

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭВОЛЮЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ МИФОЛОГИЗАЦИИ КАК СОСТАВНОЙ ЧАСТИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Ф.Д. Хайбулина, канд. филос. наук, доцент
Кыргызско-Российский славянский университет
(Кыргызстан, г. Бишкек)

DOI: 10.24411/2500-1000-2020-10976

Аннотация. В статье рассматривается эволюция мифологических форм через философию этнического самосознания. Выведены структуры, идентифицирующие синкретичность изменений отношения к первомифу и другим этническим типам являющимися основой национальной духовной культуры. В статье философски осмыслены основные направления развития духовной культуры в совокупности с общественным и социальным развитием мифотворчества. Выделены три этапа коммуникации традиций. На первом идентификационном – формируется общая традиция, включающая в себя язык, облик мировоззрения, общие черты материальной и духовной культуры. На втором – иерархическом, мы остановились на этнической идентификации, основанной на едином каноне и ценностях. На третьем инновационном этапе мы показали, что к данной модели движется вся современная цивилизация. Таким образом, выделены основные элементы, философски обобщающие современное состояние национальной культуры.

Ключевые слова: мировоззрение, знак, идентичность, код, коммуникация, первомиф, самосознание, культура, этнос.

Разбирая современную уникальность, презентационность и философское осмысление национальной духовной культуры, которая на каждом этапе эволюции этноса по новой раскрывает свой собственный семантический смысл где «нет конечного задания периферии или конечного задания центра [1, с. 56]. Следовательно, мы выделяем характерные признаки этнического мифотворчества, для поступательного и исторического осмысления духовного мировоззрения этноса «Мифосимвол в отличие от производного от него религиозного, художественного, идеологического и прочего символа сотворяется за пределами эмпирической реальности» [2, с. 23].

Поэтому, рассматривая философию становления и развития мифов и легенд, сопровождающих этнос в процессе его исторической эволюции, мы условно делим их на три этапа. Два первых, из которых направлены на становление и развитие первомифа и его влияние в рамках национальных традиции, а третий на растворение этого мифа в инновациях, при этом мы не рассматриваем какую-либо культуру отдельно, а скорее всего, изучаем более обобщающие черты, где духовная культу-

ра является одним из основных идентификаторов этнического самосознания, « в своем поведении реализует не одну какую либо программу действий, а постоянно осуществляет выбор, актуализируя какую-либо одну стратегию из обширного набора возможностей» [3, с. 27].

Наша работа не претендует на аксиоматичность, а скорее является философской точкой зрения, раскрывающей новые аспекты развития этнического самосознания: «С помощью ритуала коллектив, периодически обновляет свои переживания, свою веру и, в конечном счете, свою социальную сущность» [4, с. 37].

Следовательно, как мы полагаем, коммуникация традиций осуществляется в несколько этапов:

Первый этап – идентификационный, когда мифологическая коммуникация осуществляется по принципу культурной сложности, проявляя интегрированную этническую унификацию различных этнических объединений, родов, племён т.д. Именно в этот период формируется общая традиция, включающая в себя язык, облик мировоззрения, общие черты материальной и духовной культуры. Идентификация и инте-

грация на этом этапе проходят не полностью, оставляя локусы на выявление индивидуального родового сознания (это в последствии и формирует различные плановые основы в рамках единой этнической культуры). Следовательно, механизм объединения происходит (как мы представляем) следующим образом: появление различных культурных приоритетов, обозначающих этническое единство, это в свою очередь неизбежно приводит к доминированию одной группы над другими, которые не всегда являются физическими, возможно, экономическим, правовым, статусным, и т.п., что приводит к доминированию ценностных категорий этой группы «всегда сопряжен с некоторым изменением, переходом, преобразованием (например, в социальной структуре коллектива), в то время как этикет призван выявить и утвердить уже существующие социальные отношения, реальную (на данный момент) биосоциальную иерархию участников этикетной ситуации. Из этого основного отличия следует ряд более частных» [5, с. 3-17].

Разумеется, можно возразить, что интеграционные доминанты не всегда последовательны, когда лидирующий компонент не остается неизменным, он трансформируется под влиянием включенных элементов. Согласно изменениям, он в то же время остается узнаваемым - брендовым. Принимая это, мы должны будем согласиться, что структура создания общего этнического канона первомифа, будет выглядеть так: этнообразующий элемент, который одновременно является идеей группы, он узнаваем, и распространяется на весь этнос. Его трансформация закономерно проходит по одному и тому же принципу, чем ближе к «элите», тем больше берется для трансформации, соответственно, чем дальше от этническо-ценностной, тем меньше [6, с. 6].

В период этнического строительства (а этот процесс никогда не прекращается) ценностные метаморфозы, заложенные в первомифе, исключают принципы иного влияния, т.е., как только происходит формирование выше обозначенной структуры, так одновременно происходит идея разде-

ления познаваемого мира на «свой» и «чужой». Тем самым устанавливаются условные границы культурной идентификации.

Этот процесс не однозначен, всё зависит от доминирующих установок, если они жесткие, агрессивные, то процесс формирования единой культурной базы этноса проходит быстро, если данные установок практичны, готовы к адаптации, т.е. более уравновешены, то процесс более медленен. Такая разница, как мы полагаем, диктуется типом хозяйствования, которое определяет мировоззрение. На последней установке мы остановимся подробнее, т.к. мы полагаем, что оно является определяющей, в культурной структуре кыргызского этноса. В качестве гипотезы можно принять постулат, определяющий эту разницу, это истина собственности, определяющая истину ценностей «Мифотворчество, являясь имманентной функцией человеческого сознания, непосредственно обеспечивает процесс личностного и коллективного образно-символического обновления бытия. Импульс к нему – рефлексия личности и социума по поводу случайного события, произошедшего в жизни людей или окружающего их мира природы» [7, с. 253].

У кыргызов, как и у других кочевых племён, собственность определялась границами, как у земледельцев и была количественной, т.е. не геометрической, а могла свободно передвигаться со своим хозяином. Учитывая то, что пространственные характеристики были обширными, то крайне важны были идентификационные признаки существования, включающие в себя всё многообразие философии знаково – символической системы «При этом на материальном и духовном уровне формируется граница, которая далеко не всегда четка и стабильна» [8, с. 96]. И здесь особая роль, вне всякого сомнения, принадлежала духовной культуре – эпическому народному творчеству, которое являлось определенным знаковым кодом, и определяла любого встречного уже на уровне коммуникационного кода, по уже упомянутому принципу, деления «свой» – «чужой».

Второй этап – иерархичный, возникает другой вопрос, как исторически проходила данная идентификация, основанная на едином каноне и ценностях. Данный факт создает второй уровень коммуникации, проявляемый в духовной культуре – иерархичный, когда внутриэтническая культура разделяется на социальные и профессиональные слои собственных потребителей статусных мифологем где мифотворчество «осуществляется: во-первых, посредством компенсаторного освоения новых знаково-символических систем вербального и невербального характера для использования их в качестве информационных каналов между иррациональными и рациональными структурами сознания, а также для обживания социальной и природной действительности; во-вторых, вследствие процесса секуляризации традиционного сакрального мифопространства через формы театрализации и эстетизации обрядовой культуры» [9, с. 65].

Здесь мы говорим о возникновении особой группы внутри этносообщества, отражающей через духовную культуру, помимо идентификатора показывающей, так же цели и стремления обладать этими идентификаторами, что, разумеется, находит свое отражение в философском определении знаковой символики существования группы. Эпические объекты, в этом случае становятся языком социальной статусности. Поэтому, группа их охраняет так же, как и свой статус. Коммуникация между различными категориями этноса становится строго регламентированной и ритуально обусловленной. Именно в этот период мы можем говорить о появлении различных коммуникационных площадок, где большую роль приобретают не носители определенного статуса, а сами знаки, которые свободно обмениваются и социализируются [10, с. 79]. В свою очередь, это стимулирует к появлению различных псевдоархаичных кланов, определяющих каноничную форму и смысловое содержание статусной, вербальной идентификации.

С точки зрения этнической философии язык мифа и легенды, который приобретает определенную самостоятельность в

описываемый нами период, не произвольно становится доминирующим в обществе. Именно этот этап принято считать расцветом национальной культуры. Когда духовный объект приобретает свою законченную форму и характеризуется как объект всего этноса, показывая его государственную значимость: «представляющее собой некий сплав адаптированной к современным условиям бытия знаково-символической архаики и стадийно, инокультурно отличной от нее общероссийской мифо-идеологической символической модели» [11, с. 456].

С нашей точки зрения, несмотря на избыток канонов и выше упомянутых коммуникационных площадок, этот период мы не можем охарактеризовать как период развитой духовной коммуникации, так как носитель социального статуса и атрибутов, отражающих его, будет оберегать, используя те же принципы коммуникации, как «свой» – «чужой».

Другими словами, духовная коммуникация, в данном аспекте, будет осуществляться снизу – вверх, иллюстрируя стремление более низших слоев населения укрепить или повысить свое социальное положение. Обратная коммуникация, сверху – вниз в данных культурах, может нести в себе, какое-либо ритуальное действие, иллюстрирующее элементы «первобытной демократии».

Сложное социальное деление неизбежно приводит к тому, что из общественной среды будут выделяться представители ответственные за межкультурную коммуникацию, роль которых заключается в противопоставлении и адаптации этнического мифотворчества. В свою очередь, это приводит к допуску чужих идей на внутреннее этническое мировоззрение «Оно непосредственно обеспечивает процесс личностного или коллективного образно-символического оформления бытия, то есть некую мифорефлексию личности по поводу всего случайного в жизни своей и человеческого сообщества, а также в природных явлениях окружающего его мира» [12, с. 97-99]. Чаще всего, допуск осуществляется по принципу аналогии с уже имеющимися элементами культурной

коммуникации. Реже будет рассматриваться уникальность инокультурного кода, еще реже, будет рассматриваться ее полная заменяемость нововведения устоявшейся традиции.

С нашей точки зрения, это зависит от знакового набора самого духовного объекта. Если знаковый набор уникален, то миф сразу приобретает высокий социальный статус, теряя собственные коммуникационные признаки, так как она предназначена для ограниченного круга лиц, способных ее оценить, при этом оценка мифологической идеи автоматически идентична оценке собственной социальной значимости.

Другая категория духовных объектов полученных через коммуникацию – это универсальный знаковый набор, доступный максимально большому количеству общества. Следовательно, подводя итог этому этапу, мы можем констатировать, что с повышением этнической идентичности, повышается знаковая социальная принадлежность национальной идеи, что негативно сказывается на духовной коммуникации «способствовали созданию самобытных мифотворческих проектов этнокультурного развития, в которых в результате репродукционных механизмов мифотворения сохранились в особой императивной форме реликтовые фрагменты первобытной мифосистемы и ее структуры, а также отдельные приемы и способы архаического мифомышления» [9, с. 23]. С другой стороны, выработка универсальных кодов и знаков, которая так же проходит в обозначенный период, эту коммуникацию расширяет. Таким образом, мы делаем вывод, что духовная коммуникация, проявляемая в устном народном творчестве, как внешне, так и внутренне больше распространена на низших ступенях социальной пирамиды, представители которой не столь сильно озабочены сохранением собственной статусности, как представители более высоких слоев «Являясь программой действий, поведенческим регулятивом, миф актуализирует и репрезентирует социальные ценности, идеалы, цели и нормы» [13, с. 276]. Этот принцип характерен и для современной идеологии: от

универсальной лозунговости до формирования национальных скреп.

Следует отметить, что чем больше при развитии общества происходит стирание граней между этими слоями, тем больше, с нашей точки зрения, растворяются социальные ценности, подчеркивающие неприкасаемость того или иного объекта.

Третий этап – инновационный. Дальнейшее развитие подобных внутриэтнических духовных отношений неизбежно приведет к появлению третьего этапа, который мы условно обозначили как инновационный.

Основной характеристикой данного этапа является замена национальных ценностей на глобализированные, при этом элементы духовной культуры в частности первомиф, превращаются в предметы экзотики или ритуального антуража «В настоящее время мифотворчество у этих народов носит больше индивидуализированный характер. Именно персонифицированные мифы, претворенные при помощи средств художественной выразительности в творчестве национальных писателей, живописцев, графиков, народных поэтов, умельцев декоративно-прикладного искусства и организаторов празднично-ритуальной деятельности становятся основой новой общественно-значимой аборигенной мифоидеологии, предметом реализующейся национальной образовательной и культурно-просветительской программы» [14, с. 422-466]. С нашей точки зрения, это может происходить двумя путями:

1. Как наиболее распространенный, когда объекты идентификации социальной верхушки ввиду развития технологий становятся доступными всему обществу, и несмотря на то, что социальные верхи могут оказаться от этих идентификационных признаков в обществе, тем не менее, они еще долгое время сохраняются, на ритуальном уровне. Значимость духовных объектов, при этом, а конкретно-национальная нагрузка духовных объектов сводится к нулю, а презентационно-декоративная, напротив увеличивается.

Философское осмысление данного процесса, нам представляется следующим образом: сам объект становится, с помощью

легенды, необходимой частью ритуала, а с помощью ритуала – актуализируются по принципу «свой» – «чужой», который идентифицируется по национальному, и как мы выяснили во второй части, и по социальному признаку, но в любом случае это будет совокупность правил, которые воспринимает носитель данной культуры.

2. Второе правило неизбежно работает, когда нужна идентификация, для внешних признаков, то есть, выбираются стандарты, характеризующие группу в целом и индивида в частности. Данные стандарты становятся основными культурными идентификаторами и не несут в себе никакого ни ритуального, ни социального свойства. Группа, а в нашем случае, этнос, воспринимается как соответствие этих стандартов, в этом случае духовный элемент становится брендовым, рекламным объектом, направленным на тиражирование и продажу экзотики, которая по существу является чужим восприятием своего. Однако, что в первом, что во втором случае – эпическое произведение или его герои, становясь декоративным антуражем, могут с помощью современных коммуникаций распространяться среди чужих социальных групп, опять же - подчеркивая их статусность. При этом, в национальной духовной традиции, учитывая её распространяемость, будут цениться, прежде всего, не её уникальные, а её универсальные качества и свойства, так как они, с одной стороны, будут помогать соотносить ее с уже сложившимся внешним стереотипами, а с другой – будут являться удобными для модификации объектом. «Этническая традиция проявляет свою устойчивость и живучесть в самых, казалось бы, неблагоприятных для нее условиях современного поликультурного существования и сохраняет способность к саморазвитию, постоянной трансформации и адаптации в своей этнокультурной среде инородных и даже стадильно отличных мифологических концептов, смыслов и знаково-символических систем, что доказывает ошибочность теории об извечной якобы «застойности» аборигенных культур и невозможности их модернизации» [9, с. 35].

При этом, модификация может быть не только декоративной или бытовой, но и художественной, включающей воплощение авторской идеи через традиционный материал и формы.

Данная модель, разумеется, должна соответствовать уровню общественной коммуникации, которая ведет к изменению этнического сознания, воспринимая традиционные элементы духовной культуры ни как необходимость, а как в лучшем случае, подчеркивание собственной индивидуальности, через уникальность объекта.

Поэтому, с нашей точки зрения, не надо быть пророком, чтобы вывести дальнейшие формулы параллельного существования, традиционного мифотворчества и современной цивилизации. Ценностную значимость будут приобретать те объекты духовной культуры, которые будут обладать собственной историей, а это либо старинные легенды, либо легенды с локальным символизмом, но презентуемые с использованием национальных стереотипов, при этом, чем больше история соответствует ожиданиям реципиента, тем больше будет ценностная стоимость мифологического элемента.

В своей работе мы сделали попытку философски обобщить основные направления развития духовной культуры в совокупности с общественным и социальным развитием мифотворчества. При этом, третий этап — это та модель к которой движется вся современная цивилизация. Наш анализ позволил выделить лишь поверхностные элементы, обобщающие современное состояние национальной культуры.

Можно возразить, что существуют различные культурные идентификаторы, которые поддерживаются государством в виде дней национальной культуры, кружков и обществ по сохранению духовного наследия и т.п. Однако здесь мы переходим к следующему фактору эволюции духовной культуры, это воспитательному, который по существу, возвращает нас к первому этапу нашего повествования, то есть, к созданию искусственных границ «свой» – «чужой». Заранее хочу оговориться, что мы не являемся сторонниками

или противниками какой-либо модели, мы просто вкратце попытались отразить эволюцию национальной культуры в целом, и духовной культуры в частности.

Библиографический список

1. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: «Лабиринт», 1996.
2. Скоринов С.Н. Эротико-брачные обряды как часть обрядовой культуры нивхов. – Хабаровск, 1995.
3. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. – М., 1970.
4. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993.
5. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: сб. науч. тр. – Л., 1990. – С. 3-17.
6. Эшимбекова Н.С. Некоторые проблемы формирования национального самосознания в полиэтничном государстве // Историческое пространство. Проблемы истории стран СНГ. Издание Международной ассоциации институтов истории стран СНГ, РАН. – М., 2011. – С. 5-14.
7. Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений // Народы Азии и Африки. – 1964. – № 3. – С. 250-267.
8. Немых А.П. Мировоззренческая структура изделий прикладного творчества кыргызов // Вестник КРСУ. – 2012. – Т. 12. № 3. – С. 96-99.
9. Скоринов С.Н. Мифотворчество как феномен культуры тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России XIX-XX вв. – М., 2005.
10. Эшимбекова Н.С. Исторические особенности эволюции духовной культуры кыргызов. – Бишкек, 2007.
11. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. – Л., 1936.
12. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // Советская Этнография. – 1981. – №2. – С. 97-99.
13. Бирлайн Д. Параллельная мифология. – М., 1997.
14. Бутинов Н.А. Леви-Стросс: этнограф и философ // К. Леви-Стросс. Структурная антропология. Приложение. – М., 1983.

SOME ASPECTS OF THE EVOLUTION OF NATIONAL MYTHOLOGIZATION AS AN INTEGRAL PART OF SPIRITUAL CULTURE

F.D. Khaibulina, *Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor*
Kyrgyz-Russian Slavic University
(Kyrgyzstan, Bishkek)

Abstract. *The article studies the evolution of mythological forms through the philosophy of ethnic self-awareness. Structures identifying the syncretic nature of changes in attitudes towards the first myth and other ethnic types, which are the basis of the national spiritual culture, are derived. The article reflects philosophically the main directions of the development of spiritual culture in conjunction with the social and social development of myth-making. Three stages of tradition communication have been identified. On the first identification, a common tradition is formed, which includes language, the appearance of the worldview, the general features of material and spiritual culture. On the second, hierarchical, we settled on ethnic identification based on a single canon and values. At the third innovative stage, we showed that the entire modern civilization is moving towards this model. Thus, the main elements that philosophically generalize the current state of national culture are highlighted.*

Keywords: *worldview, sign, identity, code, communication, pre-myth, self-consciousness, culture, ethnos.*