

Осмонова Нургул Исраиловна

**РИТУАЛ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФОРМА ПОВЕДЕНИЯ И СПОСОБ ТРАНСЛЯЦИИ  
КОЛЛЕКТИВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ**

В статье ритуал, будучи смыслообразующей основой в разграничении сакрального и профанного бытия традиционной культуры, анализируется как символическая форма поведения, транслирующая коллективные ценности и приобщающая к социальному и сакральному опыту предков. Автором на основе кыргызского ритуала аш как конкретного, но очень насыщенного факта символического и коллективного поведения раскрывается экзистенциальная сущность социального бытия кочевников.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2016/7-1/30.html](http://www.gramota.net/materials/3/2016/7-1/30.html)

Источник

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

Тамбов: Грамота, 2016. № 7(69): в 2-х ч. Ч. 1. С. 104-110. 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/3/2016/7-1/](http://www.gramota.net/materials/3/2016/7-1/)

**© 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)

УДК 130.2:81'22

**Философские науки**

*В статье ритуал, будучи смыслообразующей основой в разграничении сакрального и профанного бытия традиционной культуры, анализируется как символическая форма поведения, транслирующая коллективные ценности и приобщающая к социальному и сакральному опыту предков. Автором на основе кыргызского ритуала аш как конкретного, но очень насыщенного факта символического и коллективного поведения раскрывается экзистенциальная сущность социального бытия кочевников.*

**Ключевые слова и фразы:** ритуал; ритуально-обрядовая практика; сакральное; профанное; эпос «Манас»; традиционная культура кыргызов; аш (тризна).

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

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

### **РИТУАЛ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФОРМА ПОВЕДЕНИЯ И СПОСОБ ТРАНСЛЯЦИИ КОЛЛЕКТИВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ**

В контексте преодоления кризиса современной культуры, непрерывно меняющихся этнокультурных и этносоциальных процессов, а также трансформирующегося мировоззрения современного общества обращение к феномену традиционной культуры кыргызов как непрерывно воспроизводящейся системе символов приобрело особую актуальность для современной социогуманитарной науки Кыргызстана. В этой связи в числе ее актуальных проблем является изучение символического аспекта ритуала как неотъемлемой части традиционной культуры, задающего универсальные ценностно-смысловые ориентиры этнической общности и специфику ее традиционного бытия и мышления.

Сущностной особенностью традиционной культуры является присутствие сакральной (священной) реальности и профанного (обыденного, повседневного) бытия и связь человека с ними. Жизнь человека традиционного общества, как правило, протекает в этих двух формах бытия через их единство и противопоставление, которые и определяют основную систему координат, в рамках которой возникают, функционируют и развиваются мифологические и религиозные представления, коллективный опыт и народные знания, нравственные нормы и паттерны социального поведения. Поэтому в нашем исследовании в раскрытии ритуала как символически насыщенной формы коллективного поведения и способа трансляции фундаментальных ценностей в традиционной культуре большое методологическое значение имеет разграничение мира на сакральную и профанную реальности. На универсальную значимость дихотомии «сакральное – профанное» не только в религиозном, но и в расширительном теоретическом его понимании как субстанциональной основы подлинно человеческого бытия, проявления сущности социального (коллективного) и индивидуального существования указывали Э. Дюркгейм, Э. Кассирер, М. Мосс, А. ван Геннеп, Р. Кайуа, М. Элиаде, а также А. К. Байбурун, М. С. Евзлин, В. Н. Топоров и др. Э. Дюркгейм, рассматривая элементарные формы религиозной жизни и выделяя сущностную черту религиозного сознания, разделил реальность «на две области, из которых одна включает в себя всё, что священо, другая – всё, что является светским» [5, с. 217]. Данная традиция, заложенная французским социологом, стала методологической основой в рассмотрении ритуала не только как смыслообразующего основания в разграничении сакрального и профанного миров, но и в неразрывной связи его с самой сущностью сакрального как условия интеграции, единства ценностей социальной группы, стабилизации и укрепления социального порядка. В этом смысле и сакральное, и ритуал в своей основе являются выражением социального.

Согласно Э. Дюркгейму, ритуал в традиционном обществе функционирует как механизм регулирования отношений между людьми и рассматривается как символическое отображение единства общества и его фундаментальных ценностей (см.: [Там же, с. 217-222]). И в этом же контексте рассуждает В. Н. Топоров, согласно которому, ритуал в традиционном обществе «актуализировал самую структуру бытия, придавая ей в целом и в отдельных частях необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковую эту структуру, и служил гарантией безопасности и процветания коллектива» [12, с. 15]. От совершения ритуала зависит жизнь и благополучие всего коллектива, и в этом плане он обладает более высоким семиотическим статусом. «Не будет преувеличением сказать, – пишет М. Дуглас, – что ритуалы для общества значат больше, чем слова для мысли» [4, с. 100]. Поэтому обряды, которые регламентируют повседневную жизнь и от которых, как правило, не зависит жизнь, благополучие всего коллектива, отмечены низкой степенью ритуализации. Поэтому именно в ритуале в символической форме выражается экзистенциальная сущность социального бытия и осуществляется связь с сакральным. Погружаясь в сакральное, совершая символические действия, традиционный человек вступает в отношения, говоря словами М. Элиаде, с космосом, историей, в которых он черпает мотивации для того, чтобы вырваться из сферы повседневного бытия и приобщиться к опыту священного как фундаментальной тайне мира. В сущности, в ритуале, по словам К. Гирца, «мир реальный и мир воображаемый, будучи сплавлены посредством единого комплекса символических форм, оказываются одним и тем же миром, в результате чего происходит та самая характерная трансформация чувства реальности» [3, с. 131].

На сегодняшний день в социогуманитарных науках не существует общепринятых определений сакрального и профанного, так же как и единой теории ритуала, несмотря на многообразие теоретических подходов к исследованию его природы и сущности. Тем не менее, следует отметить сравнительно всеобщее единогласие ученых относительно их содержания.

В традиционной культуре мир сакрального всегда связан с коллективной жизнью общества и, следовательно, лишь те явления, которые санкционированы коллективом, становятся священными. Мир профанного соотносится с повседневной жизнью, бытом, трудом, коллективным производством, которые входят в число высших, сакральных ценностей человека традиционного общества лишь через систему ритуала. «Поведение человека на этом уровне не являлось самоценным, самодостаточным, в отличие от ритуального поведения. Это как бы жизнь между ритуалами и, соответственно, между узловыми точками ритуального сценария. И уже в силу своего промежуточного положения она была ориентирована не на себя, а на прошедший и предстоящий ритуалы, будучи, с одной стороны, “переживанием” совершившегося, а с другой – подготовкой к будущему испытанию» [14, с. 15].

Схожей точки зрения придерживается историк религий М. Элиаде, который, основываясь на традиции разграничения сакрального и профанного, подвергает размежеванию не только пространство (священное и мирское), но и время – как «священное» время («начало всех начал», или мифологическое время) и «мирское» время (время, лишённое значения), которое периодически нарушается и требует возврата к акту творения для своего возобновления, уничтожения хаоса и сотворения космоса (см.: [17, с. 282-289]). Отмена мирского времени и перемещение человека в мифологическое время, согласно Элиаде, происходит только в моменты совершения ритуала, когда посредством него действие разворачивается в священном пространстве (Центре Мира) и священном времени как повторение цикла того, что было сотворено в начале времен богом, героем или предком. Поэтому жизнь традиционного человека имеет подлинный экзистенциальный смысл только тогда, когда соприкасается со священным временем. Вся «остальная часть его жизни проходит в мирском времени, лишённом значения, – в “становлении”» [16, с. 46]. С точки зрения ученого, смысл и функция ритуала состоят в пробуждении или обострении у традиционного человека интуиции сакрального, нуминозного, то есть запредельной, трансцендентной реальности, раскрытие ее тайного или символического смысла. Традиционный человек, по Элиаде, испытывает потребность периодического погружения в священное время, поскольку в его представлении именно существование сакрального времени делает возможным существование мирского времени, обычной временной протяженности, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости (см.: [17, с. 282]).

Между тем разделение на сакральное и профанное, как отмечает А. К. Байбурин, не абсолютно, а относительно, они постоянно перетекают друг в друга. То, что в одной культуре выступает как профанное, для другой может быть сакральным, и даже в рамках одной и той же культуры могут быть многообразные формы их проявления. «Каждая культура вырабатывает свой облик сакрального. Однако существуют и универсалии. Человек рождается в мире профанного и лишь затем, при соблюдении ряда условий, ему приоткрываются двери в мир священных для данного коллектива ценностей. Сама жизнь человека, включающая серию посвящений, есть движение к сакральному, а сами эти посвящения – последовательные этапы приобщения к высшим тайнам, к ритуалу» [2, с. 29]. Следовательно, А. К. Байбурин, придерживаясь дюркгеймовской традиции разделения реальности на сакральное и светское, так же, как и он, относит ритуал к сфере сакрального (см.: [5, с. 217-222]). Более того, как он утверждает, «в архаической культуре ритуал и категория сакрального находятся как бы в отношениях взаимозаменяемости, то есть всё то, что сакрально, актуализируется в ритуале, и наоборот: всё то, что относится к ритуалу, является сакральным» [2, с. 27]. В этом же контексте В. Тэрнером ритуал определяется как «стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» [13, с. 32].

В своей основе ритуал является символической формой поведения, и ритуальные действия служат обозначением (символом) существующих социальных отношений внутри родового коллектива, последовательного символического обновления и поддержания социального порядка и традиционных норм, фундаментальных ценностей коллектива. Смысл ритуала заключается не в достижении практической цели, а в его ориентированности на самое себя, в возможности оперирования символами, то есть в его символической насыщенности, затрагивающей фундаментальные ценности общества и обыгрывающей дихотомию сакрального и профанного.

Ритуал, будучи основан на символической деятельности как особых социальных отношениях в традиционном обществе, является способом приобщения каждого члена родового коллектива к его фундаментальным нормам, ценностям и, соответственно, способом их трансляции. Поэтому ритуальное поведение как символическая форма социального поведения расценивалось не только как самоценное и самодостаточное действие коллектива, направленное на обеспечение стабильности, устойчивости его социальной структуры, но и трансляция его коллективных ценностей. В этой связи современный российский исследователь ритуала В. Н. Нечипуренко справедливо утверждает, что «без помощи символа и ритуала социальность как таковая оставалась бы иллюзорной, ирреальной идеей: она нуждается в символах, чтобы трансформироваться в конкретный опыт. Потребность в ритуале – это не что иное, как потребность в фундаментальной упорядоченности жизни социальной группы и человеческой мысли» [9, с. 132].

Сущность ритуала заключается в том, что, собственно, через него родовый коллектив периодически восстанавливает прошлое, чтобы сделать его настоящим «здесь и сейчас», тем самым обновляя свои переживания по сохранению и продолжению жизни коллектива во времени. Пренебрежение родовым коллективом

ритуально-обрядовыми действиями может привести к угрозе распада социальной общности. По словам Ш. Эйзенштадта, именно благодаря ритуальному поведению человек как бы пребывает в колыбели социального благополучия: поминутно он убеждается, что положение дел сохраняется, а его социальный статус незыблем. Ритуальное поведение – средство обеспечения стабильности социальной структуры. И всякий человек, реализующий формы ритуального поведения, тем самым осуществляет деятельность по обеспечению социальной устойчивости [15, с. 70-72].

Исходя из самой этимологии слова «ритуал», имеющего санскритские корни («*rita*») и означающего «то, что подчиняется порядку» (более подробно см.: [12, с. 24-29]), можно утверждать, что в традиционных обществах ритуалы не только обеспечивают непрерывное воспроизводство сакрализованного порядка вещей, но практически выполняют функции «упорядочивания» социальных институтов. В этом смысле они выступают механизмом социальной интеграции, поддержания целостности социума и формой воспроизводства его социальной структуры.

Согласно концепции ритуального символизма, разработанной В. Тэрнером, ритуал рассматривается как сложная символическая «знаково-информационная деятельность», или знаково-смысловая структура, состоящая из группы символов. Каждый отдельно взятый ритуальный символ, представляя собой мельчайшую единицу ритуала и выражая множество значений (*significata*), передает тему (то есть смысл, который выводится исследователем из фактов данной культуры, и ритуальный символ – один из этих фактов) [13, с. 34]. Тэрнер утверждает, что «чем более ритуализировано выражение, тем шире набор обозначаемых им тем» [Там же, с. 35]. «Любую единицу ритуала ндембу (*африканское племя – Н. О.*), – пишет он, – называют словом, обозначающим “веху”, “отметину”, “зарубку на дереве”, оставляемую охотником при прокладке пути, с помощью которой он может ориентироваться в местности» [Там же, с. 116]. Соответственно, зарубки, вехи, отметины – это символы, оставленные охотником в его памяти, которые обладают определенным смыслом только для него, поскольку им придано некое значение. Участники ритуала, последовательно следуя от одной зарубки (символа) к другой (символу), раскрывая их значение и удерживая их в памяти, тем самым транслируют и передают смыслы последующим поколениям в знаково-символической форме. При этом все смыслы, заложенные в этих ритуальных символах, участники познают только по завершении всего ритуального цикла, в процессе которого они также познают, «каковы ценности, законы, образцы поведения и познавательные постулаты их культуры» [Там же, с. 37]. Ритуал, с точки зрения Тэрнера, «это не просто концентрация референтов, сведений о ценностях и нормах; это и необыкновенный набор практических указаний и символических парадигм для повседневного поведения» [Там же, с. 39]. Ритуал, таким образом, предписывает, как человек традиционной культуры должен регулировать отношения в семье, родовой общине и при выполнении каждодневной трудовой и повседневной деятельности.

Английский социальный антрополог А. Р. Радклифф-Браун так же, как и Тэрнер, большое внимание уделяет разработке концепции придания ритуального значения объектам и социальным действиям. Рассматривая слова «символ» и «значение» как синонимы, он утверждает, что «всё, что имеет значение, является символом, и значение чего бы то ни было выражается в символе» [11, с. 428-429]. «Всё – личность, материальная вещь, место, слово или имя, случай или событие, день недели или время года, – пишет он, – всё, что является объектом ритуального запрета или табу, может быть признано имеющим ритуальную ценность <...> Ритуальная ценность проявляется в поведении, принятом по отношению к данным объектам или событиям» [Там же, с. 424-425]. С точки зрения английского антрополога, объекты, имеющие ритуальную ценность и олицетворяющие, например, некую социальную группу (таковыми могут быть знамя, герб), играют существенную роль в ее жизни и являются центром важных коллективных интересов, объединяющих членов общины, или в символической форме воспроизводят «коллективные эмоции», тем самым обеспечивая интеграцию социальной группы. В соответствии с этим английский антрополог дает следующее определение ритуалу: «Первичная основа ритуала <...> есть придание ритуальной значимости объектам и ситуациям, которые либо сами являются предметом общего интереса, связывающего между собой членов сообщества, либо символизируют подобные представляющие интерес объекты» [10, с. 176]. Следовательно, социальная сущность человека и его социального действия заключается в придании ритуальной значимости всем тем объектам и ситуациям, которые выражают общие интересы коллектива как социальной целостности.

Теперь на основе проведенного анализа рассмотрим ритуал как символическую форму поведения и способ трансляции коллективных ценностей в традиционной культуре кыргызов. Традиционная культура кыргызов, на наш взгляд, представляет собой некое сбалансированное единство, в котором тесно переплетаются сакральное и профанное, и границы этих сфер строго не обозначены, ибо они выражают два образа бытия в мире, две формы существования, принимаемые традиционным человеком. Отношение к священному миру для него, безусловно, важно, но от этого ценность повседневной, обыденной жизни несколько не уменьшается. Для традиционного человека кочевой культуры эти две формы бытия, имея ценностное значение, одинаково подвергались регламентации – от сакральных и смыслосложившихся до обыденных и повседневных забот. При этом в каждом профанном действе усматривалось его сакральное продолжение (дополнение). В этом смысле традиционная культура кыргызов представляет собой систему или модель социальных отношений, устанавливаемых между человеком и родовым коллективом (родоплеменной организацией), которая строго определяет, как надлежит действовать в тех или иных ситуациях (в профанной и сакральной сферах жизни), как поступать, а также как правильно строить отношения внутри родового коллектива. Родоплеменная организация, будучи основополагающим условием и одновременно механизмом функционирования данной социальной системы, охватывает все сферы жизни общества, начиная от хозяйственно-экономической

и заканчивая идеологической, духовной, в том числе ритуально-обрядовой жизни, которые, в свою очередь, в совокупности представляют собой форму реализации родственно-родовых отношений. Собственно, последние являются наиболее универсальным способом самоорганизации, бытия кочевого социума. Именно родственное начало, пронизывающее все сферы жизни общества, и неприкосновенность, целостность родоплеменной территории как священного объекта в кочевом социуме служат наиболее надежным ориентиром в прошлом и являются защитным механизмом социальной стабильности общества. С помощью периодически повторяемых ритуально-обрядовых действий воспроизводится структура рода, система изначальных социальных отношений, установленных предками, и восстанавливается связь рода со священными природными объектами (священные горы, реки, озера, урочища, культовые сооружения, курганы, родовые кладбища). При этом с помощью ритуально-обрядовых практик актуализируется и воспроизводится незыблемость традиционных норм, ценностей и принципов социальных отношений в кочевом социуме. В этом смысле выработанная веками ритуально-обрядовая практика является особой знаково-символической системой, благодаря которой социум воспроизводит в коллективной памяти упорядоченность сложившихся устоев социального космоса кочевников, социальную структуру и формы социального взаимодействия внутри общества, тем самым выступая эффективным механизмом укрепления коллективных чувств по консолидации и солидаризации общества. Образцом ритуально-обрядовой практики, в котором наиболее полно в символической форме воспроизводятся и транслируются фундаментальные и коллективные ценности традиционного бытия, выступает кыргызский ритуал аш (тризна) как конкретный, но очень насыщенный факт символического и социального поведения носителей кочевой культуры, который дает возможность погрузиться в ее символическую среду и раскрыть ее особенность.

Данный ритуал по своему социокультурному значению выходит за пределы похоронно-поминальных обрядов, к которым обычно его относят, и обладает богатейшей символикой и информативной значимостью. Главный семантический смысл этого ритуала заключается в демонстрации этнического духа традиции посредством символического (ситуативного) воспроизведения актуально-существующих норм и принципов традиционных социальных отношений в кочевом социуме. Социокультурное значение и особенности его функционирования лучше всего проследить на основе анализа одного из содержательных не только в этнографическом, историческом, фольклористском, но и в философском отношении эпизодов эпоса «Манас» – «Поминки по Кокетею» («Көкөтөйдүн ашы»).

Когда умер один из славных ханов – Кокетей, то, по совету Манаса, его юный сын Бокмурун устраивает пышные похороны, а по прошествии трех лет – неслышанный по пышности и богатству поминальный пир, на который съезжается великое множество людей, населяющих четыре стороны света. Поскольку по традиции время и место проведения ритуала строго регламентировалось, то на совете старейшин было принято решение провести поминки в начале осени – как самом благоприятном времени и по погодным условиям, и по степени упитанности скота:

Өлчөөсүн аштын карады.  
Жай чилдеси оогондо,  
Мал семирп толгондо,  
Куз эсепке болгондо [7, б. 77]...

Время для [его] поминок было определено.  
Когда минует самая жаркая пора лета,  
Когда потучнеет и будет откормлен скот,  
Когда подойдет осень...

Местом проведения ритуала выбирается долина Каркыра, которая также представляет собой не только живописное место, но и весьма удобное для такого мероприятия:

Ар кайсысы бирди айтып  
Аш берер жерин тандады,  
Абаң Кошой «токто» – деп,  
Көбүнө сүйлөп калганы:  
«Баарынарга эп болсо,  
Бабанар айткан кеп болсо  
Күн батыш жагы Ысык-Көл,  
Ар тарабы бирдей тең,  
Иледен ылдый айдаса  
Ат чабуучу жери кен.  
Ашка ылайык ушу бар,  
Ар тараптан сандалып.  
Аккан булак суусу бар,  
Кең Каркыра атагы,  
Сиркедей шакел чыкпаган  
Кайнатып алма тузу бар.  
Карагай, кайың, тереги,  
Канчалык жагып жатсаң да  
Отунга тиер кереги.  
Ат чабылар жери мол,  
Ашка ылайык жер ошол» [Там же].

Каждый говорил свое.  
Выбирал место, где поминки проводить,  
Твой аба Кошой, сказав: «Постой»,  
Большинству так сказал:  
«Если согласитесь со мной,  
С тем, что я скажу, ваш баба,  
На западной стороне – Исык-Куль,  
[Земля] со всех сторон хороша,  
Если погнать всех [коней] вниз по Или [река]?  
Там просторные для скачек места,  
Всё это удобно, чтобы поминки проводить.  
Есть родниковые реки [там],  
Что во все стороны текут,  
Место называется просторная Каркыра,  
Там есть соль, которую вываривают,  
Грязных осадков она не дает.  
Ель, береза, тополь [там],  
Сколько бы ты ни сжег,  
В дровах не будет нужды.  
Для скачек много места там,  
Удобное место, чтобы поминки проводить».

Как видим, выбор времени и места (пространства) проведения ритуала обуславливается прежде всего их практической значимостью и исходит из утилитарных потребностей социума. Однако придание времени и пространству ритуала символического значения определяется именно высшей ценностью ритуала, от правильного проведения которого зависит благополучие и процветание всего общества. Для кыргызов долина Каркыра – место проведения поминков – временно превращается в Центр Мира (священное пространство), где символически замыкаются все стороны света, и время как бы останавливается и переливается в священное время, разделяющее жизнь кочевого социума на сакральную и профанную реальность. Также в данном случае мы видим единство практического и символического аспектов ритуала. С одной стороны, ритуал прагматичен, поскольку с его помощью решается «основная задача выживания коллектива» [12, с. 17], и с другой – символизирует особые социальные отношения и является способом приобщения социума к социальному и сакральному опыту предков.

По древнему обычаю кочевников, во время проведения священного ритуала аш наступало всеобщее перемирие, придававшее жизни традиционного человека глубокую психологическую напряженность и направлявшее коллективные эмоции на проведение ритуальных действий. Главным призом на поминальном пиру по Кокетею было объявлено невиданное число коней, верблюдов, овец, нарядных юрт и рабов. Были поставлены тысячи юрт для гостей, принесено в жертву несметное количество скота четырех видов; лучшие скакуны приняли участие в трехдневных конных скачках, певцы состязались в пении, богатыри боролись на турнирах. И всё это сопровождалось обильной ритуальной трапезой, которая является одним из «способов утверждения существующих социальных отношений» [1, с. 117]. Все участники аша посредством ритуальных действий погружаются в священное событие, тем самым приобщаясь к традиции предков и устанавливая связь с миром сакрального (священного), чего нельзя отметить в повседневной жизни.

В каждом виде состязаний (стрельба по джамбы, стрельба из лука, ристалище на пиках, конные скачки, пешая борьба) принимают участие самые достойные представители, защищающие честь своего рода. Одним из ярких эпизодов «Поминок по Кокетею» является стрельба по джамбы – золотому слитку, который подвешивался на довольно большой высоте, и необходимо было на скаку попасть из ружья или лука в жилу, удерживающую его. В этом состязании приняли участие прославленные богатыри, которые считали себя меткими стрелками, искусно владеющими ружьем. И когда у всех участников закончились стрелы и пули и они потеряли надежду сбить джамбы, тогда, оседлав коня Арчатору и взяв свое ружье Аккельте (букв. «белое ружье»), вышел богатырь Манас, на которого все собравшиеся смотрели затаив дыхание:

Көтөргөндө мылтыкты  
Көк түтүнү бурады,  
Көктөгү жамбы кулады.  
Түркүгүн түптөн сындырды,  
Дүйнөнүн көөнүн тындырды.  
Туура таңган жыгачын  
Туйгунуң Манас сындырды,  
Душмандын көөнүн тындырды,  
Тууганга кубаныч кылдырды.  
Түшүрдү көктөн жамбыны,  
Түмөнгө сөзүн даң кылды.  
Арчатору чуратып  
Арстан Манас жеткени,  
Тоголонуп калганча,  
Көктөн түшкөн жамбысы  
Токтоп орун алганча  
Чапкан батыр жеткени,  
Кылгый илген торгойдой  
Илип алып кеткени,  
Арстан Манас баатырдын  
Андистиги эмей неткени!

Вскинул ружье [Манас],  
Взвился [к небу] сизый дым,  
Джамбы, что была [привязана] высоко, упала.  
Сломал он у основания шест –  
Успокоились все, кто там был.  
Перекладину, на чем была закреплена [джамбы],  
Перебил сокол твой Манас,  
Угомонились [его] враги,  
Родичам радость принес.  
Джамбы свалилась с высоты,  
Среди многих прославился [Манас].  
Погоня [коня] Арчатору,  
Подскакал лев Манас,  
Пока падала джамбы,  
Пока падающая с неба джамбы  
На землю не упала,  
Успел подскакать богатырь,  
Будто ястреб, что жаворонка схватил,  
Подхватил он [джамбы] и ускакал.  
Льва Манаса-богатыря  
Если не ловкость, так что же [6, с. 149-151, 390-392]?

В приведенных отрывках из эпоса «Манас» передается гордость, восхищение кыргызов за Манаса – славного, бесстрашного и великодушного предводителя, который, победив, тем самым не только защитил честь, но и закрепил славу своего народа среди других вражеских племен. В этом смысле Манас является символом чести, достоинства, единства кыргызского народа. Своим великодушным поступком – преподнес в дар джамбы мудрому старому Кошою и попросив его благословения – он, согласно традициям кочевников, выказал почет и уважение старейшинам рода.

На поминках по хану Кокетею как коллективном ритуале, в котором выражаются общие настроения и переживания, с каждым днем страсти накалялись, затаенная вражда между кыргызами и кытаями (обобщенное эпическое название всех оседлых врагов кыргызов), кыргызами и калмаками (обобщенное эпическое название всех кочевых врагов кыргызов) вырывалась наружу и готова была вспыхнуть с удвоенной силой. Однако во время проведения данного ритуала устанавливается некий компромисс между незыблемостью социального порядка (согласно ритуалу гостеприимства кочевников, гость, даже если он твой враг, священен) и деструктивными социальными силами (стычки, провокации со стороны кытаев и калмаков, участвовавших в поминках).

Посредством народных состязаний и ритуального поведения во время поединка отважных героев, в частности, кыргызского богатыря Манаса и могучего хитроумного витязя кытаев Конурбая, старого кыргызского исполина Кошойа и калмакского богатыря Жолоя, в символической форме передается «ситуативное» столкновение, борьба, внутренний конфликт недружественных друг другу народов. Каждый из героев в ходе состязания символически проходит испытание не столько на силу, ловкость, бесстрашие, сколько проверку на прочность и верность родовым традициям, идеалам и ценностям. Тем самым ритуал, мобилизуя жизненную энергию родовой группы, способствует укреплению социального порядка и служит подтверждением ее сплоченности и единства. Родовая группа, концентрируя эмоции, жизненную энергию на ритуальных ценностях более высокого порядка, имеет возможность символического, социально санкционированного высвобождения агрессивной энергии, направленной на преодоление отдельных конфликтов и укрепление фундаментальных традиционных принципов, норм и общественных идеалов кочевников. Из этого следует, что поминальный ритуал аш выражает глубинное стремление кыргызов к единству и демонстрирует волю к консолидации, объединению всех разрозненных родов и племен по одну сторону, лицом к лицу с общим врагом. Этот ритуал нацелен на упорядочивание и институционализацию социума, его законов, норм и ценностей.

Наконец, поминки по Кокетею, согласно ритуалу, завершаются конными скачками, на которых победу завоевывает конь Манаса Аккула и, соответственно, главный приз (аламан байге) достается Манасу. Заключительным кульминационным моментом в данном ритуале является то, что мальчик-наездник, прискакавший на коне Манаса первым, подъехав к юрте умершего, около которой был вывешен траурный флаг (символ, наделенный, по А. Р. Радклиффу-Брауну, «ритуальной ценностью»), разломал его на несколько частей и бросил в ритуальный костер. Обряд разламывания и сжигания траурного флага определяет границу между двумя мирами, символизируя, тем самым, окончательное присоединение умершего к миру духов предков, окончание траура для близких родственников и завершение поминок.

Отметим, что в данном ритуальном действии выражается не столько символическая форма поведения, сколько невербальный механизм социальной коммуникации, передающий сложные социально нагруженные смыслы, понятные только для представителей данной культурной традиции. Следовательно, «коммуникативный аспект ритуальной практики проявляется в выстраивании символического семантического пространства, в котором смысл в процессе коммуникативной трансляции опосредуется символом. Символический характер ритуальной коммуникации позволяет использовать ее в контексте кодов, присущих данной культуре, и образует тем самым в сообществе основание связи “своих” и отторжения “чужих”, групповой идентификации» (см.: [8]).

Таким образом, ритуал как символическая форма поведения и способ трансляции коллективных ценностей представляет собой универсальный способ объединения членов родовой группы для совершения ритуального действия по закреплению, воспроизводству и трансляции традиционных ценностей и созданию необходимых условий для обеспечения стабильности и устойчивости его социальной структуры. Экзистенциальная сущность социального бытия кочевников и всех ритуалов традиционной культуры кыргызов, в том числе рассмотренного нами аша, заключается в том, что они направлены на сохранение, продление и постоянное возобновление жизни родовой группы, и приобщение к социальному и сакральному опыту предков.

#### Список литературы

1. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука (Ленингр. отд.), 1983. 188 с.
2. Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые формы культуры. М.: Наука, 1991. С. 23-41.
3. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
4. Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 288 с.
5. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиозоведения: антология. М.: Канон+, 1998. С. 174-230.
6. Манас: киргизский героический эпос (вариант Сагымбая Орозбакова): в 4-х кн. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит.), 1990. Кн. 3. 512 с.
7. Манас: эпос (Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча): 4 китеп. Фрунзе: Кыргызстан, 1972-1984. 3 китеп. 214 б.
8. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности [Электронный ресурс]: автореф. дисс. ... д. филос. н. Ростов-н/Д, 2002. URL: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/ritual-genezis-socialnogo-bytija-i-formirovanie-subektivnosti.html#0690740842> (дата обращения: 07.06.2016).
9. Нечипуренко В. Н. Ритуал (опыт социально-философского анализа). Ростов-н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 2002. 292 с.
10. Радклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Вост. лит., 2001. 304 с.
11. Радклифф-Браун А. Р. Табу // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 421-438.
12. Топоров В. Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Гл. ред. вост. лит., 1988. С. 7-60.
13. Тэрнер В. Символ и ритуал / пер. с англ. М.: Наука, 1983. 277 с.
14. Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту: Изд-во Тарт. ГУ, 1973. С. 13-17.
15. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: сравнительное изучение цивилизаций / пер. с англ. А. В. Гордона; под ред. Б. С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.
16. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторение // Элиаде М. Избранные сочинения / пер. с фр. А. А. Васильевой и др. М.: Ладомир, 2000. С. 23-124.
17. Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Избранные сочинения / пер. с фр. А. А. Васильевой и др. М.: Ладомир, 2000. С. 251-356.

## RITUAL AS A SYMBOLIC FORM OF BEHAVIOUR AND A METHOD OF TRANSMISSION OF COLLECTIVE VALUES IN TRADITIONAL CULTURE OF THE KYRGYZ PEOPLE

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

In the article a ritual being a sense-formative basis in the differentiation of the sacred and profane existence of traditional culture is analyzed as a symbolic form of behavior that transmits collective values and makes familiar with the social and sacral experience of ancestors. The author on the basis of the Kyrgyz ritual *ash* (funeral feast) as a concrete but very saturated fact of symbolic and collective behavior reveals the existential essence of the social life of the nomads.

*Key words and phrases:* ritual; ritual and ceremonial practice; sacred; profane; Epic “Manas”; traditional culture of the Kyrgyz people; *ash* (funeral feast).

УДК 930.2

### Исторические науки и археология

*В статье проанализирована мемуарная литература с точки зрения её использования в современном историческом исследовании. Основное внимание уделено анализу проблемы взаимовлияния исторической памяти и процесса создания мемуаров. Рассмотрены механизмы изменения исторической памяти: воспоминания, переосмысления и забвения. Сделаны выводы о высоком эвристическом потенциале воспоминаний, несмотря на их имманентную субъективность. Обосновано, что мемуары могут стать важными источниками для исследований в рамках интеллектуальной истории и истории повседневности.*

*Ключевые слова и фразы:* мемуары; исторический источник; историческое исследование; воспоминания; методология истории.

**Пашковская Татьяна Григорьевна**, к. филос. н.  
*Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова*  
*czaczulia@inbox.ru*

### ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ МЕМУАРИСТКИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Воспоминания занимают особое место в источниковой базе историка; несмотря на высокую степень субъективности, они не лишены гносеологического потенциала. Помимо очевидного «оживления» и уточнения исторического текста, они несут в себе целый пласт информации, связанной с историей духовной жизни: восприятий, переживаний, оценок и эмоций, вызванных определенными историческими событиями.

В отечественном источниковедении имманентная субъективность мемуарной литературы долгое время рассматривалась как её существенный недостаток (Е. В. Тарле, П. А. Зайончковский), а ценность мемуаров определялась исключительно их фактографичностью и новизной сведений. Данный подход во многом соответствовал стандартам эпохи позитивизма, с её стремлением уподобить гуманитарное знание естествознанию, очистив его от авторской оценки.

Осознание культурно-исторической природы самой рациональности положило начало новому этапу в методологии. Было признано, что предпосылочное знание – источник исследовательских оценок, играет важную регулятивную роль, выполняя фактически функцию «компас» в мире социальных ценностей, это, в свою очередь, актуализировало источники личного происхождения в рамках социальной истории и исторической антропологии. Следовательно, пресловутая субъективность стала восприниматься, как возможность рассмотреть значительно больше вопросов, чем это отражено в выраженной информации (В. С. Голубцов, А. Г. Тартаковский, С. С. Минц, М. Ф. Румянцева).

После длительных дискуссий сформировалось два научных подхода к мемуаристке: конкретно-исторический и историко-типологический. Представители первой точки зрения считали, что мемуары интересны лишь как носитель ретроспективной фактографической информации, как средство расширения и иллюстрации сведений, почерпнутых из других источников. К началу 1980-х гг. утвердился историко-типологический подход, сторонники которого извлекали не только ретроспективную (выраженную), но и синхронную (косвенную) информацию, характеризовавшую и самого автора, и окружавшую его обстановку [1, с. 12]. Другими словами, мемуары интересны как источник о «нецелевой», для автора, информации, фоновых сведениях. Именно такая имманентная информация, которая специально не осмыслялась и не отбиралась, представляет перво-степенный интерес для исследователя.

Из вышесказанного следует, что признание эвристического потенциала мемуаристки уже состоялось, при этом вопрос о корректном использовании и возможностях этого специфического источника остается актуальным. Итак, рассмотрим аспекты, заслуживающие внимания при работе с мемуарами в рамках исторического исследования.

Онтологической основой мемуарной литературы является субъективная по своей природе, избирательная человеческая память, которая, в данном контексте, предстает в качестве сырья истории [5, р. 41], как