмертный след. После запрета исламской религией изображения живых существ знаменитый “замкнутый узор” у казахов был созвучен с этим стилем. В нашем традиционном представлении “замкнутый узор” есть обозначение счастья, дружбы, вечности, бесконечности. Поэтому этот узор наносился на плечи и щиты батыров, защитников народа, на спины биев, разрешающих споры. Казахские мастера называют “замкнутый узор” “Тасбака” (черепаха).

По мнению К. Леви-Стросса, скифо-сакское искусство не разделяет природу и культуру. Мировоззрения классической Эллады, коренных жителей Южной Америки и Австралии основаны на раздельности природы и культуры.

В средние века типы этого ремесленного искусства служили основой архитектуры, живописи, изобразительного искусства городской культуры на территории Казахстана. По результатам исследований К. Байпакова, прикладное искусство в средневековых городах на территории Казахстана было на высоком уровне. Исследуя мазары Джучихана, Домбаула, Алаша хана, Гузыхан Акпанбек пишет о соответствии высоким эстетическим

требованиям средневекового архитектурного искусства Казахстана. Особенную красоту внешнего вида сооружения подчеркивают не только безупречные пропорции, но и способ кладки. Его отличие в том, что он возвышается ввысь. Это, усиливая эффект естественного перспективного сокращения, вблизи визуально увеличивает высоту сооружения. Если вспомнить, что цилиндрической формы подножие купола подобно звездной призме и сам купол когда-то был выкрашен в голубой цвет, то можно представить, как сооружение, создавая впечатление слияния с небом, выглядел внушительно. Такое прекрасное творение архитектурного искусства, созданное мастерами, сумевшими найти верные пропорции, удачное и гармоничное сочетание геометрических форм, заставляет преклоняться перед их мастерством, а главное – перед высоким искусством.

В Коране рисование не запрещается прямо и категорично. Причина неодобрения живописи кроется в сформировании ислама в условиях борьбы против идолопоклонства, язычества. В целях ограничения изображения идолов и поклонения их образам было запрещено изображать живые существа вообще. Изображение человека в реалистическом плане, без сообщения его образу свойств идола, соответствует исламу. Напротив, превозношение живого человека, каким бы он не был великим, является ересью. Человек не может быть богом.

В сегодняшнее время в нашей республике творят немало талантливых художников, скульпторов, архитекторов. Одним из источников, откуда они черпают вдохновение, является древняя традиционная художественная культура. К примеру, возьмем выставку художника Т. Сыдыханова “Знаковая графика”. Посредством применения древних знаков, Т. Сыдыханов изобразил разнообразные перипетии жизни и быта казахов. Художник обратил пристальное внимание на знаки различных племен и родов, являвшихся как бы их гербами. С помощью

этих знаков он стремится изобразить мир в пластическом плане. В свое время исследователи истории культуры Рашид-ад-дин и М. Тынышпаев тоже считали, что табличные системы знаков являются одним из важнейших средств для объяснения традиций и обычаев, символов и ритуалов, самосознания кочевников.

К ведущей разновидности знакового творчества относится язык. Язык – форма культурной действительности. Он является не просто сочетанием звука и знака, но и, что самое главное, – средство культурной преемственности. В зависимости от своей формы и способа подачи культурной информации проявляются три типа культуры: бесписьменная, письменная, экранная. Информационную систему в этих трех типах, сложившихся посредством знаков, называют текст-кодом. Текст-код существует и в устной культуре, это традиционные ритуалы и знаки, передаваемые из поколения в поколение через овеществленные формы фольклора. Разумеется, эти типы редко встречаются в чистом виде. Соотношение устного и письменного культурных кодов в каждой этнокультурной системе зависит от исторических условий. В традиционной казахской культуре преобладает фольклор, но из этого не должно вытекать, что она не приняла влияние письменной культуры.

В традиционной культуре не бывает “чистой” литературы. Слово не просто вид искусства, оно и порождает человека, и убивает его, и лечит и калечит. В культуре, не имеющей письменности, слово выполняет подсознательную, мистическую, магическую и божественную функции. “Коня узнают по стати, людей по речи”, “Палка болью бьет по телу, слово доходит до души”, “Горы и камни разрушает ветер, человечество – слово” гласят казахские пословицы.

И архетипом, и традиционно главным типом художественного творчества казахского народа является фольклор, устная литература. В совершенстве знавший искусство слова Абай называет казахский

фольклор “тоты кус с девяносто толкованиями”, “жемчуг для знающего”. Фольклор – немецкое слово, обозначающее понятие народной мудрости. Фольклор – наследие и заветы, жизненные ориентиры, тайны, загадки мироздания, передаваемые одним поколением другому в период, когда письменность не получила еще развития. То есть, без фольклора невозможна преемственность поколений.

Соответствующим этой цели литературным жанром является поэзия. Даже есть такое мнение, что древние люди все поголовно говорили стихами. Поэзия и фольклор однотипны. Произнесенное в одном определенном ритме слово остается в памяти. Позднее, с появлением письменности, способность запоминания (мнемоническая) у человека ослабевает. Возможно, поэтому сейчас редко встречаются люди, способные часами, не сбиваясь рассказывать эпосы наизусть. Встречается взгляд на манасчи, как на что-то экзотическое. С точки зрения современности это может и экзотика, но для кочевников могущественное слово было жизненной необходимостью.

Философское значение поэтики, ее типовые признаки можно определить как культуру взаимоотношений, подсознательного единства между сказителем и слушателями, развлечений, импровизации, вообще – как культуру диалога. Во время исполнения сказаний, толгау, айтыса слушатели доходят до особого духовного состояния, очищаются (катарсис) от рутинных забот повседневного быта, обновляются, переживают истинно человеческие чувства и получают удовольствие.

В культурологии существуют понятия официальной и праздничной культуры. Если животные живут лишь для удовлетворения естественных потребностей, то человек может изменять мир и по законам красоты. Человек имеет право на отдых, развлечения, интересную жизнь и углубиться через это в гущу мира, постичь его художественные секреты. Человека разумного сегодня сменяет человек играющий. В античной

цивилизации были разграничены культурные типы, названные по имени Аполлона и Дионисия. Если первый создает хладнокровную, вдумчивую, целеустремленную личность, то второй ориентирован на безграничную радость и эмоциональное богатство.

Эти типовые признаки свойственны и казахской художественной культуре. Г.Н. Потанин сравнивает казахов по открытости характера, любви к развлечениям, любознательности с французами, а по склонности кновому, мудрости, жизнелюбию с древними афинянами. Он пишет: “Казахи – живой, закаленный, жизнелюбивый народ; они склонны к развлечениям: любят в одежде яркие краски, в быту – празднества. Поминование усопшего превращается у этого народа в продолжающиеся длительное время торжества с играми и развлечениями, конными состязаниями, песнями и кюями, соревнованиями акынов. Рыцарское искусство и погоня за пышностью возможно, в некоторых случаях, воспитывают у казахов тщеславие. По этим качествам они походят на французов. Как афиняне, казахи любопытны в отношении свежих новостей. Эта склонность переходит у юного поколения в жажду знаний” [133, с. 5].

Взаимоотношение официальной культуры и народной определяется гармонией интересов масс и правящей системы. В тоталитарной системе существовала “музейная культура“. Предлагая в качестве идеала искусственные, надуманные ценности, она отделилась от духовной сокровищницы народа, накопленной им на протяжении веков. В официальной культуре конъюнктурные, корпоративные, политиканские цели ставятся выше национальных качеств. При таких условиях диалог происходит в лживой, искусственной форме. Фольклор же не терпит обмана. Для его развития и роста необходима свобода слова. “Поэзия – царица красноречия, эталон слова” говорил Абай.

Еще одним типовым отличием устной литературы является ее

гармония с природой. Весьма уместно чье-то высказывание, что “первый поэт – природа”. Понятие “мимесис” (подражание) в античной культуре свойствен и казахскому искусству, в том числе устной литературе. Народ хорошо понимал, что природа источник красоты, галерея неповторимых изумительных картин, школа воспитания нравственности.

Это хорошо показывают такие сравнения человека со львом, горной вершиной, утесом, дубом, сосной, белой березой, грациозным маралом, скакуном, кречетом, ястребом, смерчем, норовистым или пугливым конем и т.д. и т.п.; описания неживых предметов и природных явлений, как семь разбойников, уркер (названия звезд), щедрая степь, шаловливый ветерок, трескучий мороз, норовистая волна, шепчущиеся листья и т.д. и т.п.

Возьмем хорошо известное понятие “калокагатия” (добро и красота) в древнегреческой культуре. Понимание красоты и прекрасного не может быть вне нравственности. Самое чудесное проявление красоты – человек, его красота. Человек может быть рожден внешне красивым, с привлекательным обликом, но внутренней красоты он достигает лишь воспитанием. “Человек красив учтивостью” гласит народная поговорка. В казахской устной и письменной литературе существуют понятия “красота тела” и “красота души”. По представлению народа духовная красота стоит выше: “Бери (в жены) не внешность, а характер”, “У кого приятная речь – и облик приятен”, “Не красавица – красива, а любимая”, “Не увлекайся красивой внешностью, увлекайся внутренней красотой”.

Ф. Бэкон сказал, что поэзия – это сон науки. Вопрос не в противопоставлении друг другу поэзии и науки. Ученый и поэт говорят об одном и том же, только если ученый выражает свою мысль теоретическими выкладками, то поэт пользуется типическими образами. Любое древнее сказание является одновременно и празднеством, и религиозной церемонией, и игрой, и магией, и ясновидением, и

состоянием в искусстве, и воспитанием подрастающего поколения.

Поэты-жырау в кочевой культуре были цельными личностями. Они являлись не только сказителями общества, но действовали в качестве жреца, шамана, оратора, советника, философа, бия, политического деятеля. Вообще, у нас недостаточно изучены философские культурологические проблемы фольклора. И это понятно. Потому что казахская философия только формируется.

Теперь остановимся вкратце на типологических системах фольклорного направления казахской художественно-творческой культуры. Данной проблемой занимались в основном литературоведы и ими были высказаны интересные мысли. Литературоведение и притоталитарном режиме стояла впереди среди гуманитарных наук. Это содной стороны связано с ролю устной литературы в казахской духовной культуре.

Жанры казахского фольклора мы в основном делим на сказки, легенды, эпос, потом еще подразделяем на обрядовые жыр-песни (лирический жанр). Если к лирике относятся связанные с обрядом свадьбы беташар, жар-жар, сынсыма, коштасу, тойбастар, то связанные с религиозными традициями песни бадек, жарапазан, жаназа (погребальная) тоже находятся в этом русле. У каждой из них есть время зарождения, занимаемое место и вклад в народную музыку и поэзию. Если в обрядовых жыр преобладают песни и стихи, то в шаманской традиции – сарын, в поэзии жырау – кюй и поэзия. Первые пользовались домброй, шаманы обычно выбирали своим инструментом кобыз. Главное отличие этих традиций в их манере исполнения: если первая основана на песне, исполняемой в широком диапазоне, с высоким чувством, то вторая составлена на эпической манере исполнения, основанной на шаманских мотивах, образцах жыр, терме, толгау. В древности такие жыр-сказания исполнялись лишь под аккомпанемент кобыза. Один из тех, кто первым

составил типологию казахской устной литературы – А. Маргулан. Он подразделяет ее таким образом:

1. Эпосы-жыр в самую древнюю эпоху. К ним относятся такие жыр-легенды, как “Ер Тостик”, “Ак Кебек”, “Куламерген“, “Шора мерген”;
2. Эпосы, появившиеся в огуз-кыпчакскую эпоху (XI-XII века). “Коркыт”, “Алпамыс”, “Казанбек”, “Домбаул“, “Козы Корпеш – ян сулу”, сюжеты других эпосов;
3. Эпос исторических эпох (XIII-XV века). Данный период делится еще на два направления: создание улуса Джучи хана в казахской степи, конфликты, происходившие внутри него (“Кобыланды“, “Ер Таргын”) и эпосы, описывающие пору распада этого улуса (“Камбар”, “Казтуган” и другие). Иногда эти эпосы называют сказаниями эпохи Ногайлы;
4. Жыр, описывающие нашествие джунгарских феодалов на казахские земли и борьбу против них (“Кабанбай”, “Богенбай”, “Олжабай” другие).;
5. Эпосы, появившиеся в связи с борьбой против засилья правителей.

Ч. Валиханов подметил сходство Циклопа в древнегреческих мифах с Тобекоз в тюркских легендах, эпоса “Манас” с “Илиадой”, казахских героических эпосов с легендами о Геракле. В XX веке представители структурализма путем исследований структурного соответствия мифов пришли к выводу о архетипной взаимосвязи в мировой культуре.

В ряду ученых, объективно и с сочувствием исследовавших воздействие фольклора кочевников на расположенные по соседству регионы, фольклорную культуру казахского народа, почетное место по праву занимает Г.Н. Потанин. В своем труде “Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе” он пишет, что главная идея книги – распространяющаяся и на эпос Западной Европы идея общности средневекового западного и восточно-ордынского эпосов... Можно говорить о том, что эпоха, когда шел обмен эпическими материалами,

была в глубокой древности и следует связывать его с позднейшим переселением центральноазиатских орд; этот обмен происходил в более раннее время, когда в степях Центральной Европы и Центральной Азии не существовало появившихся позднее культурных различий. Перезаимствование не было односторонним, оно было взаимным, от востока к западу и от запада к востоку. В исследовании устной казахской литературы многое может дать типологико-генетический метод. Это, в частности, заметно проявляется при исследовании духовной культуры в плане цивилизационной целостности. Некоторые исследователи высказывают мнение о том, что литературное творчество, существовавшее до формирования казахского народа, отдалена от этнического региона, ее язык и дух непонятны, потому не может быть принадлежностью казахского народа. Или же, напротив, есть случаи присвоения наследий, имеющих общие для всех корни. Не обязательное условие, чтобы литература, письменные версии литературы любого народа были на сегодняшнем языке этого народа. Вполне вероятно, что у некоторых народов могут быть написанные на другом, непонятном на сегодняшний день этому народу языке, но созданные на земле этого народа его представителями и рисующие тогдашнюю жизнь этого же народа литературные версии.

К общему наследию тюркских народов относятся древние мифологически-обрядовые жыр, шаманская культовая поэзия, огузо-кыпчакские фольклор и письменная литература, литература Золотой Орды и других тюркских народов. Эти культурные произведения, сохраняя первоначальную версию, в каждой новой эпохе обретала другие формы. Возьмем, к примеру, эпос “Кобыланды”. По мнению С.Сейфуллина, основой эпоса послужили сюжеты о походе кыпчаков-кыятов в XIII веке против персидского Газан хана.

Иные исследования (в частности, в сегодняшней литературе)

говорят, что этот героический эпос охватывает время, когда создавалось казахское ханство – 1460 годы. Однако, в данных Мухаммеда Дулати, описывающего эти события не долгое время спустя после них, не встречается имя Кобыланды. В Орхоно-Енисейских надписях есть данные о походе военачальника по имени Кобылан в VI-VII веках против Китая и Ирана. Заключение, которое можно вывести из сказанного такое, что вокруг человека по имени Кобыланды, Кобылан, Кабылан возникла и распространилась первоначальная легенда. Впоследствии, с усилением и умножением племени кыпчаков, в целях превращения имени этого человека в знамя борьбы за единство и независимость племени, сказители, присовокупив к ней представления и взгляды своей эпохи, своего времени, создали из нее крупное сказание-эпос. Таким образом, с течением времени и сменой эпох, Кобыланды перешел в образ сперва мусульманского, затем казахского батыра.

Одна из типологических особенностей казахской художественно-творческой литературы не только в ее местонахождении между Западом и Востоком (это в последнее время часто именуется как евразийский менталитет), но и вместе с тем речь идет о гармоничном соединении культур евразийской степи и арабо-персидского мира. Это единство возникает из тесного судьбоносного и культурного синтеза казахской культуры с народами Средней Азии. Как было сказано выше, в казахской культуре, соответственно двум хозяйственно-культурным типам (кочевому и оазисно-земледельческому) подпитывали друг друга устная и письменная литература. Вопрос здесь не стоит о преобладании какой-либо из них.

К одной из главных отраслей казахского художественного искусства относится песни и кюи (музыка). Важная их особенность – в синкретическом соединении с искусством словесности. Песню и сказание (жыр) непросто отделить друг от друга, они – как два крылья народного

творчества. Казахи любили “прекрасную песню и сладкий кюй, что, войдя в уши, забирают всего тебя”.

Т. Коныратбаев приводит один из вариантов типологии казахского музыкального творчества: 1) сарын; 2) макам; 3) саз; 4) кюй. Из приведенной выше типологии заметно, что музыкальная форма находится в тесной связи с хозяйственно-культурными типами и мировоззренческими религиозными системами. По сравнению с другими мировыми цивилизациями, музыкальное искусство кочевников мало связано с танцем, сценическими представлениями (как, например, в индийской музыке). Оно функционирует в тесном единении с типами словесности (миф, эпос, предание, жыр, касса). Такие словосочетания, как, скажем, “домбра сказала”, “кобыз донес”, “флейта дала понять”, не случайно во множестве попадают в казахской культуре. Знаменитое предание “Аксак кулан”, где повествуется о том, как с помощью кюя донесли до хана горестную весть, является подтверждением этого.

Еще одна типовая особенность казахского музыкального искусства заключается в его единстве с природой. Кюй сам по себе – определенный ритм и форма вселенной, он как бы является дыханием Мира. В кюе человек определяет цель существования, побеждает вселенную, достигает вечности (Коркыт ата); через кюй вселенскими ритмами передается состояние души человека (“Кара жорга” Абылай хана); в кюе описывается красота и безупречность мира (“Сар жайляу” Таттимбета).

Философия двух струн (А. Мухамбетова) может дать многое для понимания творчества казахского художественного искусства и даже культуры вообще. Нужны специальные исследования по этой теме. Попробуем обобщить рассматриваемые вопросы по табличной системе:

Тип	Регион	ХКТ	Религиозны	Регион
-----	--------	-----	------------	--------

художественного творчества	диалога		й тип	отношений цивилизации
<p>“Звериный стиль” Искусство мифологической словесности Полихромный стиль Фольклор Шаманизм Музыка Письменная литература Архитектура</p> <p>Восточная музыка</p> <p>Фольклор Эпос Риторика Ремесло</p>	<p>Евразийская степь</p> <p>Евразия Китай Индия Иран</p> <p>Исламская цивилизация Центральная Азия Иран</p> <p>Казахстан Средняя Азия</p>	<p>Кочевой</p> <p>Кочевой и оазисно-земледельческий Кочевой и оазисный</p> <p>Земледельческий</p> <p>Кочевой и оазисно-земледельческий</p>	<p>Генотеизм</p> <p>Генотеизм</p> <p>Шаманизм Зороастризм Ислам Шаманизм</p> <p>Ислам Генотеизм Шаманизм</p>	<p>Протоалтайский</p> <p>Прототюркский и тюркский</p> <p>Тюркский Аравия</p> <p>Казахстан Средняя Азия Китай</p>

Письменная литература Кюй	Россия СССР	Переходный тип	Ислам	Ислам Православие
---------------------------	-------------	----------------	-------	----------------------

Роль духовно-нравственных ценностей в становлении культуры казахов

Семантическим ядром традиционного мировоззрения казахов являются понятия, сопровождаемые ритуальными обрядами и традициями. В них отсутствуют «простые вещи», сводимые к утилитарному, прагматическому использованию, но все, что окружает человека и служит ему, обнаруживает свой двойственный характер: все природные объекты, предметы быта, жилище, одежда, пища выполняют не только утилитарную функцию, но являются символами, требующими интерпретации и выражающими не только сопричастность к миру трансцендентному, невидимому, но социальные коды, организующие и коррелирующие связи и отношения людей согласно их полу, возрасту, степени родства, богатству, происхождению. Все это в свою очередь, можно отнести к отработанным социокультурным механизмам, как конфессиональные нормы и обязательства, этические требования.

Здесь понятие «этическое регулирование» применяется как особая форма человеческой солидарности и объединения, совместного

проживания людей. Особое мнение об органичном виде человеческого общества имел в свое время французский социолог Э. Дюркгейм. Целостность общества сравнивается с биологическим организмом, имеющий внешние различия отдельных элементов, но вместе с тем, обеспечивающий жизнедеятельность организма. В основе социально-культурного органического единства находятся этика, свобода личности, согласие желаний и закон. Свобода действий этой личности, основана на общих интересах императивной зоны.

Герменевтический метод позволяет также раскрыть символические функции системы питания в традиционной казахской культуре, говорить не только о ритуальной, сакральной и этномаркирующих ее функциях, но о функциях сближения людей, регулирующие отношения людей и способствующие формированию духовно-нравственных качеств.

В монографии Н.Шахановой «Мир традиционной культуры казахов», раскрывается область наиболее ритуализованных и обрядовых действий, связанных с пищей. Автором охвачены важнейшие обряды жизненного цикла человека. Так, например, в работе уделено внимание основным функциям пищи в послеродовой период, которые предназначались для поддержания силы роженицы и младенца. Для нашего исследования важно отметить и другую сторону этого обряда. Это скорее всего проявления человеческих качеств по отношению к роженице в критических условиях, забота и любовь со стороны окружающих людей. Это и отражение огромного потенциала и роли рациональных народных знаний. Знание и соблюдение определенных норм пищевого режима обеспечивало здоровье матери и ребенка. Проявляя заботу о женщине и младенце, ее поили горячим молоком, смешанным с толокном из пшеницы или джугары и с добавлением сливочного масла или же просто коровьим или овечьим молоком, прокипяченным со сливочным маслом (на 1 объем молока – ½ объема масла; это блюдо называлось *тосан*). Специально для

нее приготавливали блюдо, состоящее из растопленного сливочного масла (10-15 шариков *курта* на 1 пиалу среднего объема сливочного масла).

Рождение нового члена семьи отмечалось, прежде всего, обрядовым угощением, которое называлось *калжа*, в честь женщины-роженицы. Это празднество являлось специфически женским: приглашались родственницы роженицы, соседки, преимущественно сверстницы, члены одной с ней возрастной группы. Сразу же после рождения ребенка резали молодую овцу, которая в этом случае называлась *калжа кой*. Этимологически слово «калжа» связано с глаголом «калжырау» – обессилить, сильно утомиться.

Женщину кормили также растопленным курдючным жиром или же растопленным сливочным маслом. По материалам из Мангистауской области, роженицу в течение 7 дней поили свежим бульоном (*жас сорпа*) без соли. О семипалатинских казахах XIX в. известно, что в течение нескольких дней они поили родившую женщину «бульоном из баранины, густо посыпая его толченой корицей» [134, с.75]. В честь благополученных родов резали молодую овцу, долго варили мясо, подавали его мелкими кусками. После мяса поили женщину крепким чаем без молока и сахара. Дней десять не разрешалось ей выходить на улицу, поддерживали состояние здоровья, проявляли заботу. Анализируя эти традиционные для казахского общества обрядовые действия, необходимо заметить, что, их духовно-практическая значимость, на наш взгляд, заключается именно в том, что в центре внимание стоит благополучие человека и его отношение к окружающей действительности, а это самое главное. Здесь необходимо отметить проявление не только потребности общения во благо для человека, но и создание предпосылок совершению добрых поступков, способствующие утверждению ценности благих намерений. Таким образом, представленный Н.Шахановой комплекс ритуальных действий, связанный с приемом пищи, может нами

рассматриваться как духовно-практическое освоение мира, раскрывающее сложную картину межличностных отношений, связанных с рождением человека, утверждаться как сущностное проявление характерных человеческих *добродетельных качеств*: любви, добра, долга, чувства. Свою ритуальную функцию выполняла пища и при изменении положения человека в системе родства. Так, например, усыновление объявлялось при свидетелях и сопровождалось закланием животного, чаще всего овцы. Устраивали той, приглашали муллу. Во время трапезы, один из присутствующих аксакалов вручал большую берцовую кость усыновляемому ребенку. Мальчик, показав кость присутствующим, должен был съесть мясо с кости и тщательно очистить ее. Если происходило удочерение, девочке давали другую кость – плечевую [134, с. 79]. Очевидно, использование этого ритуального обряда основано на вере в то, что в нем заключается некая сила (предмет фетиши) сближения людей, устанавливающая необходимые отношения между людьми, являющаяся символом закрепления особых прав на родство.

Особое место в традиции казахов занимают поминовения, сопровождавшиеся угощениями, которые устраивались у казахов натретий, седьмой, сороковой дни после смерти и через год, с неизменным присутствием молитвы. Они являются обязательным долгом каждого, требующего особой ответственности выполнения. Дань памяти усопшим. Каждую пятницу в доме усопшего готовили семь тонких лепешек. Шесть лепешек отдавали в другие дома, а седьмую оставляли себе. По поверьям предков считается, что дух усопшего посещает свой дом и чувствует запах масла, являющегося признаком того, что его не забыли и желают того, чтобы его покровительство сохранялось. Поминальные обряды проходили на высоком уровне сплоченности, внутренней слаженности, вседействовали сообща, каждый стремился показать себя с хорошей стороны, проявлял отзывчивость, терпение, свое отношение к происходящему

доказывал помощью, скорбью. Поминки выступают школой нравственности, проявляются знания обрядовых действий, регулирование отношений согласно принятым нормам, сложение социокультурных отношений, основанные на опыте, в котором мораль и нравственность выступают основополагающими дисциплинами.

Самые большие угощения устраивались на годичных поминках (*жылы, ас*). В этот день резали скот (овец, лошадей, иногда коров). Верблюдов обычно не резали. Каждый приезжающий на поминки привозил с собой кожаный сосуд с кумысом (*саба*) и запасы бауырсаков, видимо из чувства сопереживания и экономической поддержки. Возглавлял процессию ехавших на ас верблюд, на которого навьючивали сосуд с кумысом (сосуд снабжался богатым орнаментированной мутовкой *піспек*; верблюда покрывали дорогим ковром). За верблюдом ехали женщины, сзади мужчины, прибывавшие подъезжали, прежде всего, к юрте вдовы и приветствовали ее. Женщины оставались в этой юрте и рассаживались полукругом в передней против входа части. Их угощали кумысом, который разливают в этом случае не вдова (она сидит справа от гостей на женской половине юрты, как терпящая беду или скорбящая), а ее ближайшая родственница.

В традиционном быту казахов есть обряды, связанные с поминовением покойного, называющийся «долей, паем аруахов» или же *шеке беру*. *Шеке* – половина черепа лошади, «*беру*» – глагол «давать». Она устраивается после забоя скота на зиму (*согым*). Приглашаются родственники, соседи, которых угощают мясом лошади. Главным блюдом на этом приеме является голова (*шеке*) лошади. Необходимо отметить, что духовно-этическая ценность обрядов поминовения заключается в том, что оно предназначается *аруахам* – *предкам-покровителям* семьи, рода. Крылатое выражение «никто не забыт, и ничто не забыто» тому подтверждение. По этому поводу Орынбеков М.С утверждает, что

«мусульманство, заменившее многобожие древних казахов единоверием, все-таки не сумело полностью вытравить из душ степняков архаическое верования, особенно веру в добрых и злых духов» [129, с.16].

Вот в таком чтении представляется духовно-практическое освоение окружающей действительности, отражающееся в ценностно-смысловом единстве культуры. Эти и другие обряды подтверждают, что формирование целостного культурологического мировоззрения казахов в рамках национальной традиции сохраняются. Традиционные обряды, являясь неотъемлемой частью духовной культуры по освоению окружающей действительности, сохраняют нити преемственности, способствующие передаче тех духовно-нравственных ценностей, которые необходимы для сохранения и развития межпоколенной связи. В содержании традиционных обрядов находят отражение ранние религиозные представления народа как анимизм, тотемизм, фетишизм, сплетенные в целостное мировосприятие народа, проявляющемся в духовно-символическом отношении к окружающему миру.

Таким образом, духовно-нравственные ценности в истории философии культуры поддерживались социокультурной связью традиционного общества, прежде всего, кровнородственной, природной, жизненной. Многоплановая организация жизни, имеющая богатое вещное и знаковое оформление показывает на особый характер и нрав народа. Сложная система реальных и символических родственных связей определяла механизм адаптации человека к социальной среде, где традиция воспринималась как непосредственная коммуникация, присутствие предков среди живых. Все обрядовые традиции культуры в казахском обществе выполняли социализирующую, интегрирующую, регулирующую, коммуникативную, аксиологическую функции, раскрывающие ее сущность и социокультурное значение.

Таким образом, основа нравственных ценностей, закладывалась

древними людьми в понятиях совершать добрые дела. Добрым делом, на данном этапе выступает традиционная организация угощения, способствующая общению людей. В процессе этого общения идет обмен информацией, общественная регуляция отношений между людьми, передается опыт старшего поколения и оценивается труд животноводов, так закладываются необходимые условия, способствующие формированию духовно-ценностных основ культуры народа. Но самое главное, на протяжении всей истории развития народа традиции наполняются нравственным содержанием, базируются на нормах справедливости и выступают как общественные требования, как кодекс отношений. Следуя которым, объединяются люди разных поколений, сближаются на основе общих чувств и переживаний. Традиционные обряды воздействуют на эмоции и чувства, вызывая тем самым сопереживание, сочувствие, закрепляя их в сознании людей.

Система ценностей, сложившаяся в культуре, стала важнейшим условием национального и культурного своеобразия народа. Как отмечают Ж.К. Каракузова и М.Ш. Хасанов, казахи имели высокую материальную и духовную культуру: «У нас были и есть свои богатства не только материальные, но, прежде всего духовные: высокохудожественная устная и письменная литература, богатейший фольклор, эпос, яркое музыкальное, поэтическое и философское наследие» [135, с. 5].

Богатейший материал духовно-нравственных ценностей заложен в недрах поэзии, языка, устного народного творчества и т.д., которые являются средством самовыражения и передачи духовного потенциала человека. В течение веков поэтическое искусство казахского народа выражалось в устной форме. Поэзия приносит человеческой душе утонченность восприятия и возносит ее от банальной будничной и болезненной действительности на более высокий уровень не для

забвения, а для утешения и покоя, где человек обретает силу, энергию и мужество для возвращения в испытания земной жизни.

Казахский народ выражал и выражает посредством устно-поэтического слова свое отношение к жизни, к ценностям и рассказывает свою историю. Героями устной поэзии являются простые люди, труженики, богатыри. В песнях, пословицах и других произведениях фольклора говорится о любви к родине, о борьбе с захватчиками и угнетателями, о победах человека над грозными силами природы, о дружбе и справедливости, и самое главное фольклор не терпит обмана, а значит, способствует формированию правдивого и нравственного общества.

Явления устной речи только внешне выглядят монологами и диалогами, а внутри них всегда присутствуют «голоса» всех воспринимающих, которые обогащают устную форму, творя и созидая ее семантические стороны. Казахская речь, слова имели довольно длительную историю развития преимущественно в устной форме.

В последние годы растет интерес к этнической или, как ее традиционно называют, национальной культуре. Обычно связывают это с обретением суверенитета государством и ростом национального самосознания народа и необходимостью определения своего места в связующем звене преемственности общечеловеческой цивилизации. Из многообразия различных сторон этнической культуры казахского народа вырисовывается необходимость обращения особого внимания ее нравственной стороне и духовным аспектам.

Проблема духовного возрождения человека, его нравственно-этических ценностей нашли широкое отражение в творчестве казахских мыслителей различных времен. В истории казахской философии и культуры, как отмечают многие современные исследователи, предпочтение отдавалось, прежде всего, нравственным ценностям. Казахи

издревле высоко ценили и чтили такие качества человека, как справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам [136, с.53].

В исследованиях кочевого общества обращается внимание на этику сосуществования, выражающееся в человеческой сплоченности и солидарности. В казахской традиционной культуре этические требования отражают необходимость выполнения правил поведения в повседневной жизни, общении людей. Это говорит о том, те кто нарушал традиции гостеприимства, подвергались штрафу – начиная от чапана-лошади до верблюда. Наши представления об этикете гостеприимства казахов, подсказывают о том, как воспринимается человек, не встретивший гостя. По этикету казахов, принято встречать гостя на должном уровне, то есть со всеми почестями, любого, будь то родственник или незнакомый, странствующий, о таких говорили раньше «кудайы конак», в приеме которого не отказывался никто. И при этом «не жалея даже последнего ягненка». За этим скрывается желание утвердиться в глазах близких людей; оказать помощь человеку нуждающемуся; получить благословение гостя и бога, который неустанно следит за тем, чтобы человек проявил свои истинно человеческие качества. Его отношение ко встрече гостя, вообще к человеку оценивается с позиции добродетельности. Главный критерий нравственной культуры – это благодетельность по отношению к другим.

Необходимо обратить внимание на обряды, связанные со сферой традиционной хозяйственной деятельности казахов, являющиеся основой всей культуры жизнеобеспечения этноса.

В начале весны, в марте-апреле, происходил массовый расплод молодняка. Во время ягнения и вообще рождения молодняка все трудоспособное население принимало участие. В честь благополучного

исхода скотной кампании для чабанов и табунщиков устраивались угощения.

Особым угощением отмечали начало лактационного периода. На третий день после отела коровы или верблюдицы из молозива приготавливают ритуальное блюдо *уыз*. Блюдом *уыз угощали соседей и близких родственников*. *Первыми* его пробовали члены семьи, а затем уже присутствующие гости. Прежде чем приступить к трапезе, приглашенные произносили добрые пожелания хозяевам, чтобы у них было изобилие молочных продуктов. Тем, кто не смог придти, передают их долю *сыбага*.

Обычно молоко первого надоя овец и верблюдиц казахи заквашивали и полностью раздавали соседям, родственникам. Ритуальные действия сопровождали и получение первых продуктов из кобыльего молока. Так, например, появление первого летнего кумыса отмечалось обрядовой трапезой, называемой *кымыз мурындык*. Руденко С.И., один из русских ветеринарных врачей, работавший в Тургайской области в конце XIX века, в своих очерках пишет, что появление первого летнего кумыса для казахов, изголодавшихся за зиму, составляет настоящий праздник; на первый летний кумыс казахи обязательно приглашают своих родственников и устраивают пир; режут барана, а иногда лошадь, и угощают гостей мясом и свежим кумысом. *Мурындык* – заостренная собоих концов палочка, продеваемая в носовую перегородку жеребенка, продолжающего сосать матку после рождения.

Все, производимые обрядовые угощения, имея одну единственную цель, на первый взгляд, задобрить добрых духов, заручиться их поддержкой и покровительством для дальнейшей жизнедеятельности людей, выполняли главную – человекотворческую функцию культуры, основанную на вере и любви к окружающему миру.

О благородных деяниях казахских баев по отношению к малоимущим, свидетельствует исследователь казахской степи И.Георги.

Он утверждает, что, те, кому посчастливилось получить от бая скот, безвозмездно, проявляли заботу о численности скота этого бая, присматривая за ним, даже тогда, когда никто об этом их и не просил. В случае увеличения поголовья скота у кого-то ни было, то как правило делились с другими, считая, что эта божья доля, которую необходимо было раздать обездоленным.

В числе таких традиций есть и другие: *шүлен тарту* – когда раздается часть богатства беднякам, больным и немощным старикам, овдовевшим и сиротам; *кызыл котеру* – раздел на двенадцать частей туши животного, получившего какие-либо увечья с последующим восстановлением его цены; *жылу* – помощь человеку, разоренному неожиданно вследствие природно-климатических катаклизмов или обездоленному по другим причинам. О необходимости почетно встречать гостей и быть уважаемым человеком в роду, о благородстве проявления заботы о человеке говорил в завещании Алаша хан, который перед смертью распоряжается своим имуществом так, чтобы четвертая часть всегда оставалась для гостей и путника, а три остальные передаются его сыновьям в наследство.

Таким образом, гостеприимство и помощь обездоленным людям есть проявление человечности, стремление к солидарности и сплоченности говорит о принятых правилах этикета и нормах морали в отношениях людей.

Традиционную казахскую нравственную культуру можно рассматривать вперекрестном русле единичности и общности понятий-образов, передающих ее особенность. Высокие человеческие качества дают возможность освободиться от единоличностных проявлений индивида. Пока человек не познает самого себя и не познав вечные ценности мира, не найдет успокоения. Для настоящей жизни усвоение вечных ценностей означает то, что добиться его возможно лишь

осуществив переход от эгоистического «Я» к вечному «Я», такое преобразование позволительно тогда, когда человек превратит духовное свое развитие в основную цель жизни. Это общая неуклонная норма для каждого будь это хан, будь чернь. Вопрос не в том, что хан на престоле, а в его совести, человечности и духовности.

С чего начинаются этико-нравственные основания казахской культуры? Традиционно, как это принято считать, с того, что составляет смысложизненную основу бытия, с человека, его места в мире и его взаимоотношений с окружающей действительностью.

Хороший человек – это духовный человек. О таком идеальном человеке резюмирует казаховед К.Жарыкбаев: «Умный человек не пойдет на поводу у всякого, он имеет свою цель, свои мысли и свое направление. Постоянство, хладнокровность, характерность необходима человеку как воздух. Где бы ты не находился, сдерживай себя. Чтобы стать человеком, наряду с храбростью нужна и великодушность, степенность – это благое качество» [136, 160 с.]. Перечисляя хорошие качества человека, он предупреждает народ остерегаться от плохих поступков. «Скупой не осилит и свои нужды, не только народа»; «Поступки бестолкового же оборачиваются бедой»; «От бессовестного жди беды соразмерной дому». Не приведут человека к добру такие поступки как: алчность, неправдивость, сладострастие, пьянство, зависть, зазнайство, раздражаться по пустякам, злиться, не умение сдерживать себя и другие негативные качества. Умный человек всегда начеку, не приемлет дурость и предупреждает такие поступки. Хороший человек позаботится не только о себе, но и о благополучии домочадцев. Стать счастливым, добиться сокровенных желаний невозможно без хороших качеств. «Если нет в человеке хороших качеств, то к нему не явятся ни счастье, ни благополучие». Все для достижения благополучия и счастья в руках самого человека. Человек сам хозяин своего счастья. Для этого

необходимо трудиться не жалея сил, прививать в себе человеческие качества. Наравне своими интеллектуальными возможностями необходимо руководствоваться чувственным миром, другими словами, быть хозяином своего настроения, тогда как серость, невзрачность чувств человека являются недостатками воспитания.

В специальной литературе имеется несколько вариантов трактовки понятия этики, в зависимости от того в контексте какой науки она рассматривается. Традиционность этики формирует стержень культуры. Объясняется это в сопоставлении воздействия инстинктов на существование животных, с аналогичностью влияния традиции - обычаев на поведения и действия первых людей. На смену элементарным этическим нормам традиционного общества пришли рационалистические нормы морали. Но это не говорит о том, что древняя этика забыта. Не забыта, потому что, древняя культура, выполняла функции архетипа современной национальной культуры. Национальная этическая система казахского народа исходит из далекой культуры кочевников. Поступательно обновляясь в соответствии требованиям современной эпохи, она сохраняет основные исходные позиции.

Сам подход к рассмотрению этических проблем, начинается с анализа понятия «человек», с позиции нравственности. Главные добродетельные качества человека проявляются в его субъективных взаимоотношениях с другими, умением обратить внимание других на себя. Для этого он должен быть приветливым, ласковым и внимательным, жизнерадостным, старательным и моральным. Напротив, человеку, неимеющему такие качества свойственно быть холодным, толстокожим и неприятным.

В традиционной казахской культуре понятие «киси» характеризует человека, утвердившегося в своем «Я», и являющегося примером в усвоении искусства слова. Известный сказитель Асан кайгы, подчеркивает особенности добродетельного человека, отвечающего на

зло терпением и мудростью [137, с. 29]. И действительно, разве можно исправить сущность не хорошего человека ругательством, ведь «плохому» не дано понять недостатки своего характера. И стоит ли с таким водиться. Вот какие мысли передает нам мудрец.

В целом, в традиционной казахской культуре понятия добродетельности и человечности имеют отношения не только к традиционному эпическим жанрам, но они изначально характерны и средневековой письменной культуре. Национальная казахская философия рассматривает «совершенного человека» с позиций этики и человечности в рамках восточной философии, где особое внимание уделяется призыву к образованности и интеллектуальности.

В традиционной казахской культуре ведущая роль в формировании добродетельного человека отводится духовной силе - *чести* или чувству собственного достоинства. Честь оттачивает человеческое «Я», не зря народ говорит: «Зайца доводит до смерти камыш, а человека – честь». Г.Нурушева, занимающаяся проблемами человечности и общности народа в определении смысла жизни казахской духовности, рассматривает честь как одного из факторов, придающего ей целостность.

По мнению Д. Кшибекова, одним из ценностных проявлений человеческих качеств является честь. Конечно, видов чести немало: честь отчизны, национальная честь, религиозная честь, родовая честь, половая честь, семейная честь и так далее. Когда есть чувство собственного достоинства, то, есть и воля и настойчивость, а для преодоления трудностей в достижении намеченных целей, есть упорство. Когда нет чести, теряются стыд и совесть, и даже человеческое обличие. Честь как главное проявление гражданственности. Родословная казахского народа хорошая. Казахи сильный народ. У него есть и чувство собственного достоинства, и непоколебимая воля и героизм, о чем свидетельствуют исторические факты разных лет.

Но, как иногда бывает в любом обществе, в казахском обществе также встречаются проявления бесчестия и безволия. О чем в свое время с огорчением говорил Бауыржан Момышулы: «Я казах, который не боялся ни войны, ни споров, а теперь одолевают меня тревоги. Тревожусь бесколыбельного народа, который не укладывает ребенка в колыбель. Второе, боюсь уменьшения количества бабушек, рассказывающих сказки своим внукам. Третье, тревожусь того, что растет поколение, потерявшее уважение к своим традициям и обычаям, готовое разрубить любого, заполучив в руки оружие. Не берут в руки книгу. Нет ученика, потому что нет отца, бабушки обучающие его». Надо помнить о том, что есть определенные понятия, вобравшие в себя общечеловеческие нормы религии и традиционные национальные ценности, представляющие в совокупности систему этической традиции казахов.

Вера – энергия, сила, формирующая культуру, в которой поддерживается стремление и надежда на лучшее, помогающая достичь их и в целом формирует светочность культуры, которая всегда должна возвышать и облагораживать человека. Оттого энергия веры и надежды всегда избирает в качестве своих целей цели, помогающие человеку и человечеству стать лучше, перейти на новую ступень своего существования, стать красивее и достойнее, построить качественную жизнь и включить в эти потоки большее число людей. По своей сути вера означает верить, в то, во что верят, исполнится на самом деле. Это уверенное ожидание желаемых вещей. Вера первооснова любой религии, необходимый элемент формы общественного сознания. Без нее не состоялась бы никакая религия.

При этом следует отдавать себе отчет в том, что вера как качество буквально пронизывает нашу жизнь. Абсолютное большинство вещей мы воспринимаем именно на веру. И здесь нет никакого парадокса. Исходя из любой метафизической модели, объясняющей мир, большая часть,

казалось бы, знакомых нам вещей, основывается именно на вере. Мы знаем и верим, что мир устроен именно таким образом. Большая часть наших мировоззренческих позиций основана именно на вере в определенные качества, способности, направленность и внешний вид явлений, которые мы никогда не видели и не увидим. Вера в энергетическом плане это та энергия, которая, как и любовь и воля помогает человеку свершить любые деяния, достигнуть любых высот, даже изменить молекулярный уровень тела при определенной подготовке, усилиях и направленности.

К таким, выполняющим огромную роль, среди норм-понятий, касающихся регулирования функций казахской этической системы и личностных взаимоотношений, относятся: «грех» и «вина», «проступок» и «воздаяние», «исповедь», «сакраментальность», «труд» и «наслаждение», «довольствоваться малым», «милосердие», «добро» и т.д. Названные понятия, не ограничиваются лишь духовным миром казахов и в конкретной жизни формируют важную часть человеческих качеств.

В казахской традиционной культуре эти понятия выполняют свои определенные функции, в зависимости от того где и как применяются, в условиях каких факторов взаимодействия находятся.

Разберем к примеру, понятие «обал». В Словаре Бектая Калдыбаева «Большой казахско-русский словарь» от 2001 года, на странице 346, слово это переведено как: «вина», «грех». Но перевод не раскрывает его полного содержания. Это сложное понятие, которое не вкладывается в одно слово для перевода. Попробуем раскрыть его содержание, и вложить в него более значительный смысл.

Обал – это понятие, раскрывающее значение вещи, которую бросать не рекомендуется, во избежание возмездия или горечи; оно заключает в себе и благородные действия человека, по отношению к слабым и немощным людям; или действия при которых обнажается сущность

человеческого обличия, вызывающая неприязнь общественности. Обал означает, что нельзя наносить вред окружающей среде, портить живое, притеснять и обижать людей с физиологическими недостатками, делать плохое и злоупотреблять чьим-то доверием или наносить кому-то вред. Наступать на крошки хлеба, небрежно бросать или тратить без надобности, разбазаривать продукты-питания, тоже, обал. Чрезмерное использование продуктов для приготовления пищи без предварительного расчета, приводит к излишним тратам, а расточительство не оправдывает потраченного на этот процесс усилий, оно обесценивает самоотверженный труд. Не трудно понять, что и в жизни от действий таких людей могут исходить только бестактность и невежество.

Таким образом, это понятие определяет поступки людей, злоупотребляющих своими возможностями, положением и отношением к окружающей их среде.

Сауап – это понятие, объясняющее мотивы добрых действий человека. Бережное отношение ко всему живому и неживому, с целью оказания благотворительной помощи, проявления заботы, основанной не на материальных интересах, а на доброй воле. Например, помощь сиротам, овдовевшим, уход за незнакомыми и нуждающимися людьми, восстановление гнезда птицы, поднятие брошенные под ноги крошки хлеба и т.д. В устной культуре нормы понятий обал и сауап сплетаются с сакральными комментариями, в основе которых лежат древние анималистические, тотемистские и фетишистские верования казахов.

Основными этическими признаками в казахской традиционной культуре являются: любовь к родной земле и народу, ценность стыда и совести, честности, моральности, доброжелательности, уважения к духам предков и старикам, родительской обязанности и сыновьего долга, справедливости и удовлетворенности и т.д. Они раскрывают смысл и содержание нравственных качеств человека, придают ценность

человеческим действиям. Эти понятия сосредоточены вокруг человечности и этичности, поэтому создают содержательную характеристику нравственной культуры. Но, принципы казахской этики отличаются от западных своеобразностью заключения основных положений, во-первых, тем, что в русле устной поэтики человеческие качества передаются через художественные описания образов; во-вторых, этические нормы казахской духовности действуют синкретично с нормами права, религии, художественного искусства; в-третьих, этические нормы воспеваются акынами и сказителями с использованием древних образцов устной культуры казахов.

В книге «Основы этики», авторами уделено особое внимание этическим вопросам определения и познания добра и зла. Они утверждают, что этика, даже духовная культура, начинаются со способности познания значения этих понятий. И действительно, любые действия человека направленные на благо и добрые дела, расцениваются нами как проявление человечности и этичности. Благодеяние это альтернатива этики. А злом называется все то, что проявляется в жизни с негативной стороны. Отрицательное поведение и неблагонравные мысли, это те стороны, к чему общественное мнение относится с осуждением.

Понятия добро и зло в мировоззрении казахов представлены творчеством акынов-жырау в разностороннем и художественном изображении. Эти понятия выходят за рамки чисто поэтического искусства, они превращены в образцы народной мудрости и философских суждений.

В казахской литературе понятия добро и зло синкретичны: представлены как этические, воспитывающие и благонравные категории, которые отражают возможности использования ряда человеческих качеств. Это объясняется философией жизни как то, если зло – есть ограничение жизни, то добро – есть измерение человеком своих

жизненных качеств в соответствии со своим предназначением. То есть, добро есть гармония человека с миром. Только настоящий человек может творить добро. А зло – это дисгармония, выход за пределы дозволенного, отрицательное поведение и признак не состоятельности, «исчезновения», «растворения»

Известный казахский философ К.Абишев писал о том, что признание добродетельности как непреходящей ценности измеряется ее сохранением и благоговением в отношениях людей к миру и между собой, а препятствие ее сохранению или разрушению должны рассматриваться как зло [138, с. 259]. К основным принципам и категориям нравственной культуры казахов следует отнести те, которые могут полнее и содержательно раскрыть ее значение и определить место в культуротворческой деятельности народа.

К одной из основных категорий нравственных ценностей, часто используемой в казахской литературе и имеющей огромное значение является – «тектилик», родовитость. Это понятие детально рассматривалось средневековыми тюркскими философами как: аль-Фараби, Жусуп Баласагуни и другими. В казахской традиционной культуре это означает о важности интересов родовых и генетических отношений. Конкретной исторической формой родовитости является *положение* генеалогического древа – семи поколений предков. Знание своей родословной было обязательным для каждого казаха, иначе можно было прослыть невеждой.

В целом, отношение к женщине в казахском обществе отличается уважительным и доверительным уровнем, по сравнению другими восточными народами. Казашки не носили паранджу, были свободны в своих действиях наравне с мужчинами, трудились и выполняли все функции хозяйки по сохранению тепла и уюта, проявлению заботы и любви к окружающим.

Родовитость как этико-ценностная категория, отражает повседневный быт и жизнь казахов. Ее конкретными проявлениями могут быть: преклонение перед духом предков; выполнение своего долга перед родителями или воспитателями; держаться старшего брата как опоры; уважение сватьев как бога; признание зятя, как родного сына; особенное почитание дочери, сестры, как будущей матери.

Долговременность жизни этих памятников культуры поддерживается творчеством акынов-жырау и передается из уст в уста. Отражение преемственности традиций и требование установления гармонии в социальной среде, основанной на родословной, способствовали их ценностному осмыслению.

В творчестве акынов-жырау понятие родовитости интерпретируется в различных вариантах. В одном из них, родовитым представляется человек, выделившийся из родового общества своими особенными качествами. Это особенно замечается при описании жизнедеятельности ханов и батыров, к примеру Тимур бия и Абылай хана. Родовитость этих людей заключается в том, что они выделяются из «толпы» благодаря своим особым личностным качествам характера. Серость не воспринимается большинством людей как нечто качественное и должное, и признается как слабая сторона не решительности и трусливости людей, а волевые и смелые решения принимаются только теми немногими, но яркими и одаренными от природы людьми.

Немаловажной ценностью в казахской моральной культуре, по мнению авторов работы «Основы этики», является – *толерантность*. В переводе с казахского языка «тозимдилик» может означать – терпеливость, выносливость в зависимости от того в каком словосочетании она применяется. Авторами этой работы приводится убедительный пример применения этого понятия в различных отраслях жизни: политике, экономике религии, культурологии, этике и т.д. Если

используется в экономике, то оно означает терпеливость в создании экономических ресурсов, добывания источников материального блага, то есть показывает результаты терпеливого труда с выносливостью. Если это понятие применяется в религии, то означает веротерпимость, терпеливое отношение к представителям и ценностям религиозной культуры других народов и т.д. Ценность толерантности нравственной культуры заключается в том, что она может быть представлена как ее главная категория, отражающая характерные и содержательные качества ее носителя.

Толерантность как категория моральной культуры, на наш взгляд, может означать терпение в межлических отношениях к восприятию добра и зла, как проявление благородства по отношению к слабым и обездоленным; восприниматься как выносливость в борьбе за справедливость, осуществление подхода к осознанному сочетанию интересов и прав каждого человека с интересами и правами общества, коллектива и регулирование поведения людей. Понятию толерантность идентично понятие «*сабырлык*», имеющее такое же смысловое содержание.

Толерантность для традиционной казахской культуры характерна изначально. Это качество выработано образом жизни кочевников. В условиях кочевого скотоводческого хозяйства, приспособление к природным условиям резко континентального климата, слабой обеспеченности атмосферными осадками и другими водными источниками, характерных для территории степной, полупустынной и пустынной зон умеренного пояса Евразии, сохранение жизненно необходимого живого и материального имущества не проходило, думается, без выносливости и терпения. Более того, этим понятием и пронизано все духовное и материальное богатство народа.

Сохранить свою уникальную культуру народ смог благодаря именно

таким качествам. «Непосредственная близость казахов к природе, – пишет М.Орынбеков, – близость с эмоциональной позиции к наблюдаемому, воспринимаемому миру нашла свое отражение в понимании ими своего внутреннего мира, нравственных начал существования» [129, с.87].

Во взаимодействии человека с природой культура играет особую роль, не сводимую к социальной (общественной). Социальная организация (технологический и экономический уровень развития) могут быть одинаковыми у различных народов, но невозможно спутать их художественные вкусы, обычаи, традиции. Национальный мир – это единый космос, в котором слиты человек и исторически окружающая его природа, которая влияет на социальную психологию этноса, формирует национальный характер и детерминирует направленность его практической деятельности.

Природа – это, таким образом, не только окружающие человека степи, поля, леса, рощи, это и то, что человек получает при родах, от рода. Культура соединяет человека с природой, объединяет в единый космос природный ландшафт, жилище, способ добывания пищи и самого человека во всех его этнических особенностях.

Вот в этом изначальном культурном космосе находится человек, здесь формируются его ценностные установки, способы ориентации, формируются его вкусы и жизненные идеалы. Это культурный фундамент, в котором созревают архетипы. Первоначально не выраженный на понятийном уровне, он присутствует в массовой психологии и определяет всю человеческую деятельность, ее цель, средства и результат. Устное поэтическое творчество народа наглядный тому пример.

Примечательными признаками этичности являются: умеренность – честность – справедливость. Эти понятия охватывают широкий спектр человеческих действий по отношению к другим людям: сдерживать обещание, правдивость перед самим собой и другими, справедливость,

прямота, признание и уважение прав других, объективность.

Эти качества проявляются в процессе деловых взаимоотношений людей, требующих конкретики, лояльности и исполнения. Оценка удовлетворенности или ненасытности также соответствуют тому, насколько это может быть позволительно и умеренно. Нысап показывает соответствие социального положения и выполняемой роли человека в обществе, в рамках человечности и ее оценки с позиций правовых и обязательных отношений. Отражают соответствие бытового поведения и понятия о гражданственности.

Когда в процессе достижения своих интересов допускается использование чьих-то возможностей, денег, нанесения ущерба, зла, пренебрежение объективностью и справедливостью ради своего удовольствия, преследуется цель наживаться за счет других, то эти действия, осуждаются народом, о них говорят «ненасытный» и «неумеренный». Здесь неуместно также говорить о его гражданском долге или о понятиях гражданственности, потому что его действия не соответствуют общественным требованиям, нарушаются и не выполняются, так как его цели не соответствуют морально-нравственным нормам общества.

Таким образом, нысап – это человеческое измерение, относящееся к ценностному определению уровня человечности.

В системе ценностей казахской этики есть и другие не менее значительные понятия, в числе нерассмотренных нами – *канагат*. Это понятие означает – довольствоваться малым, быть удовлетворенным тем, что имеется [139, с. 81].

По принятому утверждению, довольственность малым характеризует человека благодетельного, умеющего сдерживать свои страсти и находить удовлетворенность в том что у него есть. Характерная черта такого человека в умении ценить свое достоинство, скромности и учтивости, не

позволяющий себе ради наживы идти на подлость как другие, которые жертвуя ценой своей совести и чести, не могут остановиться ни перед чем. Довольствоваться теми благами, которые ты заслужил ценой своего труда это правильно. А когда люди теряют своего человеческого обличия и достигают своего материального богатства путем краж или обмана это признак жадности. Можно завладеть материальным богатством чужого, но, духовное отобрать или украсть невозможно. Хотя именно духовное богатство есть показатель внутренней культуры, человечности человека.

Таким образом, умеренность в делах и поступках человека, характеризуют его как властелина своей судьбы. Произведения поэтов направляют человека на сохранение своего достоинства, предупреждают о пагубности утрачивания своих возможностей и лучших качеств лишь на удовлетворение своих приземленных желаний, побуждают его к стремлению сохранения способностей собственного Я. Умеренность это признак скромности и человечности по отношению к другим людям.

В традиционной казахской культуре сложились понятия, которые во многом определяли судьбу человека. К числу таких понятий относится *справедливость*. Справедливость в отношениях между людьми и властью была особенно актуальна, поэтому зачастую справедливость судьбы воспевалась поэтами и сказителями как культурный, этический и правовой феномен действительности. Синкретичность этих феноменов и является особенностью традиционной казахской культуры, выражающаяся в использовании правовых и этических норм в повседневной жизни, и в творчестве народных мыслителей. Поэтому рассмотрение каждой из них, по отдельности, будь это область правовых взаимоотношений, либо этических и культурных взаимоотношений людей, может привести к повторению их содержания.

Особенно в социально-политической культуре казахского общества этому понятию отводилось особенное место. Власть принадлежащая

справедливому руководителю – биям, могла решать проблемы разных социальных объединений, демографических групп, не ограничиваясь только родо-племенными отношениями. Единство казахов обеспечивалось на этическом и правовом регулировании, основанном на их синкретизме. Из истории казахской литературы известно, что поэты и сказители объектом своего пристального внимания обозначают – единство народа. Они наблюдают также за теми событиями истории, которые грозят подрыву единства народа, высвечивают проблемы не правовых действий, за которыми стоят порочащие человеческую сущность качества, отрицательные и неблагоприятные.

Известно истории события, когда и народ принимал участие в разоблачении негативов, направленных на дисгармонию отношений между родами и вражду. И для решения проблем на сцену истории выходили люди, чьи имена были не запятнаны взяточничеством, лицемерием стяжательством. Это – люди имеющие авторитет аксакала, мудрые и честные, обладающие большим жизненным опытом и самое главное – справедливые.

В мировоззрении казахов этические, правовые и религиозные ценности представляются синкретично. Это может рассматриваться в традиционном казахском обществе в рамках моральных требований свободы и справедливости. Если изначально мораль рождается в недрах религии, то постепенно это понятие превращается в главные этические и нравственные ценности, расширяя границы своего распространения.

Мораль в традиционном казахском понимании, по утверждению отечественных философов, означает – не переходить границы совести и не терять интеллектуального рассудка. Мораль рассматривается в двух содержаниях или измерениях. Первое проявление морали – через силу слова, языка, то есть передается языком, описывается словами. Такими являются слова возвеличивания, художественное слово, слова

свидетельствования, слова объединяющие, слова прошения и дающие отпор. Второе проявление морали – через поверье, условности, то есть в реальности бытия. Это происходит при возвеличивании качеств и характеристики бога, когда утверждается вера в его существование, его вечности, ангелов, пророков, единичности, загробной жизни, способностям видеть и слышать, вера в его могущество как создателя. На основе этого мораль индивидов представляется в трех видах: переданная языком и закрепленная сердцем; мораль резюмирующая принятое решение; мораль живущая со слабой верой или вынужденное поверье. Для определения праведности названных видов морали необходимо познание себя, предопределяющего признание бога. Принятие бога обусловлено тем, что человек должен уметь различать добро от зла, что и отличает его от животного, остерегаться лжи, освободиться от негативов своего характера, признавать смерть как веление времени. Только тогда, человек явно обретает богатство характера и ловкость в делах. [140, с. 267]. Как точно и выразительно описываются такие качества человека, как совесть, порядочность, безвредность, и как подмечаются качества, присущие человеку аморальному – двуличие, не постоянство слов и стяжательство. Это еще раз является доказательством того, что моральность является измерением совести.

Позиция моральности прослеживается не только в творчестве акынов-жырау ханского периода, но и в их автобиографиях. Они смогли стать примером самоотверженного бойца за справедливость и сохранению единства народа при исторических событиях по защите отечества от нападков извне, воплощая в себе героический образ воина-освободителя вражеской кровью поливая землю предков, смогли быть и защитником и предводителем, и источником, уталяющим жажду любви и добродетельности.

Одной из характерных категорий системы казахской этики, которая

определяется и как социологическая, является – *мурат* (идеал). Эта категория в мировой этической и социологической литературе достаточно полно раскрыта. Но, в контексте казахского мировоззрения ей не уделено должного внимания. Только в работе известных казахстанских ученых «Основы этики» делается попытка анализа этого понятия. Идеал представляется ими как некая духовная сила, побуждающая человека к осмысленной жизненной позиции. Если правда выступает исполнением мечты, то идеал как недостижимый горизонт. Для конкретного определения понятия идеал, его необходимо рассматривать в контексте этнокультуры казахов, способствующей раскрытию его содержания в ментальной и этической самобытности, чему способствовали в своих произведениях акыны-жырау ханского периода истории.

Для вновь сформированного государства главным идеалом является незыблемость государственности и неустанная борьба на пути к сохранению его единства. Этот идеал претворяется в жизнь личностными качествами в образе маститого героя. Героев не особенно интересовали культурные ареалы (леса, горы, реки, водопитательные окрестности и др.) и номады – первыми освоившие засушливую степь. Степь в сознании кочевника закрепляется как удобное для него поселение. Казахская степь превращается в альтернативу казахской страны. Интерес героев был скорее всего в защите своей страны, сохранении пространства для свободного передвижения и удобства жизнеобеспечения.

Идеал в мировоззрении казахов проявляется отношением к родной природе. Если для запада характерно подчинение природных ресурсов потребностям человека, использование ее богатства насколько это возможно, то для кочевников наоборот, природа воспринимается как часть жизни, поэтому сохранение природы для кочевника равносильно сохранению жизни себе, соблюдение принципа «жить в гармонии с природой не причиняя ей вреда», отражает целостность восприятия

окружающего мира. В творчестве акынов-жырау воспеваются красота не только живой природы, но и нравственное к ней отношение, идеализирующее значение окружающей действительности.

В этической системе западной философии достаточно уделено внимание понятию *идеал*, в частности ему отводится место в теории Дж. Мура. В основе его концепции, с точки зрения религии, лежит идея бесконечности идеала как нравственности, абсолютности совершенства, заключающегося в его соответствии с «раем»; идеал – это конечная цель мечты и желания, безупречность человека и лучшее общество; идеал связан с уровнем внутренних ценностей и с достаточной целостностью мира. Эта аксиологическая позиция требует утверждения понятия ценности. Главные ее недостатки в том, что она исходит из общей рационалистической парадигмы. Если истина находится в абстракционности человеческих качеств, соответствующих объективной правде, то Идеал скорее опирается не на индивидуальность личности, а в большей степени на общую социальную целостность.

Понятие идеала складывается в поэзии казахских поэтов и сказителей в тесной связи с человечностью на интуитивном уровне, в отличие от многоуровневости теорий, характерного для западной мысли. Следует отметить, что идеал в творчестве поэтов-жырау представляет совокупность истины и эстетического идеала, что и придает ему характерную особенность, отличающуюся от европейского индивидуализированного идеала личности.

В казахском менталитете многовековой опыт осмысления окружающего мира, его строения, свойств, места человека в мире, взаимоотношений между человеком и природой, между людьми находили свое отражение не только в поэзии, но и в пословицах и поговорках.

Пословицы любого народа – это нравственный кодекс. Они обогащают нормы народной морали, говорят о том, что, прежде всего,

ценится в человеке, и создается для него. Отношение казахов к пословицам и поговоркам можно понять из меткой фразы: «В половодье нет рыбы, в пословице нет лжи». Нравственная ценность этого «памятника народной культуры» заключается в том, что не одно поколение воспитывалось на мудрых и правдивых примерах своих предков. Передавался не только опыт прошлых лет, но и прививалась специфика мышления, особенность менталитета казахского народа. Пословицы и поговорки, сказовое слово и другие образцы народной мудрости, являясь неотъемлемой частью духовной культуры, характеризуют не только уникальные способности и целостность мировосприятия народа, соответствующие динамике жизни, но и имеют целенаправленное воздействие на человека, общество, несут огромный потенциал культуры по формированию нравственно-ценностных представлений и ориентаций.

Духовно-нравственный потенциал ценностей традиционной казахской культуры заложен в музыкальном культурном наследии народа. В целом, музыкально-песенная культура имеет особое ценностное основание, направленное на формирование нравственных качеств, поэтому остается источником знания, доброты, воспевания красоты чувств, возвышенных качеств человеческой природы, наслаждения, потому что в ней сосредоточен ценностный аспект бытия. О важности ценностных ее оснований, формирующих ценностное сознание людей, формирующие нравственно-эстетические качества есть немало работ, о чем свидетельствуют многочисленные труды казахстанских ученых в области музыкально-песенного искусства.

Принцип формирования человека, выдвинутый еще античными философами в «каллокогатию» – единстве этического и эстетического, блага и красоты, умение постигать красоту чувственного мира, как необходимой ступени на пути становления духовно богатой личности

должна пониматься значительно больше. Музыкальная культура испокон веков играла самую важную роль именно в духовном обогащении человека.

Музыкально-песенное искусство – вид искусства, отражающий действительность в звуках, художественных образах и активно воздействующий на морально-нравственную культуру человека.

«Большим воспитательным потенциалом обладает искусство, которое позволяет проследить сквозь призму развития данной формы общественного сознания процесс усиления его влияния на духовный мир личности» [141, с.174].

Нравственно-эстетическое воспитание тесно связано с понятием прекрасного, со стремлением объяснить сущность, критерии, происхождение и назначение красоты. Во все времена источник красоты находили в объективном окружающем мире, в предметах, дающих человеку необходимое удовольствие, красивым считалось все то, что нравится зрению, слуху и осязанию. Заложено в красивом музыкальном произведении содержание постигается слушателем параллельно с большим эмоциональным воздействием, такая музыка способна возвысить духовные устремления человека, воспитать его нравственно-эстетический вкус в соответствии с законами красоты и гармонии. Музыкальное выражение способно решить проблемы добра и зла, любви и ненависти, истинного и ложного.

Традиционная казахская музыка – это неотъемлемая часть народного художественного творчества, бытие которой осуществлялось, как правило, в устной (бесписьменной) форме и передавалось исполнительскими традициями лишь в живом процессе народного музицирования. Как известно, традиционность является определяющим признаком народной музыки и творчества. Ее предметом, прежде всего, является традиционная обрядово-бытовая музыкальная культура, т.е. инструментальное песенное

искусство.

Большое значение в социально-общественной жизни имеет определение места и роли народного инструментария и природы инструментальных кюев, песенно-поэтического искусства, раскрытия их национально-специфических функций в усвоении людьми определенной системы знаний, норм, ценностей, в особенности – духовной ценноститого или иного этноса. Осмысление музыкальных традиций как сложного, многопланового, социального образования позволяет осветить широкий ряд явлений в духовной жизни народа.

Ведь каждое музыкальное произведение несет информацию, как о происхождении музыки, так и о ее создателе, а главное, дает духовное удовлетворение, желание творить, создавать и ценить мир прекрасного, умение общаться с окружающими людьми, природой и т.д. и этим представляет свою духовную ценность.

Особую духовно-нравственную ценность представляют произведения, в содержании которых отражается Доброе отношение к природе, людям, животным, воспитывающееся с ранних лет, с первого знакомства с окружающим растительным и животным миром. Защищая и ухаживая за животными, они переживают при этом возвышенное чувство доброго покровительства по отношению слабому, беспомощному. Через музыкальное произведение воспитывалось чувство и сопереживание, наблюдение и любовь, отношение к природе, все это имело глубокий гуманистический смысл, перерастало в нравственное отношение к самому человеку.

Кобыз служил средством общения баксы со своими духами-помощниками (арухами)». Но кобызовая традиция носила не только ритуальный характер, но и была связана с этническим творчеством жырау, который занимал одно из видных мест, поскольку он находился на высоком социальном положении. *Жырау* (сказитель, советник,

предсказатель) находились обычно при ставке ханов, являлись военными и политическими советниками, воспевали героические подвиги ханов, батыров и своих соплеменников. Для кобызовых кюев характерна звукоизобразительность: подражание крику лебедя, бегу коня, звуки пущенной стрелы и т.д. К легендарным композиторам – кюйши кобызовых произведений можно отнести знаменитых Коркута, Ыхласа, Баубека, Козбена, Тулака.

В традиционном народном музицировании казахов *домбровому* исполнению, как правило, предшествовали рассказ или легенда о возникновении и содержании кюя. Эта традиция народного музыкального исполнительства играла весьма важную роль, так как события, происходящие в жизни, как бы вводились в кадр традиционных социальных ячеек, в которых проходила вся жизнедеятельность человека, воспитывались его нравственные качества, стремление понимать людей, их природу.

История домбровой традиции уходит вглубь веков, о чем свидетельствуют археологические открытия, например, древнего Хорезма, а также Пазырыкского кургана и археологические находки казахстанских археологов на территории Жезказганской и Жамбылской областей.

В этнокультуре казахского народа определенную нравственную ценность представляют *народные песни*. Песенное творчество – обширная и разнообразная область казахской народной музыкальной культуры. Они представлены как в фольклорном, так и в народно-профессиональном плане, так и в разнообразных жанрах.

Известный исследователь казахских песен и мелодий А.Затаевич, подчеркивая разнообразие и содержательность казахского фольклора, указывает на то, что у казахов «устная народная литература, народные предания, исторические легенды, так называемые жыры (былины), сказки и др. к сожалению записанные еще в незначительном количестве,

останавливают на себе внимание необыкновенной разнообразностью и красочностью языка, богатством метафор и сравнений, размахом фантазии».

Не зря на тоях и асах, собиравших большое количество людей из разных родов и даже родственных народов, музыке и поэзии отводилось ведущее место. Именно на таких крупных сборищах народный музыкант или певец и получал известность и популярность, в силу своих способностей таланта, склонностей ума и морально-нравственных качеств. Песни, звучащие на свадьбах и похоронах получили название *обрядовых*, т.к. они исполняются только тогда, когда справляются эти мероприятия и никогда отдельно не поются.

В казахском народно-песенном фольклоре очень много песен о любви. В лирических песнях, исполняемых женщинами, продолжается тема свадебных прощальных песен невесты – сынсу и корису. В этих песнях женщины вспоминают отчий дом, родной край, друзей и подруг, девичью пору беззаботности и веселья.

На каждом историческом пути своего развития человечество демонстрировало незаурядный талант и постоянство таких качеств как: стыд и совесть, нравственность и милосердие, добрый нрав и чистоту помыслов, искренность и сдержанность, которые оставались неизменными ценностями в содержании музыкально-песенного творчества.

Таким образом, музыкально-песенное искусство создается людьми талантливыми под воздействием окружающего мира и их чувственного ощущения, способствует получению удовольствия и чувства гармонии с природой с одной стороны, с другой, формирует нравственно-эстетическую культуру, оказывая влияние на чувственное начало и сознание людей.

Итак, нравственная культура личности и общества есть необходимая и неотъемлемая грань духовно-практической деятельности субъекта культуры (общества, общности, класса, группы, коллектива, личности). Она заключается в умении действовать на основе нравственной свободы, предполагающей этическую точку зрения на весь окружающий мир. Которая в свою очередь, обуславливает, через систему нравственных ценностей общества и ценностных ориентаций личности – направленность деятельности личности на благо общества и всех членов общества и направленность общества на благо каждой личности: «все во имя человека, все для блага человека».

Структура нравственных отношений личности и нравственного сознания устанавливает соотношение таких категорий, как нравственное требование, обязанность, долг, ответственность, совесть, отражающие различные формы отношения личности к обществу, а также взаимосвязь таких категорий, как норма, моральное качество, оценка, нравственный принцип, общественный и нравственный идеалы, добро и зло, справедливость и т.д., в целом, образующие логический каркас системы морали. Родовые ценности стали зависеть от государственного и племенного благосостояния. Каким бы важным культурным феноменом не являлся батыр в казахском ханстве, вестником идеала становятся поэты-сказители [142, 117 б.].

А. Байтурсынов правильно заметил факт нерасторжимого единства народного духа и поэзии. Он склонен считать, что поэты популяризуя и художественно усиливая передают вероятную наличественность духа в стране. Но не будь народного духа они не смогли бы выдавать это от себя. Народный дух проливает свет в творчество акынов. Даже в случае ухода героев и подчинения другим, в момент, когда меркнет дух народа, слова казахских поэтов все еще не перестают описывать сказанное.

Это говорит о том, что в творчестве акынов-жырау идеал является

отражением мечты народа о совершенной жизни, лучшей доли и проявлением интереса к палитре жизненной действительности, где неперменным свойством народа выступает его сила духа.

Типология современной казахской культуры

В постиндустриальном обществе сложным изменениям подверглись не только большие социальные структуры, но и в том числе, его прежняя общественная ячейка – семья. Единично-индивидуальные амбиции пошатнули сформированную семейную стабильность, увеличилось количество браков, основанные на договорах, на первое место выходят гендерные отношения. Другими словами, концепция индивидуализации вместе с положительными ценностными результатами (свобода, творчество, созидательность, выбор и т.д.), породила лишённой традиции новые отклонения и противоречия в индивидуализованном культурном пространстве.

Своеобразным сознанием индивидуализированного социокультурного объединения является постмодернизм. Основным принципом которого является отказ от централизации. Феномен достаточно проанализированный в различных литературных источниках последних лет. Он представляет образец цивилизации, родившейся как результат противостояния капитализма социализму.

Постмодернизм породил торопливые выводы у некоторых мыслителей, признавшие его как полную победу американского образа мирового порядка над постсоциалистическим обществом. В частности, известный японский общественник Ф.Фукуяма, в своей книге «Конец

истории», говорит о том, что западный либерализм победил и нет больше ему альтернативы. Тем не менее, есть основания полагать, что в современной истории либерализма достаточно сомнительных фактов. Одним из которых является национальная многополярность мира и столкновения, основанные на религиозной нетерпимости. Как бы не декларировались лозунги о защите прав каждого отдельного человека (это основное Положение либерализма), современные правители постмодернистического периода стремятся утвердить новый империалистический мировой порядок. Примером может служить международный терроризм Америки, под прикрытием «защитника прав и освободителя всего мира от террора».

В XX веке появились несколько новых мифов. Одним, из таких мифов является утопия про освобождение от нужды и о личностно-правовых отношениях с гармоничным регулированием идеального общества. Есть марксистский и либеральный образцы этой утопии. По мнению Ф.Фукуяма, выглядит это постисторическое общество, как объединение, в котором нет ни идеологии, ни философии, нет борьбы интересов и столкновений..

Однако, объективный анализ направлений современной цивилизации показывает, что долгий путь современного общества до райских дней. Возможное возмещение базисных потребностей не решит столкновения интересов. Совершенствованием этических личностных качеств человека не ограничиться, потребность в совместной и общественной жизни стремительно растет. «Я» рассматривается с позиции: если я живу для себя и никому я не нужен, то мое я не нуждается во мне. Если, одним движущим фактором классового общества был открытый страх, то в информационном обществе возникает страх перед личностным выбором.

Среди множества причин этих начинаний особое место занимает неограниченный индивидуализм. Этот неограниченный индивидуализм

среди западных мыслителей породил учение о так называемом приходе конца мифологическому регулированию общества. Но человек только начинающий освобождаться от регулятивной структуры индустриальной цивилизации попадает в новые оковы социальной целостности. Гиперправда ограничила существование человека больше материальной или субъективной правды. Многие западные мыслители называют сформированные в эти условиях цивилизацию опасной во многом. Среди таких опасностей можно назвать экологическую, узкую специализацию, здоровье, новую бедность и т.д. Другими словами, неограниченный индивидуализм порождает образец социально опасной цивилизации. В плане духовной жизни не будет ограничения потребительским отношениям, обесцениванию и отчуждению.

Отчуждение является источником разобщенности, ненависти и вражды как основных признаков несвободы и рабства человека.

В индивидуализованном обществе отчуждение может показаться порожденным из судьбы отдельно взятого человека. Это может утверждению принципа «во всем виноват сам» и как говорил А. Камю, привести человека к беспомощности.

Особенно заметны новые формы отчуждения и обесценивания в обществах, формирующихся снова, как Казахстан, возникшие вследствие нарушения культурной гармонии между человеком и социальной целостности. Разрыв ценностных межсубъектных отношений представляет собой источник и основу отчуждения человека от других людей, то самого себя, от общества и природы. Эта проблема только начинает превращаться в объект теоретического анализа, поэтому возможен ее сравнительный анализ, с опорой на некоторые научные и литературные источники.

Обратимся к мысли, рассматривающую эту проблему с других позиций, есть мнения о том, что в этноцентристском мировоззрении индивидуальности, «Самость» человека противоречит национальным

интересам. Обсуждается и то, что в единственном государстве казахской национальности уникализация должна проходить на этническом уровне.

Для утверждения индивидуалистического мировоззрения необходимы большое стремление и воля человека. Сложным начинанием является для общества кроме утопического коллективизма и извращенного индивидуализма, гармональное сочетание чувства Самости с ценностями цивилизации. Важной гранью социо-культурной проблемы относится анализ человеческих объединений и новых сообществ, сформированных заново в переходный период, вместо распространенных (иногда исчезнувших) социальных структур.

Новые сообщества должны организовываться в соответствии с природной индивидуальностью человека. Причина не осуществления проекта общественного человека марксизма не в том, что непоследовательно проводилось это учение. Проблема даже не в том, что противопоставлялись индивидуализм и коллективизм. Верность значения индивидуального эгоизма и альтруизма, диалога и сплоченности, морали и права не опровергаются. Несмотря, как считает автор, на несовместимость, обезличенного индивидуализма с социальной системой, он всегда опирается на культурные архетипы, национальный менталитет и духовность, комплиментарную уникальность. Поэтому, каждому отдельному человеку необходимы как воздух национальная история и культурное наследие, мифы и сказки, песнь о героях и святых и т.д.

В современной казахстанской нравственной культуре достаточно и других трудностей и противоречий. В первую очередь, бросается в глаза уровень культуры гуманности. Если, в тоталитарной системе общество было превращено в механизм подчинения, то в других постсоветских странах общественные структуры вовсе остались без внимания. С одной стороны, по своим значимым признакам есть простой народ, превращенный в бесформенную массу. С другой стороны, по теории

систем, целостность однотипных структур в конечном счете подвергается деградации. Разумеется, что в Казахстане и в других содружествах независимых государств формируются социально-культурные структуры. Однако, они зависят от активности руководящих групп. Мало проявляется заботы в этом деле народом.

Есть исторические причины быстрого впитывания отрицательных сторон культуры, простым народом. Во-первых, коренное население страны казахи и русские на протяжении веков содействовали общности менталитета. Например, идея соборности российского «золотого века», основанная на чести и совести отдельного индивида показывает ее обобщественность. Стоит ли говорить о менталитете казахов, значащих в словах: «и принятие яда, только вместе с сородичами». Из вышесказанного следует, что обозначились соотношения личности и общности, сохранившие свою приверженность к постоянству до конца двадцатого века. И определенно можно сказать, что «коллектизм» социалистического строя, относится к особенной форме общности.

В этом плане надо помнить положение о том, что община, общность, различные корпоративные коллективы (родово-клановые, религиозные, семейный, спортивные объединения, клубы, структуры по интересам ит.д.) появляются на основе договоров людей и зависят от них. Поэтому, личностные и социальные объединения исторически-релятивные явления. Относительность сообщества обуславливается социально-культурными феноменами. Например, после распада СССР эти начинания проходят в других исторических условиях цивилизованности. Потому что, в 60 годы XX века антиколонизация проходила не в Западной метрополии, а в большей степени прежней метрополии. По этой причине, этнократический принцип не соответствует общему направлению исторических начинаний, для утверждения общества, основанного на индивидуализме, необходимо неотстраняться от западных или российских

ценностей, а наоборот сохраняя свой национальный архетип культуры идти на конвергенцию с ними.

Ограничены этические структуры индустриального и извращенно тоталитарного обществ, охвачены кризисом и обезличены. В основе которого лежит кризис цивилизованности. Термин «цивилизация» используется в данном случае, как структура объединяющая все уровни человека и общества. Третья волна стремится к высоким качественным индивидуальным ценностям, предназначенных не для многих. Национализм плод старого индустриального общества. В информационной цивилизации нормы индивидуального права ставятся выше интересов общества. Глобализация разрушает национальные «границы». Здесь обозначается борьба двух направлений, ставшей смыслом взаимоотношений современной мировой цивилизации. К этим двум направлениям следует отнести сохранение национально- государственной самобытности и глобализацию.

В условиях казахстанской действительности глобализация приобретает вид культурной агрессии, как считает Г.Телебаев, со стороны сильных мира по виду «небходимо-неизбежного». Особенно отмечается роль американоцентричной глобализации, проявляющейся в универсализации человеческих ценностей и культуры, которая выражается в формировании унифицированных средств массовой информации, литературы, искусства, кинофильмов, попкультуры и многого другого. Последствиями этой агрессии могут явиться гомогенизация мира, намерение устроить жизнь людей по одним принципам, единым ценностям, обычаям и нормам поведения, стремление все универсализировать, в том числе этнические культурные ценности, присущие определенному этносу и являющиеся одной из составных частей культуры мира [143, с.6].

Достаточно освещаются проблемы воздействия глобализации и

постиндустриальной цивилизации на человечество в целом. Как в постиндустриальном обществе меняется этика личности. В постиндустриальном обществе многие функции центра стали передаваться провинциям, потому что, сведения доставляемые центру могли обесцениваться в ходе происходящих изменений окружающей среды. Тотальные иерархические структуры стали заменяться мобильными группами, добивающихся более выгодных результатов. Наряду с социально-производственными отношениями, индивидуалистская культура стала охватывать сферу образования. Не соответствие требованиям постиндустриальной цивилизации прежнего стандартного обучения в школах по типовым программам и ежедневной проверке стало очевидной. Сравнение стран по количественному соотношению, поскольку оно выгодно уступает место (уровень образования, длительность, качество жизни) развитию индекса человечности, постольку выгодно целенаправленное, индивидуальное специальное образование, вместо всеобщего образования.

Исключение дисгармонии между свободой и равноправием связано с координационными мерами, по своевременному отражению амбивалентности отношений между ценностями личностной и социальной культуры, учитывающих конкретные исторические условия. Также не стоит отказываться и от мирового опыта. Например, проведенные в Латинской Америке процессы рестрафикации и приватизации, стали причиной возникновения глубокой пропасти между элитой и простым народом, неграмотность большинства и низкая политическая культура способствовали появлению экстремизма и терроризма. Такие же явления наблюдаются и в мусульманских странах, как Афганистан.

Если обратить внимание на процессы рестрафикации и десоциализации в Казахстане, то можно заметить некоторые новые проявления «латиноамериканского развития». Например, в последнее

время чаще стали обращать внимание в средствах массовой информации на «зомби». В художественной и массовой культуре названное понятие имеет кроме кассово-доходного содержания и другое – символическое. Во многих ситуациях под этим термином представляется человек далекий от духовной культуры. Близким к типичному понятию зомби относится манкурт. Это образное понятие, введенное Ш.Айтматовым, позже превращается в сиоциокультурный символ. Достаточно проанализированное понятие, но обратить внимание на некоторые его стороны все же можно. В годы независимости рестрафикация и уникализация проводились под воздействием этнических доминант (сохранение независимости, государственности, целостности народа и земли и т.д.), что не помешало некоторым исследователям определить двух субэтносов казахской культуры как, казахоязычных и русскоязычных казахов.

Таким образом, в нравственной культуре казахов определились главные направления по сохранению моральных ценностей и проблемы, возникшие с падением морали в эпоху глобализации и индивидуализации, обесценивания фундаментальных ценностей казахстанского общества под воздействием западных культур. Реакцией наций на ту унификацию многоликих национальных культур, которую семьдесят лет осуществлял тоталитарный режим, является то, что этносы, в том числе и казахский, смогли обратить внимание на ценности национальной культуры, истоки, обычаи и мировоззрение, в которых главным содержательным смыслообразующим стержнем является нравственность. Намечаются стратегические планы на восполнение духовных ценностей, утверждаются главные ценности по обеспечению миролюбивой культуры, основанные на исторически принятых обществом принципах норм морали. Возрождение национальных ценностных приоритетов возможно только через духовно-нравственное обновление и формирование основ нравственных качеств

каждого отдельного человека.

Перейдем к основным культурно-социальным типам в современной казахской культуре. Нетрудно заметить, что данная проблема не исследовалась прежде. Культурно-социальный тип ближе к опыту обобщений жизненных реалий, чем к результатам анализа положений, сложившихся в науке.

Архаистский тип. Культурная идентификация (сравнение) связана с уровнем самочувствия человека в определенной культурной среде. Как правило, человек с момента рождения принимает в готовом виде определенную систему ценностей (семейные, групповые, этнические, государственные, цивилизационные и другие). Способность свободного выбора свойственна только людям творческого типа. В этом аспекте, нужно учитывать, в частности, постоянство этнического сознания, что символы (мифы, предания, идеалы, священные знаки, обряды и другое) и мировоззрение питаются прошлым. Этнокультурное сознание основано на разделяющей оппозиции “мы и не мы”. Это сознание требует от человека обратить главное внимание на прошлую историю, уважать свои этнические корни. Это – полезное и нужное требование. Кто не уважает себя, тот не может уважать других.

Однако существуют гиперболически преувеличенные типы этнокультурной ментальности. Одним из них является архаизм. Архаизм – попытка, направленная на реконструкцию пройденных этапов культуры. Иногда исследователи прикрепляют этому типу такие признаки, как “традиционалистический”, “ортодоксальный”, “фундаменталистический”, “партикулярный”. Действительно, культурная система, желая сохранить себя, выбирает свои постоянные начала. С другой стороны известны творчество, созидательность, новаторство человека. Эти две тенденции противоборствуют друг с другом. Приведем несколько данных об архаистском направлении.

Этот вопрос всесторонне рассмотрел А. Тойнби. По его мнению, архаистический культурный ориентир проявляется в характерах и нравах, искусстве, языке, религии, в экономике и политике. Например, идеи тевтонства, “арийской чистокровности” и опыт создания фашистско-корпоративного государства в истории Германии, попытка оживить мертвый язык – иврит в Израиле, стремления возродить санскрит в Индии, старания императора Рима Августа заменить христианство древними племенными религиями являются проявлениями архаизма.

Фундаменталистическое мировоззрение не соответствует основным принципам существования. По эволюционной теории Дж. Холдена, не приспособленная к внутренним изменениям система в результате эволюции подвергается дегенерации. Кибернетик Росс Эшби говорит, что в закрытых и императивно организованных системах преобладает энтропия и возникает состояние коллапса.

Архаистский культурный тип более всего проявляется в переходные периоды, в эпохи перемен, когда рушится устоявшийся уклад жизни. Ломка старой системы ценностей не всегда позволяет достичь гармоничных ценностей, прошедших испытание временем. Отказ от прошлого иногда может быть ориентирован не на будущее, а на возрождение еще более ранних культурных форм.

Возьмем современную Республику Казахстан. Стала очевидным искусственность колониальных и тоталитарных культурных ценностей и начало формироваться закономерное и понятное устремление в духе возрождения исконной культуры. Но, возврат к семиколленному обычаю, родоплеменной системе управления вместо гражданского общества, тенгрианству и шаманизму вместо ислама, замена шежире всемирной истории и т.п. относятся к проявлениям архаизма. Приведем еще один пример. Конечно, “глуп – сын, не знающий своих семи предков”. Но в современном информационном мире, экранной культуре, в эпоху диалога

цивилизаций этот вопрос, обретая воспитательно-исторический характер, уступает место другим ценностям цивилизации.

В настоящее время в цивилизованных странах сложилась нижеследующая система культурного единения: человек – семья – малая культурная группа – этнокультура – суперцивилизация – человечество. Здесь действует закон обратной связи содержания и объема понятия в формальной логике. То есть, самой значительной культурной личностью является человек. По мере расширения объема понятий понижается уровень комплиментарности (расположенности к другим). Теперь приведем архаистический вариант: член общины – сын своего отца – род – племя – джуз – нация. Уровень вероятности дальнейшей связи низок. Недостаточна способность этой системы к ассимиляции других людей. Как мы видим из истории тюркских народов, у этносов с высоким уровнем инкорпорации (присоединение, поглощение) быстро вырастает численность (турки, азербайджанцы, узбеки и другие). Это тоже обстоятельство, которое следует учесть. В частности, к проявлениям традиционализма относятся такие предложения, как например, о выборах хана всех казахов и ханов каждого джуза, восстановлении шариата и обычая кази, запрете западной моды и т.д.

Манкуртский тип. К этому типу относятся люди, начисто лишенные национальных традиций и обычаев, не знающие об их символическом и ритуальном значении, не применяющие в повседневной жизни ценности национальной культуры. С впечатляющей силой рассказано об этом в творчестве Ч. Айтматова. Манкурт – человек, лишенный духовных корней.

В культурологической литературе типический образ, оставшийся вне национальной культуры, называют также и “евнухом“. Янычар в войске Османской империи, христианин, ставший визирем, гаремный служитель принадлежат к классическому типу потерявшего свою культурную общину

“евнуха”.

Манкуртский тип – образ совершенно противоположный традиционалисту. Но если архаист по своему выбору принимает жизненную позицию, то манкуртство – результат внешнего принуждения. Человек лишается культурной памяти под воздействием насилия и давления. Как правило, это возникает из ассимиляционной политики колониальной экспансии.

Вспомним, к примеру, некоторые моменты политики манкуртизации, проводившейся Российской империей:

1. Подмена системы самоуправления народа колониальной администрацией.

2. Подрыв коренных устоев и духовности.

3. Миссионерская деятельность, ограничение исконной письменной культуры, смена алфавита, русификация, открытие русских школ.

4. Отчуждение языка “иностранческих” народов из высоких культурных сфер и ограничение на уровне повседневного быта. Насильственное внедрение менталитета и культуры метрополии.

Поэтому будет несправедливо обвинять кого-то в том, что он “манкурт”. Проблема состоит в определении путей преодоления этого обстоятельства. Первый путь к этому – освоение национальной культуры.

Однако, немало и артефактов манкуртства. Возьмем, к примеру, этнокультурный нигилизм. Не говоря уж о литературе европейского происхождения, посмотрим на подоплеку встречающихся в наших республиканских изданиях таких выражений:

- казахский язык является реликтом, оставшимся от кочевого прошлого;

- кочевники не сумели достичь культуры в настоящем смысле этого слова, слово “маданият” (культура) на арабском имеет значение “город”,

по этой причине она достояние только оседлости;

– психологические исследования показывают, что в республике есть два типа: во-первых, восприимчивый психодиагностике “евроцентрализованный” тип, второй – ориентированный на этноцентристский характер и религию “ортодоксально-азиатский” тип;

– в основе культурного наследия тюркских народов лежит арийский архетип, их культурные достижения были сформированы в результате иранского влияния.

Типовые признаки представителей манкуртского менталитета можно заметить и в повседневной жизни. Как было указано выше, для манкуртского типа характерна отдаленность от исторической памяти. Одной из важных составляющих исторической памяти и духовности является система представлений каждой нации о человечности и этике. Определенные стороны западного культурного заимствования принципиально не соответствует казахской национальной системе воспитания. Тиражируемые некоторыми изданиями ради сомнительной прибыли такие явления, как проституция, наркомания, алкоголизм, рэкет, неуважение семейных ценностей и т.п. прямой дорогой ведут к манкуртству. Конечно, нельзя во всем огульно обвинять только Запад. Во многих случаях западная цивилизация, не допуская отрицательные проявления безнравственности, смогла гармонично сочетать рыночную культуру с гуманистической системой нравственности. Речь здесь идет о культурных противоречиях в транзитном обществе. К тому же хорошее владение национальным языком не всегда спасает от манкуртского менталитета.

Иногда бывает случаи, когда манкуртский культурный тип (обозначение его как культуры условно) рассматривается как одно целое с маргинальностью. К тому же присоединяют к рядам маргиналов и не владеющих родной речью. Итак, что такое **маргинальный тип**?

Это понятие ввел американский социолог Р. Парк и оно переводится с латинского языка как “находящийся на краю”. Маргиналами Р. Парк называл американских мулатов, имеющих в характере признаки беспокойства, агрессивности, эгоистичности, неуверенности, депрессивности. В культурологии и социологии данное понятие применяется для обозначения представителей культуры “переходной зоны”, у которых дестабилизировано духовное самосознание.

Обычно понятием маргинальности характеризуют людей, находящихся в оппозиционном отношении упорядоченному культурному соответствию. Если коротко, то маргиналы – либо отошедшие от общества сами, либо отстраненные самим обществом.

Численность маргиналов увеличивается при кризисе старой системы ценностей, когда заменяются прежние ориентиры и идеалы. Например, возьмем переселившихся из сел в города людей. Как бы там и было, в бытность Советского Союза этот процесс был все-таки на контроле у государства. В транзитном обществе, в связи с внедрением рыночных отношений многие жители сельских местностей, покинув свою привычную культурную среду, перебрались в города. Не сумев как следует приспособиться к городской культуре и жизненному укладу, они пополнили ряды маргиналов.

По мнению французского ученого А. Фаржа, у маргиналов есть два пути:

- разрушив все традиционные отношения, сформировать какую-то новую культуру;
- постепенно выходить за пределы зоны законности.

Нужно, чтобы каждое общество, считающее себя цивилизованным, не стремилось к увеличению числа маргиналов. Здесь огромное значение имеет деятельность культурных адаптационных систем. Вновь прибывшие в новую для себя другую культурную среду лишаются своих,

формировавшихся на протяжении веков механизмов общения с другими культурами. Нельзя равнять культурную адаптацию с процессами аккультурации. В резервациях и фильтрационных пунктах, в узких рамках навязанной силой господствующей культуры растаптываются честь и достоинство человека, растет духовная деградация.

В настоящее время в цивилизованных странах вместо прежней программы силового внедрения высокой культуры (аккультурация), предлагается идея “диалога культур”. Обстоятельство, которое следует отметить: от разделения на “высокую и низкую”, культурологи перешли к применению принципа равноценности культур.

Евразийский культурный тип. Прежде чем углубиться в основы этого типа, рассмотрим популярную сейчас теорию – учение С. Хантингтона о конфликте цивилизаций. Согласно этому учению, пограничные районы различных цивилизаций являются вероятными очагами нестабильности и конфликтов. Казахстан по своему геокультурному пространству расположен между конфуцианской и православной цивилизациями. Известно, однако, что по сравнению с некоторыми государствами СНГ, в Казахстане прочны общественно-политическая стабильность и согласие.

Это можно объяснить множеством факторов. Значительную роль среди них играет и культурный фактор. По нашему мнению, к определяющей внутренне положение в современной Республике Казахстан значительной и обширной группе относятся представители евразийского менталитета.

Российское влияние в Казахстане связано не только с проживанием в республике крупной славянской группы (по последним данным 25-30% от общей численности населения республики), но и с тем, что казахский народ долгое время находился в подданстве России. В результате существования рядом на протяжении нескольких веков, в культурной

структуре казахского народа произошли некоторые изменения. Этот процесс в первую очередь коснулся языка и породил проблему русскоязычных казахов (уйгуров, узбеков, татар и т.д.). Если верить данным известного ученого- страноведа М. Татимова, то в 1992 году 25%, то есть, четвертая часть казахов не говорила в своих семьях на родном языке. В отдельных городах этот процент слишком высок: в Алматы – 85%, Костанайе – 75%, Караганде – 80%; возьмем и другую тенденцию для сравнения: в Кызылординской области от общей численности населения русскоязычные казахи составляли 3,5%, в Атырау – 4%, Жамбуле – 6,5%, Семипалатинске – 12,5%. М. Татимов, приводя эти данные, подытоживает свои мысли: “Если говорить окончательно, решающий демографический фактор среди казахов – потеря своего родного языка под прямым воздействием языковой среды, прекратилась лишь теперь и только сейчас начинает набирать силу процесс возвращения к своей родной речи. Несмотря на улучшение демографического положения, для того, чтобы еще больше ускорить этот процесс, нужно во всех сферах жизни (например, начиная от рождения детей, дошкольного воспитания, учебы в школе, приучения к труду до официального применения в каждой отрасли государственного языка нашей страны) оказывать ему действенную поддержку. Короче говоря, только при сочетании активной языковой политики с демографически решающими, выгодными для себя переменами она может быть плодотворной, иными словами, материнский язык можем поднять только силой отцовской (демографией)”. (Мир казаха, с. 91).

Конечно, демографический и языковой факторы оказывают на этнокультуру огромное влияние. Однако нельзя исключать эту большую группу из сферы национальной культуры из-за потери языка. Например, шотландцы и ирландцы не потеряли национальный менталитет, хотя и стали говорить на английском языке. Также и в нашей республике

русскоязычные казахи и представители ряда других мусульманских народов не ушли далеко от национальных традиций и обычаев ирелигиозно-культурной сферы. К тому же вопрос не об удельном весе и процентном отношении.

Можно убедиться в том, что в культурной системе казахского народа начала XX века существуют три начала. К ним относятся исконная традиционная культура, колониальная культура и западное влияние. Евразийский культурный тип сумел сочетать традиционную культуру с достижениями западной цивилизации. Специальные исследования показывают склонность казахов к культурному диалогу. Об этом в свое время достаточно сказал и Абай. Только рассматривать “традиционалиста” как антипода прогресса, а “модернизированную личность” как антипода антипода было бы надуманным. В связи с этим вопросом приведем такую уместную мысль Главы государства: “Мы значительно оторвались от своих культурных корней. Зато больше испытали воздействие других цивилизаций. Хорошо ли это или плохо, это уже другой вопрос” (В потоке времени. Алматы, 1996, с. 264).

Подобные этому примеры можно привести и из мировой истории. Перед попавшими в зависимость евреями было два пути: первый – осуществление непримиримой зилотской тактики полное отрицание культуры античного Рима. Второй – бить врага его же оружием, предугадывать каждый его шаг и соответственно готовить контрмеры. Эта тактика принесла еврейской культуре стратегическую победу. Свидетельством этому является сегодняшняя еврейская культура. (А.Тойнби. Постижение истории).

Схожие с этим явления можно наблюдать и в реакции России, Японии и Китая на западную экспансию. До встречи с Западом эти три страны по уровню технологии стояли намного ниже по сравнению с ним. Известно, что после реформ Петра I Россия приблизилась к

западноевропейской культуре. Противников Петровских реформ – “староверов” и славянофилов можно оценить как проявления зилотского архаизма в России.

Япония и Китай ответили на давление Запада несколько иначе. После повышения уровня своей материальной культуры путем принятия передовых достижений Запада, Япония и Китай поставили заслон перед европейской духовной экспансией. Это, в частности, по сравнению с Китаем более последовательно проводилось в Японии и в результате этого она превратилась в страну с одной из передовых культур в мире. Как видим, можно по-разному ответить на европейскую экспансию. Можно считать, что несмотря на невосполнимые жертвы, казахский народ с честью вышел из этого исторического испытания. Неправильно приуменьшать здесь роль евразийского субтипа в казахской культуре.

Евразийский культурный тип относится, говоря словами Гегеля, к “разорванному сознанию”, он колеблется между Западом и Востоком. Древний пример этой традиции можно увидеть в культуре Великого Шелкового Пути. Но рассматривать евразийскую культуру только как буферный регион между Западом и Востоком было бы проявлением односторонности. Потому, что здесь мы становимся свидетелями не просто взаимоотношений двух суперцивилизаций, а формирования модели их единения. В самом центре Азии произошло имеющее очень важное значение для мировой человеческой культуры событие.

Несомненно, что как в средние века в результате слияний эллинистической, арабской, персидской, тюркской культур стал возможным Ренессанс, так и в XXI веке в Центральной Азии начнется новый подъем. Только для этого необходимы непреклонная воля народа и его единство, общность традиций и времени.

Для определения менталитета евразийского культурного типа попробуем привести в таблице особенности восточного, западного и

казахского мировоззрений и мировых соотношений.

Восточный тип	Западный тип	Казахский тип
Микрокосм Виртуальность Интросубъект Единый мир Психология Мистика Замкнутое общество Самопознание Религия Судьба Идеализм Поэзия Земледелие	Макрокосм Рациональность Субъект-объект Переменный мир Технология Наука Открытое общество Познание природы Философия Активность Материализм Проза Урбанизм	Светлый Мир Человечность Субъект-субъект Очеловеченный мир Экология Этика Общество диалога Становление человека Традиции Взаимоотношения Синкретизм Эпос Общинность

Разумеется, будет ошибочно, в том же виде искать эти типовые признаки в эмпирике. Идеальный тип формируется не путем обобщения эмпирического проявления одной определенной предметной области, но посредством повышения значительного в этой сфере до ранга идеала. Следует учесть еще вот что: мы привели данную таблицу с целью показать возможный потенциал евразийского культурного типа. Превращение же

этой возможности в действительность – диалектический процесс.

В условиях Казахстана между представителями евразийско-казахского типа и русскоязычной культуры есть много общих признаков. Но, как бы ни обоснованно и негативно расценивать Советский Союз, надо признать одно. Дружба народов стала не лживым лозунгом, а превратилась в ментальное свойство простых людей. Именно по этой причине в марте 1991 года большинство народа Казахстана проголосовало за сохранение Советского Союза. Из этого не должно вытекать, что они против обретения Казахстаном независимости. Представители европейской национальности, чувствуящие себя гражданами Республики Казахстан, обладая евразийским менталитетом, могут заниматься плодотворной деятельностью в пути становления республики в ряд цивилизованных стран.

Итак, мы остановились на некоторых проблемах евразийского культурного типа. Для реализации своих возможностей евразийский культурный тип должен объединиться с казахской традиционной культурой. В противном случае в евразийской казахской культуре будут преобладать маргинальные признаки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги и выделим некоторые тенденции и направления развития казахского традиционного культурного типа. В предыдущих частях мы рассмотрели системные структурные и функциональные особенности казахского культурного типа. С момента обретения Казахстаном независимости прошло лишь 20 лет. Конечно, было бы поспешностью говорить, что за такой короткий срок сложилась новая культура.

В канун XXI века великое слияние, диалог и единение культур стало главной тенденцией. Мы и вправду начинаем входить в область единой человеческой культуры. Начался переход от политико-идеологического сепаратизма к “общечеловеческому дому”. Эта проблема является очень актуальной и для казахской культуры. Избавление от внутреннего сепаратизма (родоплеменного, шалаказахского, номенклатурного и т.п.), сближение с цивилизованными странами мира, превращение в субъекта

международных отношений ставит перед казахской культурой высокие требования. В суверенном Казахстане эта культура играет решающую роль, к тому же ответственна за развитие и взаимное согласие субкультур. О новом государственном уровне казахской нации и о ее целях так выразился Президент: “Нация не может существовать безгосударственности, исчезнет. В свою очередь исчезновение нации делает бессмысленным существование ее государственности. Такова жесткая диалектика проблемы. Поэтому вполне уместно, что в нашем государстве, осуществляющем принцип равных возможностей для всех и равенства всех перед законом, интересы коренной национальности – казахов в отдельных случаях, как это имеет место в ряде некоторых государств, подчеркиваются особо” (Егемен Казахстан, 1992, 16 мая).

Как нам известно, одной из могущественных сил, сохранивших казахскую культуру в перипетиях судьбы является родной язык. Немало пишется и о том, что будущее казахского народа связано со способностью его языка подняться от семейно-бытового уровня до ранга инструмента международных отношений, высших форм искусства и науки. В этом ключе необходим языковой Ренессанс и его смысл не в замене всех европейских терминов восточными словами. В практике применения языка немало вошедших в последние годы удачных терминов. Одной из важных проблем в повышении уровня языка является замена кириллицы латинским алфавитом. Это созвучно с тенденциями в родственных странах во всем мире.

Еще один урок XX века связан с показом беспомощности тоталитарных режимов и уверенной поступи к новому тысячелетию цивилизаций, основывающихся на таких понятиях и принципах, как “демократия”, “гражданское общество”, “правовое государство”, “свобода человека”. Это оценивают иногда как победу западного либерализма. Видна надуманность и односторонность подобного вывода. Мозаичная

структура мира, многообразие этносов, культур, традиций, ценностей показывают безосновательность утверждений о победе только западной модели. Мы должны принять вышеуказанные ценности не в таком “чистом” виде как они есть, а сообразуясь с национальным менталитетом и культурными традициями.

Пока рынок не очень благоприятствует духовной культуре. В цивилизованных странах культура всегда опирается на помощь со стороны общества и государства. Финансовые средства для культуры поступают из таких источников: 1) государственный бюджет; 2) платные услуги, оказываемые населению; 3) помощь коллективов и отдельных граждан. Вот чего недостает у нас. Очень нужно, что бы несмотря на недостаточность финансов, государство и гражданское общество повернулись лицом к культуре. В дополнение к этому предлагаем следующие меры: а) надо исследовать и определить конкретные социальные и культурные нужды и требования народа. Это может осуществить только научно-исследовательский институт Культуры (не министерство); б) кардинально улучшить материальное и духовное состояние работников сферы культуры; в) оградить культурное формирование детей и подростков от влияния дешевой массовой культуры, приучать их к искусству, способствуя их знакомству с сокровищами мировой цивилизации, в том числе, с бесценным наследием складывавшейся веками нашей собственной исконной национальной культуры.

Назовем в данном плане некоторые актуальные проблемы, стоящие перед казахстанскими философами:

- реконструировать модели мира в различных культурно-исторических типах;
- определить роль и место казахской культуры в мировом цивилизационном потоке;

- реконструировать культурный внутренний мир человека, определив его основные ценностные ориентации;
- определение диахронного и синхронного поля диалога казахстанской культуры;
- разработка проблем открытого общества, правовой культуры, культуры рынка в контексте казахстанского общества;
- изучение соотношения религиозного и этнического, традиционного и инновационного в духовной культуре казахского народа.

Цель многокультурного образования состоит в том, чтобы с помощью школы, семьи и общественности способствовать созданию демократического общества, которое характеризуется:

- высокой степенью толерантности культурного многообразия;
- признанием и развитием культурного плюрализма;
- равными правами и возможностями для всех граждан, активным участием всех и каждого в принятии любого решения, касающегося как личной жизни человека, так и жизни общества в целом;
- уважением решений большинства и защитой прав меньшинства;
- уважением права человека свободно выбирать свою культурную идентичность, т.е. свое культурное «Я»;
- уважением личности человека, независимо от ее экономических, социальных, физических, умственных, родовых, половых, религиозных, образовательных, языковых, речевых, географических, этнических и иных культурных отличий.

Третье тысячелетие ознаменовано усилением и углублением сложных и драматических процессов, затрагивающих все сферы человеческой жизнедеятельности. Этот этап современного общественного развития характеризуется процессом глобализации, оказывающим существенное влияние на развитие различных стран и государств, в том числе и на Казахстан.

Процесс глобализации вызывает озабоченность тем, что представляет опасность унификации культуры, втянутой в активные общемировые процессы, испытывающая все сложности и противоречия связанные с ним. И сегодня, как никогда раньше, в первую очередь ставится проблема сохранения и развития самобытного культурного богатства казахского народа, тем более, испытавшая на себе семидесятилетний процесс культурной ассимиляции, сопровождаемой трехсотлетней российской царской идеологией культуры. Во второй очереди стоит проблема необходимости расширения межнациональных и межкультурных контактов, углубления диалога между различными конфессиями, преодоление замкнутости культур, которые также способствуют размыванию границы самобытности и уникальности этнической культуры, если не определить ее ценностные приоритеты. Эти процессы должны проходить с минимализацией внутренних морально-психологических потерь, продуманными возможностями и с конкретизацией духовно-ценностных ориентиров современного общества.

Отмечена необходимость содействовать формированию казахстанского патриотизма и дальнейшему развитию общеказахстанской культуры через решение следующих задач:

- формирование и распространение идей духовного единства, дружбы народов, межнационального согласия, культивирование чувства казахстанского патриотизма;

- распространение знаний об истории и культуре казахстанского народа, сохранение исторического наследия и дальнейшее развитие национальной самобытности и традиций взаимодействия этнических групп;

- участие в реализации государственных программ улучшения здоровья населения, пропаганду традиционных семейных ценностей и всемерное укрепление института семьи, содействие в создании условий

повышения уровня рождаемости;

- участие в разработке системы подготовки национальных кадров с общеказахстанским государственным самосознанием и менталитетом, способных к работе в наиболее важных сферах государственной службы и общественно-политической деятельности;

- содействие в повышении квалификации государственных служащих, специализирующихся в области национальной политики;

Далее подчеркивается необходимость содействовать реализации единой государственной языковой политики, основными целями которой являются:

- создание оптимальной социолингвистической среды на основе дальнейшего расширения и укрепления социокоммуникативных функций государственного языка;

- сохранение официальных и общекультурных функций русского языка и развитие языков этнических групп;

- привлечение республиканских и региональных национально-культурных объединений к реализации государственных языковых программ с использованием механизма государственного заказа.

Говоря о необходимости обеспечить формирование системы этнокультурного образования, Стратегия видит решение этой задачи через:

- участие в разработке и внесение предложений по разработке программ этнокультурного образования в рамках системы среднего и высшего образования;

- совершенствование организационных форм воскресных школ и школ национального возрождения как инструмента сохранения и развития культуры и языка каждой этнической группы наряду с воспитанием уважения к культуре, истории, языку других народов, мировым культурным ценностям;

– содействие в создании учреждений образования на родном языке, помощь в приобретении учебно-методических материалов, распространении периодических и печатных изданий, трансляции теле- и радиопередач на языках этнических меньшинств в местах их компактного проживания.

Ставится задача обеспечить недопущение использования этнорелигиозных факторов в сфере межэтнического взаимодействия, профилактику нетерпимости и раскола этносов по конфессиональному признаку через:

– учет взаимосвязи национальных обычаев, традиций и обрядов с религиозными ценностями, имеющими нравственное и эстетическое значение, поддержку усилий религиозных объединений в укреплении стабильности казахстанского общества;

– проведение систематизированной просветительской работы среди населения, особенно среди молодого поколения, по противодействию распространению экстремистских религиозных течений;

– использование и пропаганду объединяющих начал религий – общности нравственных устремлений, духовных исканий, эстетических норм народов, населяющих Казахстан.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Леви-Строс К. Миф, ритуал, генетика // Природа. – 1978. – № 1. – С.90-106
2. Бахтин М. М. Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь) // Сб. «Контекст 1972». – М.: Эстетика, 1973. – С. 16-42
3. Хамидов А.А. Категории и культура. – Алматы: Гылым, 1992. — 240 с.
4. Габитов Т., Муталипов Ж., Кулсариева А. Культурология: Учебник. – Алматы: Раритет, 2001. – 408 с.
5. Касымжанов А.Х. Духовные корни // Казах. – Алматы: Билим, 1994. – С. 86-108, на каз. яз.
6. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
7. Межуев В.М. Предмет теории культуры // Проблемы теории культуры. – М.: Мысль, 1977. – 354 с.

8. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. – М.: ВЗПШ, 1990. – 239 с.
9. Фукуяма Ф. Конец истории // Мировое философское наследие. - Алматы: Жазушы, 2006. – Т. 19. – 485 с., на каз. яз.
10. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М.: Новости, 1992. – 342 с.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603 с.
12. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л.: ЛГУ, 1990. – 528 с.
13. Лотман Ю.М. Типология культур // Алем: Альманах. – С. 242-253, на каз. яз
14. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
15. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / вступ. статья А.И. Перциц. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
16. Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в Западной философии. – М.: Мир, 1994. – С. 54-73
17. Малиновский Б. Научная теория культуры // Вопросы философии. – 1983. – № 2. – С. 11-19
18. Мид М. Культура и мир детства. – М.: Прогресс, 1992. – 421 с.
19. Фрейд З. Тотем и табу. – М.: Искусство, 1987. – 317 с.
20. Фрейд З. О мировоззрении // Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1989. – С. 399-417
21. Юнг Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – С. 103-129
22. Зиммель Г. О сущности культуры // Мировое философское наследие. В 20 томах. – Алматы: Жазушы, 2006. – 17 Т. – С. 64-81, на каз. яз.
23. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1
Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.

24. Тойнби А. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
25. Энциклопедический словарь культуры (на каз. яз.). – Алматы: Раритет, 2004. – 324 с.
26. Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 2001. – 600 с.
27. Хейзинга Й. Homo ludens // Самосознание европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – С.130-147
28. Қодар А. Верлибры и эпиграммы // Тамыр: Альманах. – Вып.1. – 1999. – С. 103-104 .
29. Современный словарь культуры. – М.: Эстетика, 2008. – 723 с.
30. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 573 с.
31. Пак М.Н., Югай Г.А. Новоевразийская концепция российской цивилизации (философский аспект) // Вестник МГУ. – Серия 7 (философия). – 1993. – № 5. – С. 9-17
33. Соловьев В.В. Русская идея // Сочинения: в 2-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1990. – 892 с.
33. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. – М.: Политиздат, 1990. – 528 с.
- 34 . Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. – М.: МГУ, 1991. – С. 54-78
35. Левяш И.Я. Культурология. – Минск: Тетрасистемс, 1998. – 544 с.
- 36 Ерасов Б.С. Социальная культурология. – М.: Аспект пресс, 1996. – 591 с.
37. Гумилев Л.Н. Из истории Евразии // Евразия. – 2001. – № 1. – С. 123-170
- 38 Вернадский В.И. Размышления натуралиста: Научная мысль как планетарное явление. – М.: Мир, 1977. – 75 с.
- 39 Назарбаев Н.Ә. В потоке истории. – Алматы: Онер, 1996. – 272 с.

40. Нысанбаев Ә.Н. Қазақстан. Демократия. – Алматы: Қаз. энциклопедия, 1999. – 416 с.
41. Философия және культуранология / Алтаев Ж. т.б. - Алматы: Жети Жарғы, 1998. – 272 с.
42. Восток-Запад: Диалог культур. – Алма-Ата: ҚазГУ, 1992. – Ч.ІІІ. – Психология. – С. 106-107.
43. Ешенұлы Т. Нағашыбай Шайкенов // Заман-Қазақстан. – 1996. – 06.12, на қаз.яз
44. Балтабаев М.Х. Современная художественная культура Казахстана. – Алматы: РНЦПК, 1997. – 156 с.
45. Вернадский В.И. Мысли натуралиста. - М.: Наука, 1998. – 519 с.
46. Назарбаев Н.А. О формировании Евразийского Союзного Государства. Проект Азии // Международная газета. – 1994. – № 23.
47. Нысанбаев А.Н., Сулейменов Ф. Қазақстанцы перед Евразийским соблазном // **Международный симпозиум «Восток-Запад: Диалог культур».** – Ч. ІІ. **Культурология.** – Алма-Ата: ҚазГУ, 1992. – С. 104-109.
48. Курманбаева Н.М. Культура Востока и Запада: проблемы интеграции. – Алматы: ҚазНГУ им. аль-Фараби, 1996. – 160 с.
49. Нуржанов Б.Г. Культурология: (Курс лекций). – Алматы: Қайнар, 1994. – 128 с.
50. Баймухамбетов Ж. Провинциальная этокритика или топология самоидентификации // Тамыр. – 1999. – Вып. 1. – С. 67-68
51. Гачев Г. Национальные образы мира. – М.: Сов. Писатель, 1988. – 488 с.
52. Тимошинов В.И. Культурология: Қазақстан – Евразия – Восток – Запад. – Алматы, 2001. – 400 с.
53. Орынбеков М.С. Мирозрение древнего казаха. – Алматы: Ғылым, 1996. – 168 с., на қаз.яз.

54. Тойнби А. Постигание истории. – М.: Политиздат, 1989. – 789 с.
55. Ыбыраев Ш. Мир эпоса. – Алматы, 1993. – 337 с., на каз.яз
56. Пищулина К.А. Территория. Казахстан. – Алматы, 1994, 249 с.
57. Гумилев Л. В поисках вымышленного царства. – Алматы, 1992, с. 18
58. Орынбеков М. Мировоззрение древних казахов. – Алматы, 1996, с. 87
59. Валиханов Ч.Ч. Избранное. – Алматы, 1984. – С. 99-101
60. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.,1939. – 741 с.
61. Абдильдина Р.Ж. Эволюция человека, его свободы и индивидуальности в контексте культурно-исторического процесса. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2004. – 60 с.
62. Мюллер М. Сравнительная мифология // Летописи русской литературы и древности. – М.,1963. – Т. 5. – С. 38-51
63. Мелетинский М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, РАН, 2000. – 406 с.
64. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.:Наука, 1985. – 536 с.
65. Фрейд З. Тотем и табу. – М.: Искусство, 1987. – 317 с.
66. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Наука, 1981. – 324 с.
67. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – М.: Гл. ред. вост. лит., 1987. – 325 с.
68. Бахтин М. М. Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь) // Контекст 1972. – М., 1973. – С. 16-42
69. Вейман Р. История литературы и мифология. – М.,1975. – 297 с.
70. Нурланова К. Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алматы: Наука, 1987. – 175 с .
71. Кодар А. Легенда о Коркуте в перекрестке историологии и герменевтики. // Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: 1998. – С.132
72. Алимжанов А. Дорога людей. – Алматы: Жазушы, 1988. – 328 с.
73. Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 78 с.

- 74 Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М. - Л., 1951. – 451 с.
- 75 Максименко А.Г., Ермолаева А.С., Марьяшев А.Н. Наскальные изображения урочища Тамгалы. – Алматы, 1985. – 245 с.
- 76 Габитов Х. Т., Ж. Муталипов, А. Кулсариева. Культурология. – Алматы: Раритет, 2000. – 408 с.
- 77 Геродот. История. – М., 1985. – Т. I. – 287 с.
- 78 Искусство стран Востока. – М.: Просвещение, 1986. – 387 с.
- 79 Ясперс К. Смысл и предназначение истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
- 80 Акатай С.Н. Древние культы и традиционная культура казахского народа. - Алматы: КазНИИКИ, 2001. - 365 с.
- 81 Сегизбаев О. История казахской философии. От первых архаических представлений древних до философии развитых форм первой половины XX столетия. – Алматы: Гылым, 2001. – 455 с.
- 82 Лотман Ю. Типология культур. – Мир. – Алматы, 2000. – 251 с.
- 83 Харнер М. Пилигримы реальностей // World Monitor. – 2007. – № 3 (7). – С. 45 - 67
- 84 Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. – Алматы: Наука, 1990. – 240 с.
85. Ауезов М. Сегодняшняя эпоха казахской литературы. – Мир. – Алматы, 2000. – 251 с.
- 86 Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1989. – 301 с.
- 87 Культура и цивилизация / под ред. Власова В.Б. - М., 1984. - 161 с.
- 88 Бродский В.Е. Японское классическое искусство. – М.: Искусство, 1969. – 284 с.
- 89 Нысанбаев А.Н. Сущность глобализации и её влияние на Республику Казахстан. Общая характеристика глобализации и её влияние на динамику

казахстанского общества. Глобализация и становление планетарной этики // Казахстан в условиях глобализации: философско-культурологический анализ. – Алматы: ИФиП, 2006. – 363 с.

90 Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток - Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1989. – 301 с.

91 Косиченко А.Г. Возможности диалога национальных культур в современном мире // Центральная Азия: диалог культур в процессе глобализации: сб. науч. тр. ИФиП. – Алматы: ИФиП, 2005. – 373 с.

92 Нурланова К. Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алматы: Каржы-каражат, 1994. – 47 с.

92 Айтматов Ч. Плаха. – Алматы: Жалын, 1987. – 292 с.

93 Бокеев О. Крик. – М.: Советский писатель, 1984. – 189 с.

94. Кекильбаев А. Собр. соч. в 4 т. – Алматы: Жазушы, 2001. – Т.2. – 407 с.

95 Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. – СПб, 1994. – 287 с.

96 Габитов Х. Т., Ж. Муталипов, А. Кулсариева. Культурология. – Алматы: Раритет, 2000. – 408 с.

97 Ауэзов М.М. Времен связующая нить. – Алматы: Жазушы, 1972. – 13 с.

98. Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М.: Прогресс, 1994. – 161 с.

99 Гачев Г. Национальные образы мира. Евразия - космос кочевника, земледельца, горца. – М.: Наука, 1999. – 259 с.

100 Шакенова Э. Художественное освоение времени // Кочевники. Эстетика. (Познание мира традиционным казахским искусством). – Алматы: Гылым, 1993. – 83 с.

101 Мировое философское наследие. – Алматы: Жазушы, 2006. – Т. 19. – 485 с., на каз.яз

102 Елеукенов Ш. От фольклора до романа-эпопеи (Идейно-эстетическое

- и жанровое своеобразие казахского романа). – Алматы: Жазушы, 1987. – 169 с.
- 103 Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1985. – 284 с.
- 104 Окладников А.П. История Якутии. – М., 1941. – Т.1. – 143 с.
105. Орынбеков М. С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Олке, 1994. – 207 с.
- 106 Аязбекова С. Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы: Компьютерно-издательский центр института философии и политологии МОиН РК, 1999. – 285 с.
107. Сулейменов О. Коркут и Гер-оглы // Казахстанская правда, 1998, 21.09
- 108 Жаксылыков А.Ж. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Типология, эстетика, генезис. – Алматы: Казах университети, 1999. – 112 с.
109. Шаханов М. Космоформула карающей памяти. – Алматы, 2000. – 37 с.
- 110 Коркут-Ата. Энциклопедический сборник на казахском и русском языках. – Алматы: Казахская энциклопедия, 1999. – 368 с.
111. Маргулан А. Х. Мир казаха. – Алматы, 1997. – 7-12, на каз.яз.
112. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. - М.: Наука, 1987. – 73 с.
- 113 Ауэзов М.О. Красавица в трауре. – М.: Худ. лит., 1989. – 343 с.
- 114 Шакарим. Признаки мусульманства. – Алматы, 1991. – 222 с., на каз.яз
- 115 Есим Г. Хаким Абай. – Алматы, 1994. – 232 с.
- 116 Абай. Тридцать семь стихотворений / состав. М.Адибаев. – Алматы: Дом печати Эдельвейс, 2006. – 292 с.
- 117 Абай. Избранное. – Алматы: Бюро «ЕЛ», 1995. – 306 с., на каз.яз
- 118 Габитов Т. Этика казахов. – Алматы: Раритет, 2000. – 321 б., на каз.яз

- 119 Нысанбаев А., Сарсенбаева З. О традиционной этике казахов. – Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. – 49 с.
- 120 Басенов Т. Памятники архитектуры в районе Сам. – Алматы, 1947. – 239 с.
- 121 Сапаралы Б. Адалбакан. – Алматы, 1998. – С. 229-230, на каз.яз.
- 122 Шалабаева Г.К. Социально-философский анализ казахской духовной культуры и национального самосознания: дис. ...д-ра филос. наук: 09.00.11. – Алматы: ИФиП, 1997. – 304 с.
- 123 Акатай С.Н. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 365 с.
- 124 Сегизбаев О. История казахской философии. От первых архаических представлений древних до философии развитых форм первой половины XX столетия. – Алматы: Гылым, 2001. – 455 с.
- 125 Харнер М. Пилигримы реальностей // World Monitor. – 2007. – № 3 (7). – С. 45 - 67
- 126 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5 томах. – Алматы, 1985. – Т. 4. – 461 с.
- 127 Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: Аркайым, 2001. – 252 с.
- 128 Сарткожаулы Б. Письменность Хунну. – Мир. – Алматы, 2001. – 455 с., на каз.яз.
- 129 Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. – Алматы, 1997. – С. 3
- 130 Габитов Х. Т., Ж. Муталипов, А. Кулсариева. Культурология. – Алматы: Раритет, 2000. – 408 с.
- 131 Аязбекова С. Восток на исходе XX века: художественная культура этноса в мире современности (к понятию «бикультура») // Мир человека. – 1999. – № 2. – С. 52-64.

- 132 Нурмуратов С.Е. Мир духовной культуры. – Алматы: Институт Философии, 2000. – 180 с., на каз.яз.
- 133 Потанин Г.Н. В юрте последнего царевича. – Алматы, 1985. – 285 с., на каз.яз.
- 134 Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – Алматы: Наука, 1998. – 197 с.
- 135 Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 78 с.
- 136 Жарыкбаев К. История казахской психологии. - Алматы: Казахстан, 1996. – 160 с., на каз.яз.
- 137 Поэзия пяти веков. – 1 т. – Алматы: Жазушы, 1984. – 429 с., на каз.яз.
- 138 Абишев К.. Философия. – Алматы, 1998. - 259 с.
- 139 Жарыкбаев К., Алдамуратов А., Габитов Т. Основы этики. – Алматы: Муратгас, 1997. – 181 с., на каз.яз.
- 140 Мур Дж. Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. – С. 276
- 141 Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. Книга вторая. – Алматы, 2006. – 274 с.
142. Байтурсынов А. Сочинения. – Алматы: Жазушы, 1989. – 317 с., на каз.яз.
- 143 Телебаев Г., Шайкенова А., Омирсеитова А. Казахская культура сегодня: ценности, потребности, институты. – Астана: Елорда, 2002. – 324 с.

ДАННЫЕ АВТОРА

Название работы: Казахи: опыт культурологического анализа

Турсун Габитов

Дата рождения: 1947/11/20

Адрес: Проспект аль-Фараби дом 67 кв. 60,

Почтовый индекс, город: 050040 Алматы **Страна:** Kazakhstan

Номер домашнего

телефона: + 7 (727) 3871591

Номер рабочего

телефона:

+ 7 (727) 37773331

Номер мобильного

телефона: +7 7019937891 **Номер факса:**

Адрес электронной почты: tursungabitov@mail.ru

Банк: АО Народный банк

Казахстана

Владелец счета: Габитов Турсун

Номер счета: KZ866010893100102486

Код банка/Routing

number: HSBKZKX

IBAN: HSBKZKX **BIC:** HSBKZKX

Только для ЕВРОПЕЙСКОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО СОДРУЖЕСТВА вне Германии.

IBAN и BIC действительны только для ЕВРОПЕЙСКОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО СОДРУЖЕСТВА кроме Германии. Пожалуйста, свяжитесь с Вашим банком для получения более подробной информации.

Заявление на НДС: Я являюсь плательщиком НДС. 1

Я был(а) осведомлен(а), что мой гонорар должен быть зарегистрирован в Федеральной Налоговой Службе и с него должен быть уплачен подоходный налог.

Номер счета для подоходного налога, выделенный Федеральной Налоговой

Службой: KZ866010893100102486

Важное примечание: Без номера Вашего счета для подоходного налога мы не можем зачислить Вам Ваш гонорар (действительно только для авторов и редакторов из Германии). Если у Вас еще нет счета для подоходного налога, пожалуйста, введите фразу „Будет предоставлен позже“ в соответствующем поле.

Я получил(а) и принял(а) Основные Положения и Условия от LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG 3-20120110-107 от 08:04, 16 January 2012. Онлайн подтверждение было доставлено автору по времени IPадреса: 212.154.154.212.

Документ 4-20120110-135

Основные Положения и Условия 3-20120110-107

LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121, Saarbrücken, Germany

Telefon: +49 681 3720-310 - Telefax: +49 681 3720-3109

e-Mail: info@lap-publishing.com - www.lap-publishing.com

Register court/number: Handelsregister Amtsgericht Saarbrücken HRA 10752 Identification Number (Verkehrsnummer): 12917 -

Partner with unlimited liability/Persönlich haftende Gesellschafterin: VDM Management GmbH Register court/number: Handelsregister

Handelsregister

Amtsgericht Saarbrücken HRB 18918 - Managing directors/Geschäftsführer: Thorsten Ohm (CEO), Dr. Wolfgang Müller, Esther von

Krosigk

Биография: Габитов Турсун Хафизович, доктор философских наук, профессор культурологии, академик АСН РК, закончил философское отделение КазНУ им. аль-Фараби в 1971 г., профессор кафедры религиоведения и культурологии КазНУ им. аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан.

Ключевые слова: национальная культура, кочевники, евразийская цивилизация, архетипы, хронотопы, ислам, тенгрианство, шаманизм,

толерантность.

ISBN 9965-770-75-1