

УДК 130.2:81'22

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КЫРГЫЗОВ КАК ТЕКСТ И ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Н.И. Осмонова

Через призму структурно-семиотического подхода раскрывается особенность традиционной (устной) культуры кыргызов как текста и всеобъемлющей знаково-символической системы.

Ключевые слова: традиционная (устная) культура как текст; культура как знаково-символическая система; язык культуры; фольклор; эпос "Манас" как текст; сказительное творчество манасчи.

TRADITIONAL CULTURE OF THE KYRGYZ PEOPLE AS A TEXT AND A SIGN SYMBOLICAL SYSTEM

N.I. Osmonova

Through the lenses of structural semiotic approach it reveals the peculiarity of traditional (oral) Kyrgyz culture as a text and a comprehensive sign symbolical system.

Key words: traditional (oral) culture as a text; culture as a sign symbolical system; language of culture; folklore; the epic of "Manas" as a text; storytelling art of manaschi.

На сегодняшний день состояние изученности феномена традиционной культуры достигло высокого уровня, и ученые занимаются данной проблемой с различных научных точек зрения и в различных аспектах – в рамках этнологии, социальной и культурной антропологии, культурологии, этнофилософии, этносоциологии, этносемиотики, фольклористики, традициологии. Многоаспектность, неоднозначность и междисциплинарность данного феномена предполагает и разные подходы его исследования. Одним из приоритетных направлений, разработанных структурализмом и семиотикой, широко применяемых в гуманитарных науках, является структурно-семиотический подход, согласно которому культура, в том числе традиционная, представляет собой оригинальную систему закодированных смыслов или текста, запечатленного в знаково-символической форме. Особо следует отметить советских и российских ученых, представителей разных гуманитарных наук, которыми был успешно применен данный подход в области изучения традиционной культуры, ее материальной и духовной составляющей. Это, прежде всего, работы Е.В. Антоновой, В. Аронова, А.К. Байбурина, А.Я. Гуревича, Н.Л. Жуковской, В.В. Иванова, Г.С. Кнабе, Ю.М. Лотмана, Е.М. Мелетинского, Е.С. Новик, Д.С. Раевского, Б.Д. Сегал,

Е.С. Семека, А.Л. Топоркова, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского, Т.В. Цивьян и мн. др.

Основной единицей культуры, согласно структурно-семиотическому подходу, признается текст "как совокупность культурных объектов, форм, черт, смыслов и т. п., выраженных в знаковой форме" [1, с. 257], созданных культурными кодами определенной цивилизации. В этом смысле под текстом (смыслообразующей средой) понимаются любые культурные артефакты, повествующие об изучаемой культуре, а в широком смысле слова "культурными текстами являются все явления культуры как таковые", которые "подготовленный специалист может "читать" как связанный и осмысленный текст" [1, с. 257]. Иначе говоря, культурные явления, вписываясь в тот или иной содержательный семиотический контекст, именуемый семиозисом, выступают как текст, наполненный знаковыми выражениями и связными последовательностями смыслов и значений. Основатель московско-тартуской семиотической школы, автор универсальной семиотической теории и методологии Ю.М. Лотман, определяя культуру как семиосферу или семиотическое пространство, которое является и результатом и условием развития культуры, отмечает, что "культура человечества строится как знаковая и языковая. Она неизбежно прини-

мает характер вторичной системы, надстраиваемой над тем или иным, принятым в данном коллективе, естественным языком, и по своей внутренней организации воспроизводит структурную схему языка. Более того, являясь коммуникационной системой и обслуживая коммуникационные функции, культура в принципе должна подчиняться тем же конструктивным законам, что и другие семиотические системы” [2, с. 396]. Согласно Лотману, так называемые вторичные моделирующие системы, построенные на основе естественного языка, но имеющие более сложную структуру, включают в себя не только все виды искусства, ритуалы, обряды, фольклор, жилище, вещи и предметы обихода, но и такие традиционные формы сознания, как мифы, религиозные верования, правовые системы, нормы морали, с помощью которых культура поддерживает свою коллективную память и самосознание. Основной функцией текста, по Лотману, является функция памяти. В этой связи он отмечает, что “текст – не только генератор новых смыслов, но и конденсатор культурной памяти” [3, с. 162], поэтому “не случайно всякое разрушение культуры протекает как уничтожение памяти, стирание текстов, забвение связей” [2, с. 397]. Все эти вторичные моделирующие системы в качестве сочиненного людьми с помощью определенных знаковых средств текст, а также механизма, условий и способа знаковой коммуникации призваны осуществлять коммуникативную и трансляционную функции (накопление, хранение и передача культурных смыслов и значений). Соответственно, они осуществляют роль своего рода ориентира в социокультурном пространстве и выступают важнейшим средством социализации и аккультурации. Следовательно, вторичные моделирующие системы, будучи предназначены сохранять традиционный миропорядок, обладают определенной функциональной значимостью и нацелены на упорядочивание, конструирование, институционализацию социальной реальности.

Культурное освоение мира, как правило, осуществляется посредством систематизации, кодирования поступающей информации и перевода познанной части действительности “на тот или иной язык культуры, превращение его в текст, то есть в зафиксированную определенным образом информацию, и внесение этой информации в коллективную память” [2, с. 396]. Соответственно, язык традиционной культуры как продукт коллективной памяти, как отмечает А.Я. Гуревич, “был общезначимым, он представлял собой знаковую систему, практически интерпретируемую всеми членами общества” [4, с. 22]. Соответственно еще одним из ключевых понятий, разработанных

семиотикой, характеризующее взаимосвязь “социального” и “культурного” как некой целостной системы, является понятие “язык культуры”. Понятие “язык культуры”, введенный в научный оборот известным советским ученым-этнографом А.С. Мыльниковым, был определен им как “совокупность всех знаковых способов вербальной и невербальной коммуникации, которые объективируют культуру этноса, выявляют ее этническую специфику и отражают ее взаимодействие с культурами других этносов” [5, с. 7]. Следовательно, по мнению А.С. Мыльникова, язык культуры как совокупность знаковых средств выражения человеческой деятельности, взятой на этнокультурном уровне, можно определить как этнознаковый. Между тем, как справедливо отмечает Б.А. Парахонский, “язык культуры предполагает сложное организованное единство норм, ценностей и форм осмысления реальности, которые не даны и не эксплицированы в сознании самой культуры, но действуют стихийно, бессознательно, как обычай, традиция, необходимость которых никем не была обоснована ввиду отсутствия такого рода метаязыковых механизмов. Их необходимость оказывается функцией жизни культуры, а не функцией истины. В языке культуры фиксируются структуры и формы, вырабатываемые на каждом уровне организации культурного сознания, начиная с уровня бессознательно-фольклорного творчества и до высших форм осознанного производства ценностей и смыслов на уровне философской рефлексии” [6, с. 36]. В этом же контексте рассуждают М. Мамардашвили и А. Пятигорский, которые пишут: “Всякая культура обладает своим набором скрытых механизмов, обеспечивающих ее существование в определенном регионе в течение более или менее длительного срока. Эти механизмы называются “скрытыми” вследствие того, что посторонний наблюдатель не сможет о них узнать посредством знания языка данной культуры и, гораздо важнее, эти механизмы сами не выявляют себя посредством языковых способов (точнее – посредством только языковых способов). Причастность к этим “интимным” механизмам обеспечивается тем сложнейшим комплексом внутренних представлений и внешних оптико-акустических средств, который можно условно обозначить термином “символический аппарат” [7, с. 119]. Следовательно, раскрытие семантики закодированных в “языке культуры” определенных символов и “скрытых” смыслов является не только прочтением, раскодированием и интерпретацией данного “символического аппарата”, но и раскрытием накопленного и упорядоченного культурного опыта, знаний этноса и системы символической реальности, выработанных и приобретенных

в процессе духовно-практической деятельности и этно- и культурогенеза.

Таким образом, рассмотрение культуры, в том числе традиционной, как текста позволяет представить культуру как целостную и многоуровневую структуру семиотических текстов, объективированных в многообразных культурно-исторических явлениях, в которых зашифрована различная социокультурная информация. Каждая культура предстает как всеобъемлющая знаково-символическая система, владеющая собственным “языком”, который обладает определенным функциональным и семантическим значением.

Сущность традиционной или бесписьменной культуры, с точки зрения данного подхода, как коллективной памяти, надындивидуального механизма хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых, особенно наглядно проявляется на примере архаических текстов, таких как миф, символ, ритуал и фольклор. По сути дела собственно последние задают систему координат, в пределах которой происходит самоосуществление традиционной культуры, и воплощают смысловую наполненность и ценностную содержательность способов социального кодирования, обеспечивающих сохранение, трансляцию данного типа культуры. Следовательно, процесс социального кодирования информации и передача ее в бесписьменных обществах происходит посредством всех знаковых способов вербальной и невербальной коммуникации, воплощающей в себе синкретическое единство семантического, прагматического и коммуникативного аспектов. Отсюда сущностными характеристиками бесписьменной или традиционной культуры являются кодификация всех сторон жизни, регламентация поведения, бессознательно-фольклорное творчество и функционирование коллективной памяти.

Специфика традиционной культуры кыргызов заключается в том, что она по преимуществу носила устный характер, за исключением древнетюркской эпохи, когда руническая письменность составляла основной памятник реконструкции мифологического мировоззрения полиэтнического по составу древнетюркского государства. В качестве разнообразных культурных текстов, в которых отражена вся система ценностно-смысловой информации традиционной культуры кыргызов, выступают памятники орхоно-енисейской письменности, обычаи и обряды, этикет и быт, система родства, а также источники материальной культуры, такие как предметы обихода, одежда и жилище. Однако основными – а подчас единственными – текстами культуры являются материалы устного народного творчества, прежде всего отрывки из эпоса “Ма-

нас” и малых эпосов, мифы и легенды, пословицы и поговорки, благопожелания (бата) и проклятия (каргыш), обрядовые плачи по умершим (кошок), песни-жалобы (арман), завещательные песни (кереэ), назидательные (санат, насыят) – словом все фольклорные тексты, в которых максимально полно отражена картина мира кыргызов. Соответственно сущность традиционной культуры кыргызов как устной проявляется в том, что она основана на фольклоре, который на “архаической стадии [как носитель ценностей] играет интегрирующую роль не только в обрядовой сфере, но и во всей сфере духовной культуры или иначе – роль стабилизатора различных форм деятельности при помощи словесных текстов” [8, с. 33]. Иначе говоря, как справедливо отмечает крупнейший российский фольклорист К.В. Чистов, на архаической стадии “фольклором можно считать все формы духовной культуры, связанные с языком, или точнее, все традиционные словесные тексты, образующие вторичные языковые моделирующие системы (монофольклоризм)” [9, с. 20], ибо “духовная культура архаического типа еще не знает нефольклорных форм, связанных с языком” [10, с. 5]. Более того, согласно Ю.М. Лотману, “сущность культуры как памяти особенно наглядно проявляется на примере архаических текстов, в частности, фольклорных” [11, с. 517]. Для традиционной культуры кыргызов из всех форм устной традиции именно эпическая традиция как устная память, постепенно выделившись из гомогенной монофольклорности и параллельно развиваясь с другими формами, достигла высокой степени развития. Более того, собственно эпическая традиция обеспечивает семиотическую целостность традиционной культуры кыргызов через форму устной передачи всех духовных знаний, норм личного и социального поведения из поколения в поколение. В этом смысле она есть “средство накопления народных знаний, аккумуляции и выражения народной памяти, важнейший в прошлом способ накопления и выражения народной дидактики и межпоколенной трансмиссии культуры” [8, с. 276].

Между тем, как пишет Ю.М. Лотман, “в обществе устной культуры хранились и передавались огромные пласты информации, что опирались и на изоцированную коллективную культуру, и на выделение индивидуальных “гениев” памяти” [12, с. 115]. В роли “гениев” памяти в традиционной культуре кыргызов выступают сказители – манасчи, которые являются живым воплощением коллективной памяти и создателями, творцами мира в слове. Сказители-манасчи как носители эпической поэзии через свое уникальное творчество постоянно воссоздавали, реконструировали в коллективной памяти на-

рода исторические события, этнические традиции, духовные ценности традиционного кочевого общества. В моменты творчества манасчи в глубинных пластах его психики происходил процесс бессознательного воспроизведения в памяти коллективного опыта, прошлых событий, людей и героев, то есть тех архетипических образов (например, образ Манаса как архетип героя), которые заложены в его памяти как слепки прошедшего опыта предков, и которые репродуцируют устойчивые модели социокультурных представлений. Именно благодаря творчеству манасчи, которому дух Манаса дарит вдохновение и является питательной почвой его творческой энергии, воображения и импровизаторского мастерства, мы можем сегодня прислушаться к голосу наших предков и приобщиться к такому уникальному явлению культуры, как эпос “Манас”. В процессе своего творчества через силу воображения и магию слова сказители всякий раз на глазах у сородичей творили картину мира, создавали ощущение живого присутствия вызываемых к жизни объектов, людей и событий. Естественно, что данный процесс творческого вдохновения манасчи, приводящего его в состояние экстаза, не мог развиваться вне чувства сопереживания, “вчувствования”, сотворчества между сказителем и многочисленной аудиторией слушателей – знатоков эпоса и носителей культурной памяти. В этом смысле сказитель выступает в роли медиатора, транслятора между эпосом “Манас” как текстом культуры и слушателями, воспринимающими и интерпретирующими данный текст. Выступая в роли медиатора и транслятора, во время своего выступления манасчи оказывал сильное магическое воздействие на слушателей, который одновременно со сказителем переносились во вневременную плоскость, которая позволяла им приблизиться, говоря словами М. Элиаде, в “Великое”, “Священное время”, недостижимого в условиях индивидуального и мирского состояния. В этом смысле сказитель-манасчи как носитель коллективной памяти – это тот, кто связывает воедино прошлое, настоящее и будущее. Здесь важно и то, что не только сказитель-манасчи магически воздействовал на слушателей, но и они как носители культурной памяти активно участвовали в процессе воссоздания, интерпретации данного текста культуры, тем самым придавая ему новую семиотическую жизнь. По сути, эпическая традиция как архаическая форма творчества подражает своеобразное слияние искусства исполнителя и слушателя (зрителя). Поэтому эпос “Манас” – это коллективное творение кочевого сознания, духовное сокровище, завещанное нашими предками, в котором отразились вековые традиции и ценности, уникальность художественного миро-

ощущения, символические образы и архетипы. В этом смысле сказитель-манасчи одновременно выступает и выразителем “народного духа”, живым воплощением коллективной памяти, и “избранником духа” (как шаман) со своей нелегкой судьбой. Поэтому традиционную культуру кыргызов можно определить как знаково-символическую систему, ориентированную на непрерывное воспроизведение и транслирование устных текстов, раз и навсегда данных в коллективной памяти.

Таким образом, мир традиционной культуры кыргызов насыщен устными текстами, фольклорными мотивами, составляющими ее архаичное ядро и его ценностно-смысловое пространство в процессе семантического анализа должно быть подвергнуто раскодированию, интерпретации. В этой связи представляет интерес методологическая позиция востоковеда В.С. Семенцова, который, рассматривая процесс трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавад-гиты, пишет: “В самом деле, никто не станет отрицать, что традиционная культура – прежде всего культура, основанная на священном тексте: вне этой своей основы она не только непонятна, но, так сказать, вообще не существует. Если же это так, то справедливо и обратное: священный текст может быть понят лишь внутри традиционной культуры, поскольку вне ее, в силу аналогичных соображений, он существовать не может” [13, с. 5]. Если проецировать данное высказывание по отношению к культурной традиции кыргызов (семиотической памяти культуры), то она предстанет как культура, основанная на священном тексте – эпосе “Манас”, изучение, понимание и воспроизведение которого возможно лишь при условии “вживания” исследователя в данный культурный текст. Соответственно, утрата или изменение каких-либо элементов данного культурного текста, неправильная интерпретация, “прочтение” или “вживание” в сакральный нарратив приводит к распаду жизненных смыслов, ценностей и символов культурной традиции кыргызов, и наоборот. Поэтому, как утверждал автор интерпретативной теории культуры, американский культурантрополог К. Гирц, (См.: 14) только вживаясь, иррационально вчувствуясь в конкретный социокультурный контекст, можно понять подлинные значения знаков и символов той или иной культурной традиции. Поскольку каждая культурная традиция представляет собой замкнутый, целостный комплекс символов, который может быть понят только “изнутри” посредством интерпретации скрытых смыслов и значений, и который ни в коем случае не раскрывает ключа для понимания наблюдателю “со стороны”. Поэтому, согласно К. Гирцу, для того чтобы найти

доступ к символическим значениям конкретного культурного контекста необходимо разработать универсальный интерпретативный ключ, под которым он понимал определенные кодовые понятия-символы, индивидуальные для каждой конкретной культуры. Исходя из этого, такими кодовыми понятиями-символами, предоставляющими доступ к культурной традиции кыргызов, являются такие понятия, как “род”, “племя” (“уруу”), “Родина” (“Ата-Журт”, “Ата-Мекен”), которые осуществляют трансляцию санкционированного коллективного опыта между поколениями и идентифицируют кыргыза как члена конкретной культурно-исторической общности. Вместе с тем в этих кодовых понятиях-символах отражаются общие мировоззренческие, ценностные и поведенческие паттерны традиционного бытия кыргызов. Между тем эпос “Манас” как культурный текст содержит в себе не только индивидуальные, присущие только традиционной картины мира кыргызов кодовые понятия-символы, но и универсальные (общечеловеческие) символы и архетипы. Таким образом, традиционная культура кыргызов как знаково-символическая система, основанная на эпосе “Манас” как священном тексте, который выполняет функции генератора смыслов и конденсатора культурной памяти, представляет собой и универсальное (общечеловеческое) и уникальное (особенное) явление, которое снова и снова актуализируется в бесконечной череде своих интерпретаций, обнаруживающих в нем невиданные ранее культурные смыслы.

Литература

1. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: учебное пособие для магистрантов, докторантов и соискателей, преподавателей культурологии / А.Я. Флиер. М.: Академический Проект, 2000. 496 с.
2. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Культура и информация // Семиосфера / Ю.М. Лотман. СПб.: Искусство-СПб, 2010.
3. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Семиосфера / Ю.М. Лотман. СПб.: Искусство-СПб, 2010.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. М.: Искусство, 1972. 318 с.
5. Мыльников А.С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации / А.С. Мыльников // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 7–37.
6. Парахонский Б.А. Язык культуры и генезис знания / Б.А. Парахонский. Киев: Науково думка, 1988. 210 с.
7. Мамардашвили М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М. Мамардашвили, А. Пятигорский. М.: Прогресс-Традиция – Фонд Мераба Мамардашвили, 1999. 288 с.
8. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории / К.В. Чистов. Л.: Наука, 1986. 304 с.
9. Чистов К.В. Фольклор в культурологическом аспекте // Фольклор. Текст. Традиция: сб. статей / К.В. Чистов. М.: ОГИ, 2005.
10. Чистов К.В. Фольклор и культура этноса / К.В. Чистов // Советская этнография. 1979. № 4.
11. Лотман Ю.М. Тезисы к семиотическому изучению культур // Семиосфера / Ю.М. Лотман. СПб.: Искусство-СПб, 2010.
12. Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Семиосфера / Ю.М. Лотман. СПб.: Искусство-СПб, 2010.
13. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты / В.С. Семенцов // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988.
14. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 560 с.