

Осмонова Нургул Исраиловна

**СИМВОЛ КАК МЕХАНИЗМ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ  
КЫРГЫЗОВ (НА ПРИМЕРЕ ТЕНГРИ КАК СИМВОЛА ЕДИНСТВА МИРА)**

В статье на основе теории символа Ю. М. Лотмана предпринята попытка раскрыть значение и смысл Тенгри как символа единства мира, который является одновременно и универсальным (общечеловеческим), и национально-локальным (этническим) элементом культуры. Автором обосновывается положение о том, что Тенгри (Тенир) как символ единства космоса, природы, бога, первопредка, которые сливаются в одном образе - "Вселенная", выступает одним из универсальных механизмов коллективной памяти древнетюркской культуры, в том числе кыргызов.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2015/7-1/32.html](http://www.gramota.net/materials/3/2015/7-1/32.html)

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2015. № 7 (57): в 2-х ч. Ч. I. С. 115-121. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2015/7-1/](http://www.gramota.net/materials/3/2015/7-1/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)  
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

## INFLUENCE OF PETER THE GREAT'S CASPIAN CAMPAIGN ON THE PRO-RUSSIAN ORIENTATION OF DAGESTAN POLITICAL ELITE

**Orudzhev Fakhreddin Nabievich**

*Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences  
aytberov@list.ru*

The article examines the influence of Peter the Great's Caspian campaign on the pro-Russian foreign-policy orientation of Dagestan rulers. Special attention is paid to Peter's government policy aimed to win over Dagestan political elite, who gave the Russian side advantage in struggle for the domination in Caucasus region with its eastern rivals – Persia and Turkey. The author mentions the advantages of the Russian citizenship for Dagestan rulers.

*Key words and phrases:* Peter the Great; Caspian campaign; Dagestan political elite; pro-Russian position; citizenship.

УДК 130.2:81'22

### Философские науки

*В статье на основе теории символа Ю. М. Лотмана предпринята попытка раскрыть значение и смысл Тенгри как символа единства мира, который является одновременно и универсальным (общечеловеческим), и национально-локальным (этническим) элементом культуры. Автором обосновывается положение о том, что Тенгри (Тенир) как символ единства космоса, природы, бога, первопредка, которые сливаются в одном образе – «Вселенная», выступает одним из универсальных механизмов коллективной памяти древнетюркской культуры, в том числе кыргызов.*

*Ключевые слова и фразы:* символ; коллективная память; Тенгри (Тенир); символ единства мира; Вселенная; Космос; природа; бог; первопредок; триединая природа символа; традиционная культура кыргызов; древнетюркское общество.

**Осмонова Нургул Исраиловна**, к. филос. н., доцент

*Кыргызско-Российский Славянский университет имени Б. Н. Ельцина  
osmonova\_ni@mail.ru*

### СИМВОЛ КАК МЕХАНИЗМ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ (НА ПРИМЕРЕ ТЕНГРИ КАК СИМВОЛА ЕДИНСТВА МИРА)<sup>©</sup>

Традиционная (архаическая) культура насковзь символична и представляет собой непрерывно воспроизводящую систему символов, а символ архаичен, универсален и выступает важнейшим механизмом передачи содержания коллективной памяти в традиционной культуре. Проблема символа как механизма коллективной памяти в культуре в последние два десятилетия находится в центре внимания философских, культурологических, структурно-семиотических исследований. В этой связи в контексте нашего исследования наибольший интерес представляет известная статья «Символ в системе культуры» Ю. М. Лотмана, в которой впервые дается глубокий семиотический анализ символа как текста культуры и механизма коллективной памяти. Подчеркивая объективность символа – с одной стороны, и неоднозначность символа, с другой, Ю. М. Лотман отмечает: «Даже если мы не знаем, что такое символ, каждая система знает, что такое “ее символ”, и нуждается в нем для работы ее семиотической структуры» [13, с. 240]. Далее он определяет, что «символ и в плане выражения и в плане содержания всегда представляет собой некоторый текст, то есть обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей, позволяющей ясно выделить его из окружающего семиотического контекста» [Там же, с. 240-241]. В этой связи он выделяет некоторые способности символа, которые позволяют ему «быть символом»:

1) «Способность сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты» [Там же, с. 241]. Эта способность символа, по мнению Лотмана, связана с тем, что природа его глубоко архаична и восходит к дописьменной эпохе, когда необходимо было хранить в устной памяти коллектива обширные тексты и передавать их из поколения в поколение. В этом смысле символ выступает своеобразным семиотическим конденсатором или механизмом коллективной памяти. Поэтому с точки зрения семиотики сущность культуры (прежде всего традиционной и бесписьменной) как коллективной памяти, надындивидуального механизма хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых особенно наглядно проявляется на примере архаических «текстов», таких как символ, миф, ритуал и фольклор;

2) «Символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [Там же]. В этой способности символа заключена его

универсальность, всеобщность, структурная и смысловая самостоятельность. Поэтому в другой своей статье «Символ – ген сюжета» Лотман отмечает: «Символ связан с памятью культуры, и целый ряд символических образов пронизывает по вертикали всю историю человечества или ее большие ареальные пласты» [14, с. 225]. В этом смысле символ как универсальное, всеобщее явление и память культуры выступает своеобразным глубинным кодирующим устройством или «текстовым геном»;

3) символы, представляя собой один из наиболее устойчивых элементов культурного континуума и являясь важным механизмом памяти культуры, выполняют функцию единства. Эта функция символов, по мнению Лотмана, проявляется в том, что они, пронизывая всю диахронию культуры, осуществляют память культуры о себе и не дают ей распасться на отдельные, изолированные хронологические пласты. Собственно «единство основного набора доминирующих символов и длительность их культурной жизни в значительной мере определяют национальные и ареальные границы культур» [13, с. 241]. В этом реализуется устойчивость, повторяемость и культурно-смысловая концентрация символов, пронизывающих культурные эпохи и напминающих о древних и вечных основах культуры;

4) наконец, последняя способность символа, согласно Ю. М. Лотману, заключается в том, что он «активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует. Его инвариантная сущность реализуется в вариантах. Именно в тех изменениях, которым подвергается “вечный” смысл символа в данном культурном контексте, контекст этот ярче всего выявляет его изменчивость» [Там же, с. 242]. Изменчивая природа символа, по мнению Лотмана, связана с тем, что смысловые потенции символа всегда шире, чем смысловое содержание его семиотического окружения, с которым он вступает во взаимодействие. Поэтому он, трансформируясь вместе с культурным контекстом, с которым вступает во взаимодействие, в свою очередь трансформирует и сам культурный контекст. Способности символа к изменениям и вариативности проявляются в его неопределенности, то есть в его способности не полностью раскрывать свое содержание, а лишь как бы намекать на него. Таким образом, природа символа изменчива, поскольку ее функция заключается в медиации, устанавливающей связь между поколениями, и перенесении ценностных смыслов из одного слоя культуры в другой.

Итак, из анализа теории символа Ю. М. Лотмана следует, что символ, будучи довольно сложным элементом общечеловеческой культуры, природа которого проявляется в его амбивалентности – устойчивости и изменчивости, является существенной частью коммуникативного пространства культуры и трансляции ее смыслов и ценностей от поколения к поколению, тем самым выступая важнейшим механизмом коллективной памяти. С одной стороны, именно способность символа быть устойчивым элементом культурного континуума позволяет сохранить первообразы и архетипы как живые формы трансляции социального, культурного и этнического опыта в коллективной памяти культуры, в том числе традиционной, тем самым выполняя функцию ее единства и целостности. С другой – способность символа к изменениям и вариативности, говоря словами А. Ф. Лосева, «заклучает в себе обобщенный принцип дальнейшего развертывания свернутого в нем смыслового содержания» [11, с. 10]. Это означает, что символ, аккумулируя в себе глубинное ценностно-смысловое содержание и вместе с тем выполняя функцию медиации или устанавливая связи между различными слоями культуры, развертывает себя как бесконечная смысловая перспектива, делаясь тем самым многозначным, вариативным и насыщенным информационной механизмом коллективной памяти.

Примером такого устойчивого (неизменного) и изменчивого (вариативного), универсального (общечеловеческого) и национально-локального (этнического) символа как механизма коллективной памяти в традиционной культуре кыргызов является Тенгри (Тенир). Этот образ до сих пор составляет основу своеобразного мировоззренческого, ценностно-смыслового пласта и является частью национально-культурного самосознания и этноментальных установок потомков древнетюркских народов, в том числе кыргызов. В этой связи попытаемся выявить сущность понятия «Тенгри» как символа космоса, природы, бога, первопродка, которые сливаются в одном образе – «Вселенная», и в соответствии с этим раскроем феномен тенгрианства как символа или абстрактного образа единства мира в коллективной памяти и традиционном сознании кочевников.

В целом, на наш взгляд, в сознании древнетюркских кочевых народов Тенгри выступает, прежде всего, как олицетворение космоса (начало и первопричина), который вечен, бесконечен в пространстве и вбирает в себя небо, природу, человека. Одновременно с таким пониманием Тенгри осознавался конкретно – в наглядно-чувственной форме (небо) как символ целостности Вселенной и результат аккумуляции самых ранних представлений кочевников, полученных в ходе освоения и познания мира. Поэтому Тенгри, воплощающий «ступени, узловые пункты освоения» мира кочевником, имел насыщенный эмоционально-ценностный смысл, заключающийся в поклонении и почитании его как культа космоса, природы, ибо «перед Небом человек открывает для себя безмерность божественного и свое собственное место в Космосе. Одной лишь своей формой существования Небо открывает человеку запредельность, силу, вечность. *Его существование абсолютно, потому что оно высоко, бесконечно, вечно и могущественно*» [23, с. 308]. Следовательно, Тенгри есть феномен постепенного развития культов природы, продукт олицетворения ее стихийных сил и явлений. Впоследствии Тенгри (Тенир) стал олицетворением не только космоса, природы, но и бога и слился с понятием первопродка, праотца древних тюрков. Поэтому в переводе с древнетюркского понятия «тенгри» («tanrı») имеет три значения: 1) небо, видимая часть мироздания; 2) бог, божество; 3) предок, правитель [9, с. 552].

Таким образом, вначале Тенгри (Тенир) был одновременно и олицетворением космоса (начало и первопричина), и культом космоса, а точнее, Бога Неба («Кок-Тенгри» – букв. «голубое небо и бог» или «Священный

Тенгри»). Известный этнограф и историк С. М. Абрамзон по этому поводу пишет: «Камнеписные памятники (*тексты орхоно-енисейской письменности – прим. автора – Н. О.*) позволяют сделать вывод о том, что содержание самого понятия “Тангі” у древних тюрков было значительно шире, чем божество неба. Это верховное божество выступало как бы в виде синтеза всех астральных представлений, оно адекватно понятию “Вселенная”» [1, с. 308]. Мы, полностью разделяя мнение известного ученого, считаем, что Тенгри как культ Неба – Бога является синтезом космических и астральных божеств. Поэтому кочевник, поклоняясь Небу как боже-ству, вместе с тем поклонялся и другим небесным телам – звездам, луне, солнцу. Продолжая свою мысль, С. М. Абрамзон пишет: «В значении божества, *Tanri* прилагалось не только к небу, но и к солнцу (*kun Tanri*), и к луне (*ai Tanri*), и к земле (*Tanri jar*), свидетельствуя о нераздельности божеств неба и земли» [Там же]. Из этого следует, что Небо и Земля, как основные ориентиры в постижении бытия, воспринимались в сознании кочевников, как и многих древних народов мира, в единстве и гармонии, воплощая в себе символ рождения – мужское и женское начала. Универсальность подобного представления подтверждается и в памятниках орхоно-енисейской письменности, где возникновение «сынов человеческих» непосредственно связано с «голубым небом» и «бурой землей» [16, с. 36]. Древнетюркская онтология неба и землю воспринимает как две стороны одного начала – человека. По мнению другого исследователя, С. Ю. Неклюдова, «этот мифологический образ (*Тенгри – прим. автора – Н. О.*) – почти или совсем не персонифицированный – одновременно и само небо, и небо как божество, и божество неба – является носителем мужского начала (Небо-отец), а земля (божество земли, земля как божество) – женского (Земля-матушка). Ее основное качество – производительность, с культом земли были связаны праздники возрождения природы (весенний) и плодородия (осенний), существовавшие у кочевых народов Центральной Азии еще с эпохи хунну» [17, с. 189-190].

Согласно мнению еще одного известного исследователя ранних форм религии Л. Я. Штернберга, культ неба генетически был взаимосвязан с культом солнца. В связи с этим он пишет: «Всякий раз, когда мы встречаемся с божеством неба, мы должны проанализировать, как реально представляет тот или другой народ это божество, и тогда увидим, что, в сущности, говоря, небо является *абстрактным понятием, комплексным божеством*, настоящие же божества – это те, которые предшествовали образованию этого более конкретного божества. За культом божества неба скрывается культ солнца» [22, с. 508]. Об особом почитании культа Солнца кочевниками свидетельствует обращение двери юрты строго на восток – в сторону восходящего солнца.

Таким образом, выявление значения понятия «Тенгри» дает представление о том, что в мировоззрении древнетюркских кочевников Тенгри (Тенир) был одновременно воплощением и Космоса (Вселенной), и Неба (части Вселенной), и Неба как божества (Кок-Тенгри), и первопредка, отца древних тюрков (Тенир-Ата – Небо-Отец). И все эти представления сливаются воедино в одном понятии – «Тенгри» (Тенир), которое содержит в себе множество смыслов, значений, тем самым отображая некую абстрактную идею или символ, соответствующий понятию «Вселенная». Из этого следует, что Тенгри в традиционном кочевом сознании выступает как всеобъемлющее и синкретическое начало, натурфилософская субстанция, являющаяся всем и причиной всего. Поклоняясь Тенгри, кочевник, прежде всего, пытается выразить единство самого себя и мира, тем самым определяя свое место во Вселенной.

Одухотворение и обожествление Неба, кроме того, выражается в том, что дух Тенгри (Тенир) в сознании кочевников представлялся как «растворенный» во всех явлениях природы и во всем (гилозоизм). Так, С. М. Абрамзон отмечает, что луна, солнце, земля, звезды имеют своего покровителя – Тенгри [1, с. 308-309]. Здесь Тенгри (Тенир) выступает как растворенность бога (духа) в Космосе и природе (гилозоизм), и их тождество (пантеизм). Отсюда следует, что натурфилософский гилозоизм явился основой пантеизма, тождества бога и природы. По этому поводу А. А. Алтмышбаев говорит, что «вера древних тюрков, в том числе и киргизов, носила пантеистический характер, что Тенир ими понимается как нечто, что находится между природой и богом и имеет существенное значение для судеб людей» [5, с. 43]. Пантеизм, в свою очередь, породил представление о трансцендентности бытия главного тела мира – Космоса (неба как видимой части Вселенной) со всеми планетами, звездами и телами, объединяемыми под одним именем – «Тенир» – отмечает С. Н. Акатаев [4, с. 20-21].

Что касается ценностно-смыслового содержания понятия «Тенгри» как символа, то оно содержит в себе единство образа и идеи – единство образа голубого неба и идею о некоем всемогущем и вездесущем существе. В этой связи Е. С. Антонова справедливо отмечает, что «неразличение образа и понятия, сущности и явления обнаруживаются во всех древних религиях. По-шумерски *utu* – видимое солнце и бог солнца, *an* – небо и бог неба, *ki* – земля и божество земли. В таких религиях божества имманентны явлениям и не выходят за их пределы в отличие от позднейших трансцендентных религий». [6, с. 206]. Поэтому само название Тенгри (Кок-Тенгри – Голубой-Тенгри) несет в себе это единство. Иначе говоря, оно одновременно есть и Небо, и абстрактная идея, Бог. Данное единство было точно подмечено Ч. Валихановым: «Кок-Тенгри – “синее небо” у киргизов, первое – прилагательное “кок” означает видимое, предметное, а существительное “Тенгри” обращено в синоним Аллаха и кудая (худа)... Небо – это высочайшее божество...» [7, с. 479]. В подтверждение данной точки зрения можно привести слова, С. С. Аверинцева, который пишет: «Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рассыпается на свои компоненты), но и разведенные между собой порождают между собой напряжение, в котором и состоит сущность символа» [3].

В конкретной метафизике П. А. Флоренского реальность строится из символов и, следовательно, познается в символах, через символы. Поэтому символы, говорит он, «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением

мы видим реальность, а именем – слышим ее» [21, с. 122]. Символы являются таковыми в силу их триединой природы: они чувственны и потому соприкасают нас с реальностью физической; они сверхчувственны («больше самих себя») и потому соединяют нас с реальностью метафизической; они трансцендентны (исполнены «нездешнего» смысла) и потому соединяют нас с реальностью мистической. Именно через них мы заглядываем в «трещины мироздания», с помощью их прорываем к нему «новые протоки». Если применить данную теорию триединой природы символа П. А. Флоренского по отношению к Тенгри, то из этого следует, что Тенгри как символ воплощает в себя единство трех реальностей: образ голубого неба (физическое), идею о вездесущем, всеильном боге (трансцендентное), которые соединяются в третьем – олицетворенном первопредке, праотце (метафизическое). В этом смысле мы можем говорить о Тенгри как об универсальном символе, воплощающем в себе единство физической, трансцендентной и метафизической реальностей и отражающем комплекс абстрактных и конкретных представлений древнетюркских кочевников. Подобную триединую символику можно применить и по отношению к традиционной (мифологической) картине мира кочевников, которая состоит из следующих частей: а) верхний мир – мир сакральных божеств, в лице которого выступает Тенгри (трансцендентная реальность); б) средний мир – мир людей или земной мир (физическая реальность); в) нижний мир – мир мертвых, духов (мир метафизический).

Высшей реальностью наделяется небесный мир (трансцендентная реальность), поэтому в пантеоне богов, согласно памятникам орхоно-енисейской письменности, главным божеством выступает Тенгри, который господствует на небе и управляет земным миром. Нижний мир (метафизическая реальность) связан с миром духов умерших предков, вера в которых составляла суть патриархально-родовой идеологии. Эти два мира, высший и низший, соединяются в срединном мире – мире человека, выступающего в роли медиума, посредника между ними. Поэтому человек, являясь центром, осью соединения модели миров, как микрокосм творил по своему образу и подобию символическую Вселенную (макрокосм).

Соответственно, универсальность и символичность традиционного кочевого сознания заключается в том, что кочевник по своему образу (тело, душа, дух) творил картину мира (верхний, средний, нижний миры) и проецировал ее и на Тенгри как символ, выражающий в обобщенной, целостной форме абстракцию идеи единства мира. В понятии «Тенгри» как многозначном символе незримо связываются воедино все составляющие Универсума друг с другом, тем самым отражая целостный, абстрактный образ мира.

Вместе с тем Тенгри в сознании кочевников выступает не только как символ единства мира, но и как символ, воплощающий в себе единство и личностных (антропоморфных), и божественных (сакральных) свойств. По мнению А. Н. Веселовского, «древнейшая форма символа отождествляется с самой личностью и является действующим лицом вместо бога» [8, с. 189]. Поэтому, видимо, не случайно тюркские каганы в период политической мощи империи Тюркского каганата, когда возникла жизненная необходимость объединения разрозненных древнетюркских кочевых племен в единое централизованное государство, использовали идею о всемогущем Тенгри для упрочения своей политической власти. В этой связи Тенгри приобретает форму государственной идеологии и становится именем небесного божества, прямыми наследниками которого являются тюркские каганы. Для того чтобы данную идею воплотить, они опирались на традиционные представления древнетюркских кочевников о том, что Тенгри есть воплощение общего первопредка, праотца, от которого они произошли. Все это также подкреплялось социальной реальностью, с освященными веками патриархально-родовыми нормами (ритуалы, запреты, предписания) и патриархальной идеологией (культ предков), что делало трансформацию культа Тенгри кочевой аристократией более доступной для влияния на рядовых кочевников.

Идея упрочения политической власти Тюркского каганата, таким образом, выражается в том, что тюркский каган считал себя «сыном», «наместником» и воплощением Тенгри на земле. Так, согласно памятникам орхоно-енисейской письменности, Кюль-Тегину, правителю каганата, приписываются слова: «Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» [16, с. 65]. Правитель сам подчеркивал свое божественное происхождение: «Небоподобный, неборожденный (собственно “на небе” или “из неба” возникший) тюркский каган, я нынче сел (на царство)» [Там же].

Известный исследователь древнетюркских рунических памятников И. В. Стеблева, исследуя тенгрианство как религиозно-мифологическую систему, к функциям Тенгри относит: указание на верх (указание на божество), созидательную и покровительственную функции, функцию распределителя человеческих судеб и последнее – связь с мужским началом (предком) [19, с. 213]. Все эти функции находят свое отражение в мировоззрении древнетюркских кочевников. Так, с одной стороны, Небо – как бесконечная сущность, абсолютное воплощение верха, абсолютная удаленность и недоступность, величие и превосходство над всем земным – порождало в мифологическом сознании кочевников восприятие его как активной, созидательной силы, источника блага и жизни, и с другой – поскольку ему как Богу принадлежала сакральная власть над миром, то, соответственно, именно с ним связывали символ верховной власти.

Такое понимание сущности Тенгри было присуще и другим древним народам. Так, например, религиозно-мифологическая система древних китайцев состоит из почитания Тянь – одновременно Неба и Бога Неба, Шаньди – Первого государя, Сына Неба или наместника Неба на земле. Небо, по представлениям древних китайцев, правит Вселенной, проявляя свое могущество в дожде, в сиянии солнца, в жаре и холоде, в дыхании ветра, смене времен года, а также в социальном и общественном устройстве. В шумеро-аккадской мифологии Ану – одно из главных божеств – Бог Неба, который также олицетворял собой символ верховной власти [23, с. 308-309].

Таким образом, поклонение небесному богу как властителю мира было свойственно многим древним народам. У древних тюрков образ божества Тенгри, господствующего на Небе и с высот своих управляющего земным миром, занимает в иерархии власти наивысшую точку. Видимо отсюда берет начало понимание Тенгри в качестве праотца или первопредка. Он как первопредок воспроизводит сакрализованную в сознании древнетюркского общества проекцию социальной стратификации, заимствованную из системы общественных отношений реальной исторической действительности. Поэтому подобную структуру власти, распространяемую сверху вниз и реализуемую в мире людей можно увидеть в образе мудрого тюркского кагана, который является воплощением Тенгри на земле.

В текстах орхоно-енисейских памятников нередко содержится суждение о том, что воля Тенгри неодолима и нарушение ее ведет к неминуемой каре. В эпитафии Тоньюкуку упоминается ситуация, при которой народ нарушил предначертание Тенгри, и затем последовало возмездие: «Небо, пожалуй, так сказало: я дало (тебе) хана, ты, оставив своего (букв. твоего) хана, подчинился другим. Из-за этого подчинения небо... (тебя) поразило (умертило). Тюркский народ ослабел (умер), обессилел, сошел на нет» [16, с. 65]. Божество Тенгри в представлении древних тюрков обладает функцией наделяния тюркских каганов не только властью, но и всеми человеческими способностями и умом. Из этого следует, что наделяние Тенгри конкретными человеческими качествами и нравственными началами свидетельствует о символичности мышления кочевников. В то же время всегда подчеркивается, что в отличие от людей Тенгри – как могущественное божество – вечно, бессмертно и обладает властью над временем, а люди же слабы и бранны: «Время делает (создает) Тенгри, сыны же человеческие существуют, постоянно умирая» [Там же, с. 33]. Здесь подчеркивается функция Тенгри как распределителя человеческих судеб. В этой связи обращения к Тенгри в текстах памятников сходны с просительными словесными формулами и напоминают магические заклинания, предназначенные умилостивить высшее небесное божество и вымолить его благоволение. Так, например: «Пусть будет милостиво небо!» [Там же, с. 69].

Проведенный анализ образа Тенгри как идеологии показывает, что его социальные функции вытекают из реальных земных обстоятельств и отражают объективные социально-политические процессы в древнетюркском государстве. Тенгри в сознании древних кочевников выступает одновременно в роли созидательной, покровительствующей и карающей силы, от которой зависит судьба тюркского народа: «Небо было свободно в своих поступках, оно награждало и карало, от его воли зависело благополучие людей и народа» [Там же].

Как уже упоминалось, Тенгри (Тенир) в сознании кочевников выступает не только как символ, воплощающий в себе единство человеческих и божественных свойств, но и олицетворяет первопредка, от которого берет свое происхождение тюркский народ. Этому во многом способствовал существовавший общественный порядок, социальная жизнь с освященными веками патриархально-родовыми нормами. Специфика традиционной культуры древнетюркских кочевников, в том числе кыргызов с господствующим традиционным мировосприятием состояла в том, что основополагающим условием и способом функционирования данной социальной системы выступала родоплеменная организация. Поэтому мировоззрение кочевников можно определить как родовое, особенность которого заключается в том, что весь объективный мир отражается в их сознании сквозь призму родоплеменных отношений и наделяется свойствами рода. Таким образом, символичность традиционного мышления кочевников проявляется не только в перенесении на природу, космос свойств человека, но и свойств родоплеменных отношений. В традиционной культуре кочевник постоянно пребывает в состоянии слитности со своим родом и передача ценностно-смысловых характеристик осуществлялась непосредственно от поколения к поколению в рамках родовой общины и патриархальной семьи. «Соответственно социальная память, – как пишет О. Т. Лойко, – формировалась как память коллективная, представляющая собой совокупность действий, предпринимаемых социумом по ценностно-символической реконструкции прошлого в настоящем, и тем самым сохранению традиционного способа бытия духовной жизни общества. Сохранение прошлого как коллективной памяти в традиционном обществе задавалось самим его укладом» [10, с. 13]. Более того, как утверждал основоположник теории о коллективной памяти М. Хальбвакс, содержание коллективной памяти составляет опыт коллективного воспоминания социальной группы, которая идентифицирует себя в определенном отрезке времени. В этой связи, М. Хальбвакс отмечает, что «коллективная память является картиной (отражением) внутреннего единства группы до тех пор, пока группа, ее интересы, ориентиры, остаются тождественными» [цит. по: Там же, с. 61]. Более того, наличие единой коллективной памяти, по Ю. М. Лотману, служило «знаком существования национального коллектива в виде единого организма. Общая память была фактом осознанного единства существования» [15, с. 398]. Соответственно, в коллективной памяти традиционного общества фиксируются и закрепляются элементы родоплеменной идеологии, целостности и единства родового сознания, воспроизводятся образцы коллективного (социального) поведения и транслируются модели межпоколенного и внутриспоколенного взаимодействия. В этом смысле социокультурная память традиционного общества, основанного на коллективных представлениях, носит коллективный характер и как справедливо отмечает В. Б. Устьянцев, память такого типа общества зависит от коллективного сознания определенной группы, занимающей привилегированное положение в структуре общества: «Чем значительнее влияние группы в традиционном обществе, тем заметнее воздействие группового сознания и коллективной памяти на сознание общества» [20, с. 67]. Поэтому не случайно, Тенгри в древнетюркском сознании приобретает форму государственной идеологии и становится именем небесного божества, прямыми наследниками которого являются тюркские каганы, имеющие

огромное духовное влияние на рядовых кочевников. Более того, устойчивость межпоколенной (по вертикали) и внутриспоколенной (по горизонтали) коллективной памяти в традиционном обществе обеспечивалась не только посредством цикла легенд, преданий, мифов, коллективных норм и ценностей, но и посредством знания каждым кочевником своих предков до седьмого колена и почитание духов умерших предков (арбак). В культе предков главенствующее место, безусловно, занимал культ Тенгри, которого почитали как первопредка, праотца, имеющего насыщенный эмоционально-ценностный смысл.

Таким образом, как отмечал Ю. М. Лотман, «подобно тому, как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание, обнаруживая потребность фиксировать нечто, общее для всего коллектива, создает механизмы коллективной памяти» [14, с. 364]. Соответственно механизмом осуществления вербального и невербального коммуникационного и трансляционного процессов в устной коллективной памяти традиционного общества выступает символ как архаичная, универсальная, свернутая (сгущенная), эмоционально и информационно насыщенная форма синкретического (традиционного) мировоззрения. Другим механизмом коллективной памяти, как отмечает Ю. М. Лотман, выступает ритуал, который не только «позволяет сохранить сведения о порядке протекания процессов в коллективной памяти» [Там же, с. 365], но и является способом передачи коллективного опыта и формой коллективной памяти, в которой фиксируются предельно сакрализованные поведенческие стереотипы-нормы и транслируются традиционные ценности. Поэтому ритуал в жизни родового коллектива выступает не только как механизм коллективной памяти, но и как способ сохранения порядка в родовом социуме, его самовоспроизводства как родовой общины, функционирующей в качестве единственно возможного (безусловного), социально значимого способа поведения. Таким образом, собственно в символе как ценностно-смысловой информации и в ритуале как отражении социокультурного пространства жизни традиционного общества достигается переживание человеком целостности бытия и целостности знаний о нем, выражающееся в поиске им смысла своего существования в мире и предназначения в нем.

Мы попытались рассмотреть Тенгри как символ единства космоса, природы, бога и первопредка. Тенгри как символ единства мира отражает не только обширную систему мировоззрения кочевников, но и воспроизводит сложную «символическую структуру». Данное понятие, введенное в научный оборот С. С. Аверинцевым, означает, что «символическая структура – не самодовлеющая немая форма, это “говорящая” форма, некоторое высказывание и сообщение о духовной и душевной атмосфере эпохи, которая, однако, может быть правильно прочитана только в “большом контексте” истории и никоим образом не вне его» [2, с. 300]. Действительно, на наш взгляд, в процессе анализа тенгрианства как духовного феномена нам удалось показать уникальность и самобытность духовной культуры кочевников, их систему представлений, складывавшихся на протяжении тысячелетий в процессе общественно-исторической, социокультурной и духовной жизни в контексте истории развития Тюркского каганата. В данном историческом контексте Тенгри как сложная символическая структура представляет собой целостный образ самой ранней опосредствованной формы познавательного процесса кочевника со своим природным, культурным и социальным бытием, изучение которого приобщает нас к душевному опыту наших предков и вливает в духовную атмосферу далеких эпох.

Символическое мифологическое мышление наших предков проявляется в том, что Тенгри в их сознании является олицетворением и космоса, и природы, и бога, и первопредка и все эти понятия сливаются в одном – понятии «Вселенная». Поэтому Тенгри как символ есть и образ, выражающий в обобщенной форме абстрактную идею единства мира в сознании кочевников, и важнейший механизм передачи содержания коллективной памяти в традиционной культуре. Именно символическое восприятие мира позволило человеку традиционного общества связать все составляющие универсума в единый целостный образ и в соответствии со своей природой, исходя из своей сущности, по образу и подобию своему моделировать Вселенную и создать символическую картину мира. Исходя из этого, мы можем предположить, что в сознании кочевника, с одной стороны, Тенгри выступает в качестве образа человека, в котором воплощены самые первые знания и обобщенный опыт своей телесной (физическая реальность), душевной (метафизическая реальность) и духовной (трансцендентная реальность) жизни. С другой – Тенгри как символ, в свою очередь, воплощает в себе единство образа голубого неба (физический мир), идею о вездесущем, всеильном боге (трансцендентный мир) и олицетворенного первопредка (метафизический мир). В такой картине мира мы видим полное проявление символизма, проекцию человеческого мира на Вселенную, и наоборот. Отсюда – обусловленный антропоморфностью и символическостью древних представлений о мире изоморфизм традиционного (мифологического) мышления.

Таким образом, из проведенного анализа следует, что Тенгри (Тенир) как символ единства мира является одним из универсальных механизмов коллективной памяти древнетюркской культуры, в том числе кыргызов. С одной стороны, Тенгри как символ выполнял функцию единства, целостности, сохранности древнетюркской культуры, тем самым не давая ей распасться на отдельные, изолированные хронологические пласты. Поэтому как справедливо отмечает Н. Н. Рубцов «символ является своеобразным конденсатором памяти культуры о себе самой, о своих основополагающих отношениях к миру, о своих сущностных идейно-ценностных ориентациях» [18, с. 73]. В этой связи он выделяет коммуникативно-информационную функцию символа, которая «означает, что он служит не только наиболее универсальным и действенным механизмом коллективной памяти человечества, но и синтезирующим принципом единства культуры» [Там же]. С другой стороны, в ходе анализа мы выявили, что Тенгри как символ изменялся, трансформировался в соответствии с историческим и социокультурным контекстом. В этом смысле природа Тенгри как символа изменчива и ее функция заключается

в медиации, устанавливающей связь между поколениями, и перенесении ценностных смыслов из одного слоя культуры в другой. Как правило, любая форма культуры, тем более традиционная, обслуживается той суммой символов, которая ей необходима. С развитием культуры потребность в некоторых из них исчезает, другие переосмысливаются, а третьи сохраняются в силу своей устойчивости. Все это свидетельствует о том, что духовная жизнь традиционного общества есть сложный, динамический и преемственный процесс создания символов, мифов, новых духовных ценностей, их отбора, приспособления и переработки в соответствии с новыми потребностями и адаптивными свойствами в данный период его существования.

#### Список литературы

1. **Абрамзон С. М.** Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. 353 с.
2. **Аверинцев С. С.** Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 297-303.
3. **Аверинцев С. С.** Символ [Электронный ресурс] // Краткая литературная энциклопедия: в 9-ти т. М.: Советская энциклопедия, 1971. Т. 6. URL: <http://feb-web.ru/feb/kle/Kle-abc/ke6/ke6-8262.htm> (дата обращения: 04.04.2015).
4. **Акатаев С. Н.** Мировоззренческий синкретизм казахов: автореф. дисс. ... д. филос. н. Алматы, 1995. 33 с.
5. **Алтымышбаев А. А.** Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии. Фрунзе: Илим, 1985. 150 с.
6. **Антонова Е. С.** Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: опыт реконструкции мировосприятия. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит-ры), 1984. 262 с.
7. **Валиханов Ч. Ч.** Тенгри (бог) // Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений: в 5-ти т. Алма-Ата: Гл. ред. Казахской советской энциклопедии, 1984. Т. 1. С. 479-482.
8. **Веселовский А. Н.** Миф и символ // Русский фольклор: вопросы теории фольклора. Л.: Наука (Ленингр. отд-е), 1979. Т. 19. С. 186-199.
9. **Древнетюркский словарь** / ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука (Ленингр. отд-е), 1969. 676 с.
10. **Лойко О. Т.** Феномен социальной памяти. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002. 256 с.
11. **Лосев А. Ф.** Символ // Философская энциклопедия: в 5-ти т. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 10-11.
12. **Лотман Ю. М.** Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры? // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство-СПб, 2010. С. 363-371.
13. **Лотман Ю. М.** Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство-СПб, 2010. С. 240-249.
14. **Лотман Ю. М.** Символ – ген сюжета // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство-СПб, 2010. С. 220-239.
15. **Лотман Ю. М.** Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство-СПб, 2010. С. 392-459.
16. **Малов С. Е.** Памятники древнетюркской письменности (тексты и исследования). М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 451 с.
17. **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов: проблемы взаимосвязи // Тюркологический сборник. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит-ры), 1981. С. 183-202.
18. **Рубцов Н. Н.** Символ в искусстве и жизни: философские размышления. М.: Наука, 1991. 176 с.
19. **Стеблева И. В.** К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит-ры), 1972. С. 210-225.
20. **Устьянцев В. Б.** Коммуникативное пространство социальной памяти // Вопросы социальной психологии. Саратов: ИЦ «Наука», 2010. Вып. 6 (11). С. 65-73.
21. **Флоренский П. А.** Итоги // Эстетические ценности в системе культуры. М.: Ин-т философии АН СССР, 1998. С. 122-132.
22. **Штернберг Л. Я.** Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во Ин-та народов севера ЦИК СССР, 1936. 573 с.
23. **Элиаде М.** Священное и мирское // Элиаде М. Избранные сочинения / пер. с фр. М.: Ладомир, 2000. С. 251-356.

#### SYMBOL AS MECHANISM OF COLLECTIVE MEMORY IN TRADITIONAL CULTURE OF THE KYRGYZ (BY THE EXAMPLE OF TENGRI AS SYMBOL OF UNITY OF THE WORLD)

**Osmonova Nurgul Israilovna**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
*Kyrgyz-Russian Slavic University named after B. N. Yeltsin*  
*osmonova\_ni@mail.ru*

Basing on Yu. M. Lotman's theory of symbol the article undertakes an attempt to reveal the meaning and sense of Tengri as a symbol of the unity of the world, which is both a universal (panhuman), national and local (ethnic) element of culture. The author substantiates the position that Tengri (Tenir) as a symbol of the unity of cosmos, nature, god, ancestor, which merge into a single image – "The Universe", is one of the universal mechanisms of the collective memory of the ancient Turkic culture including the Kyrgyz.

*Key words and phrases:* symbol; collective memory; Tengri (Tenir); symbol of unity of the world; Universe; Cosmos; nature; god; ancestor; triune nature of symbol; the Kyrgyz traditional culture; the ancient Turkic society.