Кыргызско-Российский Славянский университет
Лейпцигская Академия образования и науки
Институт Мировой Культуры

Т Р У Д Ы
ИНСТИТУТА МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Выпуск III

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И РЕЛИГИЯ В ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ КЫРГЫЗСТАНА

БИШКЕК — ЛЕЙПЦИГ
«ИЛИМ» · 2003

Т 78

ТРУДЫ ИНСТИТУТА МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ. Выпуск III.

Государственность и религия в духовном наследии Кыргызстана / Отв. ред. академик В.Плоских. – Бишкек–Лейпциг: Илим, – 2003. 340 стр.

ISBN 5 - 8355 - 1289 - 9

Третий выпуск сборника Института Мировой Культуры (совместного кыргызско-российско-германского производства) посвящен актуальным проблемам развития государства и общества, религиозной толерантности на территории Кыргызстана, влияния библейских сюжетов и мотивов на художественную литературу, развития культуры и духовности. Сборник предназначен для ученых, преподавателей, студенчества, всех интересующихся духовным развитием человечества.

Редколлегия

В. Плоских	акад., докт. истор. наук, проф.,
В. Нифадьев	акад., докт. техн. наук, проф.,
А. Какеев	акад., докт. философ. наук, проф.,
Д. Джунушалиев	докт. истор. наук, проф.,
Н. Харченко	канд. истор. наук, проф.,
Громова С.М.	отв. секретарь.

Рекомендовано к печати
Ученым советом гуманитарного факультета КРСУ

ISBN 5-8355-1289-9

© ИМК, 2003 г.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ОТ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ К ГОСУДАРСТВУ: 2200 ЛЕТ ПО ПУТИ РАЗВИТИЯ

В.М. Массон. Евразийский путь политогенеза: развитие государственности в степных и кочевых обществах 9

В.М. Плоских. Политогенез кыргызской государственности и культурогенез кыргызского народа 11

Ю.С. Худяков. «Кыргыз» – этноним, пронесенный через два тысячелетия 15

С.Г. Кляшторный. Новые открытия древнетюркских рунических надписей на Центральном Тянь-Шане 18

Г.Ф. Коробкова. Каменный век Кыргызстана глазами ленинградских ученых 21

Н.Н. Крадин. Происхождение кочевых империй Евразии: антропологический подход 29

Н.Н. Негматов. Концепция оседло-номадийной государственности контактной зоны древнейшей и древней Азии 33

Ю. Якубов. Государственное управление в авестийском периоде 35

А. Кутанов. Покоряя виртуальное пространство 39

Ш.Б. Акмолдоева. Эпос «Манас» – общечеловеческое достояние 42

А. Захарова. Ош: к истории формирования полиэтнического состава населения 44

Ч.Д. Турдалиева. Государственность и историография трудов западных путешественников и исследователей о Центральной Азии XIX в. 51

В.Г. Петров. К истории современных названий гор Кыргызстана и о древних памятниках Сары-Джаза 56

Е.А. Бондарь. От государственного устройства кыргызов VI-VII вв. до Суверенного Кыргызстана 63

А. Князев. Отечественные средства массовой информации как инструмент манипуляции общественным сознанием и некоторые перспективы развития духовной культуры Кыргызстана 65

К. Токтомушев. Кыргызстан в борьбе против международного терроризма 72

Б.Г. Тугельбаева. Международный опыт продвижения законодательства по предотвращению насилия в семье 79

А. Тургунбаева. Вопросы гендерного равенства: уроки истории 86

Б.Т. Токтобаев. Государственность и обычное право кыргызов 90

Н.В. Калинина. О некоторых аспектах диаспоральной политики России (на примере Киргизии) 94

У. Акматбаев. Немецкая диаспора в Кыргызстане: проблемы адаптации и миграции 102

Ф. Бишанло. Ошские дунгане: переселенцы и их судьбы на новой родине 111

Remy Dor Un regime politique original, le statut du chef kirghiz Rahman Kul dans l'Afghanistan monarchique 113

Реми Дор Оригинальный политический строй, статус кыргызского предводителя Рахманкула в монархистском Афганистане (перевод М.С. Акчекеевой) 116

Г. Гутман. Глобализация на икономиката: риск или шанс (на болгарском языке) 119

II. ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КЫРГЫЗСТАНА ОТ ИСТОРИИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Ч. Айтматов. «Мы должны знать, как нам жить» вместе (выступление на конференции ЮНЕСКО, 2001 г.) 127

Митрополит Владимир. Государство и религия: от конфронтации к толерантности 129

Ж.Ж. Жоробеков. Государство, общество и конфессии: общность целей и задач по сохранению стабильности в республике 134

Marina Tolmacheva. Statehood and Religion: Historiographical Perpectives on Islam in Kyrgyzstan 138

В.Г. Горячева. О религиозной толерантности в средневековой культуре Притяньшанья (на примере Краснореченского городища) 149

Ч. Чотаева. Ислам в Кыргызстане: религия, традиция или цивилизация? 152

З. Галиева. Проблемы и противоречия современного поликонфессионализма в Кыргызстане 157

С.М. Громова. Вера Бахаи в системе мировых религий 162

J. Grundel. Religionsfreiheiheit und Tolerany Uber den Ethikbedarf unser Gesellschaft 169

А.П. Немых. Государство и протестантские конфессии в Кыргызстане 174

Б.В. Помаскин. К вопросу об особенностях ислама в Кыргызстане 181

Г. В. Длужневская. Фотодокументы по Кыргызстану в фотоархиве Института истории материальной культуры РАН 184

III. ФАКТОР ДУХОВНОСТИ В РАЗВИТИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

А.А. Брудный. Цивилизация и государственность 193

Н.М. Калинина. На пути от альфы до омеги: законы эволюции человечества сквозь призму синергетики 197

Л.В. Шапошникова. XX век. У порога Нового Мира 222

В.А. Воропаева. В поисках идеала единого культурного пространства (о Ю.Н. Рерихе)....235

В.Н. Тутлис. Русское христианство и «новое» религиозное сознание 245

Ж.К. Урманбетова. Духовные ценности и религия в переходный период 250

И.И. Иванова. Творческий потенциал христианской ереси 254

А. Орусбаев. Язык как средство воспитания духовности 256

Ч. Чотаева. Языковая политика Кыргызстана: проблемы и противоречия 262

А.Э. Гатина. Культурные символы в речевом общении 268

Л.Ю. Марченко. К проблеме христианской интерпретации истории (по работам Л.П. Карсавина) 272

Б.К. Абытов. Караван-сараи, мечети и медресе как коммуникационные центры духовной культуры 274

В. Кляйн. Eine kurze Denkschrift: Die Erfahrungen der Jugend als Mitglieder der orthodoxen Kirche 279

М.А. Tolmacheva. The «Flowing waters» of Osh: the geography and Poetics of the Silk Roude 281

Н.Д. Сагадиев. Вопросы социального обустройства мира в творчестве Мухтара Шаханова 284

Н. В. Кумскова. Активность архетипа в культуре переходной эпохи.....296

IV. БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Г.П. Шепелева. Библейские фразеологизмы 301

Л.В. Иванова. Библейские сюжеты и мотивы в поэзии А.Ахматовой и Б. Пастернака 304

Ф.А. Краснов. Церковнославянская фразеология в художественном тексте (на материале творчества Н.С. Лескова) 308

Б.Г. Койчуев, Е. Высоцкая. Христианская тема в романах М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» и Ч. Айтматова «Плаха» 311

А.С. Кацев. Популярные еврейские источники о Христе и христианстве 314

М. Каменева. Синтез библейских и коранических мотивов в стихотворении А.С. Пушкина «Пророк» 317

Е.В. Кулькова. Интерпретация библейских мотивов в современной русской литературе 320

Н.А. Харченко. Религиозная книга христианства в библиотеках Кыргызстана 323

V. КРИТИКА, ХРОНИКА, БИБЛИОГРАФИЯ

А.Ч. Какеев. К 90-летию Болота Мураталиевича Юнусалиева 329

С.М. Громова. С берегов Невы о Суябе (Ак-Бешиме) 331

Т.Ф. Кравченко. 20-30-е годы в судьбе кыргызского народа 332

В.А. Воропаева. Новое методологическое пособие 333

Т.Ф. Кравченко. Юг Кыргызстана в истории российской науки.....334

Н.А. Харченко. Учебно-методическое пособие профессора Г.А. Рудова 335

В.Г. Петров. Новая книга академика В.М. Плоских о взаимоотношениях кыргызского и русскго народов в XVIII-XIX вв. 335

В.Г. Петров. Путеводитель по памятникам Иссык-Куля для любителей приключений 336

Н.В. Кумскова. Книга к 125 летию города Бишкека.....336

Сведения об авторах 337

2200-летию
кыргызской
государственности
и 10-летию
Кыргызско-Российского
Славянского
университета
п о с в я щ а е т с я

Наш университет родился в очень сложное – и для России, и для Кыргызстана – время. Все было …

10 лет – много это или мало? Для тех, кто стоял у истоков создания КРСУ – много. Для тех, кто приходит в *Славянский* сейчас – мало. В истории древнего Кыргызстана, насчитывающей более двух тысяч лет – это ничтожно мало, но если вдуматься, то именно это десятилетие буквально спрессовало огромный труд всех структурных подразделений университета.

Что значит *Славянский* для Кыргызстана? Это совершенно новый подход в отношениях между государствами, новый подход к обучению, к восприятию мира и жизни в новых условиях. Это выход на новый, более высокий уровень духовных отношений не только между преподавателями, но и преподавателями и студентами.

Любой вуз немыслим без активного участия в общественной и культурной жизни общества и государства в целом. И здесь наши студенты и преподаватели – на высоте.

Сборник «Труды Института мировой культуры», являющийся коллективным трудом одного из подразделений КРСУ – Института мировой культуры – яркое подтверждение активной деятельности кыргызских «славян». Выпуск третьего сборника совпал с 10-летней годовщиной создания КРСУ и годом Кыргызской государственности. Поэтому вполне естественно, что новые разработки и исследования ученых КРСУ и других вузов, помещенные в этом сборнике, всесторонне рассматривают проблемы возникновения и развития государства, его необходимых атрибутов, поднимают вопросы об отношениях между государством и религиями, предлагают свои модели в решении сложнейших задач в области культуры, духовности, нравственности.

Совпадение дат 10-летнего юбилея КРСУ и 2200-летней годовщины кыргызской государственности – это знак, указывающий на верность избранного Университетом направления – демократические преобразования, свободолюбивый дух, достойное образование.

В.И. Нифадьев,
академик НАН КР,
профессор,
ректор КРСУ

I.

ОТ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ К ГОСУДАРСТВУ: 2200 ЛЕТ ПО ПУТИ РАЗВИТИЯ

В.М. Массон

ЕВРАЗИЙСКИЙ ПУТЬ ПОЛИТОГЕНЕЗА: РАЗВИТИЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В СТЕПНЫХ И КОЧЕВЫХ ОБЩЕСТВАХ

Целый ряд обстоятельств в том числе и благоприятная природная ситуация привели к тому, что обширные просторы евразийских степей стали зоной, где сформировался важнейший исторический феномен – степной образ жизни. Именно на его основе происходило развитие выдающихся феноменов истории – кочевых империй, именно здесь были выработаны яркие новаторские стандарты культурных явлений от оружия до художественных ценностей. В целом это был важнейший вклад обитавших здесь народов в мировую культуру и во всемирную историю. Его проявления в материальной культуре, интеллектуальной и поведенческой сфере достаточно устойчивы и «как подоснова повторяются с естественным своеобразием в целом ряде общественных и этнических образований на огромных пространствах от Молдавии до Монголии. Для материальной культуры здесь характерно развитие колесных экипажей а затем и верховой езды. В погребальном обряде утверждаются курганные насыпи маркирующие захоронения на плоскостных степных просторах. Завершение формирования степного образа жизни приходит со сложением кочевничества и всадничества. Этот образ жизни стимулировал утверждение в поведенческой сфере и социальной психологии стремлений к инициативности и в целом того явления, которое Л.Н. Гумилев удачно именовал пассионарностью. Кардинальный скачок в зоне евразийских степей произошел именно с переходом к номадизму и кочевничеству. По социальным и культурным последствиям этот переход сопоставим с т.н. городской революцией, с образованием в зонах устойчивой оседлости городских центров как основы развития первых цивилизаций.

Особые черты характеризуют и преобладающие тенденции в процессах политогенеза, где шло развитие явлений и структур, ставших основой государства как социополитический системы. Пора формирования этих структур (зачастую достаточно длительная) может рассматриваться как период развития государственности. Из двух основных направлений путем политогенеза: организационно-управленческого и военно-аристократического в степной зоне налицо безусловная доминанта последнего. Развитию в степных обществах военного фактора способствовало господство скотоводческого хозяйства, продукция которого представляла собой в отличие от полей и зерновых запасов оседлых земледельцев, легко отчуждаемый продукт. Здесь не было необходимости в значительных усилиях по организации масштабного земледельческого труда, особенно в поливном земледелии, где эту функцию ярко представляли древнейшие храмовые хозяйства Шумера.

Военно-аристократическая доминанта политогенеза четко выступает уже на самых ранних этапах развития обществ. С переходом к номадизму и всадничеству в степной зоне появляются богатые гробницы военных лидеров и суперлидеров. Парадное и рядовое оружие указывает на их военную функцию. Раскопки подобной гробницы IX-VIII вв. до н.э. в Туве позволяют говорить о своего рода иерархии организационно-политической структуры, когда отдельные группировки были обязаны верховному владыке верноподданическими, скорее всего даническими отношениями. Следующим шагом в степной зоне стало формирование огромных военно-политических образований. Первым таким объединением была держава сюнну-хунну. Наибольших военно-политических успехов достиг тюркский каганат. Необходимость нала-

живания управленческой структуры, прежде всего для сбора дани ведет к усилению организационной функции управленческой группы. Для этого используются прямые заимствования бюрократических традиций оседлых государств, прежде всего Китая. Но главное организационное внимание по-прежнему уделяется военной сфере, подчеркивая приоритет военно-аристократической доминанты. Кочевые империи являются геополитическим аналогом мировым державам Древнего Востока.

Властолюбивые амбиции порой приводили к безудержной гипертрофии военной функции, приводившей к беспощадному варварству. Ярче всего это проявилось в империи Чингисхана, где доминанта устрашения была введена в военную стратегию завоевателей. Монгольская эпоха знаменовала собой пик достижений степных обществ. После нее позитивный творческий потенциал был, видимо, исчерпан, и развитие пошло по замкнутому кругу гомеостазиса.

Концентрация власти и связанных с ней возможностей в руках военной элиты и самих суперлидеров сыграла важную роль в процессе культурогенеза. Выделение элитарной субкультуры стимулировало социальный заказ, способствующий развитию искусства и ремесел. Вернувшиеся из удачных походов военные лидеры, судя по их гробницам, могли превращать свои жилища, будь то юрты или срубы, в подлинные музейные собрания выдающихся произведений искусства Народов Востока. Масштабы и скорость процессов культурной интеграции приобрели невиданный ранее размах.

Два фактора определяли внутреннюю слабость кочевых империй, продолжительность существования которых была, как правило, не столь велика. Жёсткое утверждение новой политической структуры сдерживали родоплеменные правопорядки, и в первую очередь отсутствие строгой легитимной линии в вопросах престолонаследия. Обычное право давало юридические основания внутридинастийным склокам в правящей верхушке. Безусловно, слабым звеном было отсутствие разветвленного бюрократического аппарата. Преобладали стремления к упорядочению сбора дани, а не к созданию организационно-хозяйственного и административного управления.

Вместе с тем нельзя не признать, что бурные и активные общественные процессы, сопровождавшие динамику военно-аристократического пути политогенеза и интенсификацию в обществе военной функции, вели к активизации явления пассионарности, имевшей изначально благоприятную среду в степном образе жизни. Надо полагать, что напористая пассионарность кочевых династий и кочевой элиты, в целом утвердивших политическое господство в областях традиционных оседлых цивилизаций, способствовала их политическим успехам. Наиболее впечатляющими стало формирование двух великих держав мирового ранга – Парфии и Кушанской империи.

Кыргызская государственность, столь ярко, проявившаяся в пору, названную В.В.Бартольдом кыргызским великодержавием, по своим параметрам аналогична структурам, нашедшим политическое воплощение в кочевых империях. Ярко здесь проявилась и такая особенность исторического процесса, как пульсирующая ритмичность, являющаяся реальной антиезой эволюционистским воззрениям, особенно четко выраженным в формационном эволюционизме. И в культурогенезе и в этногенезе, и в политогенезе налицо смена периодов консолидации периодами упадка, стагнации и даже деградации. Это является реальным отражением сложного характера исторического процесса со всеми трудностями и препятствиями, которое приходилось преодолевать отдельным народам. Совершенно ясно, что период IX-X вв. можно считать важной вехой в процессах консолидации кыргызского народа. За этим последовали века рассредоточенности. Второй цикл консолидации начинается на Тянь-Шане в XV – XVI веках. В полной мере это касается и процессов политогенеза. Политическая мозаичность позднесредневекового Кыргызстана с многочисленными локальными подразделениями, возглавляемыми биями, рисует начало нового пути политической консолидации и централизации.

В.М. Плоских

ПОЛИТОГЕНЕЗ КЫРГЫЗСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И КУЛЬТУРОГЕНЕЗ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА

Рассматривая историю кыргызской государственности в ракурсе истории Центральной Азии, следует отметить, что в сравнении с некогда грозными современниками кыргызов – гуннами, саками, усунями, кипчаками, а также появившимися позже тюрками, тюргешами, карлуками и многими другими, кыргызы не только не сошли с исторической арены и не ассимилировались с другими народами, но и сохранили свое этническое самоназвание и самобытность.

Заметное своеобразие различных форм общественной жизни, в том числе и политических, позволяет охарактеризовать этот процесс как политогенез. Политогенез можно представить в двух основных формах: организационно-управленческой и военно-аристократической.

Небезосновательно встает вопрос, какая же сила поддерживала этническую группу кыргызов во время опустошительных и всеразрушающих евразийских войн?

Как показывает исторический опыт, главным условием самобытного и самостоятельного этнического развития и сохранения является образование собственной государственности или же относительная изолированность, труднодоступность ареала обитания и наличие таких принципов общественной самоорганизации и самоуправления, которые восполняли бы отсутствие сильной централизованной государственности.

Следует признать, что до сих пор существует немало причин слабой изученности истории кыргызской государственности.

Дело в том, что в течение всего XX века аксиомой кыргызской науки (исторической, политической, философской, юридической и др.) считался тезис, что до революции у кыргызов не было своей национальной государственности. Даже упрямо не согласовывавшийся с этим положением факт великого (по своему времени) кыргызского государства на Енисее и то – либо замалчивался, либо считался не имевшим отношения к современному кыргызскому народу.

Никто даже не хотел (а точнее – не мог) выбраться из наезженной колеи официальной истории. Хотя документальные факты накапливались, вводились в оборот новые, ранее неизвестные восточные первоисточники, как письменные, так и археологические.

Хорошо известно, что самое первое упоминание о кыргызах встречается в китайских исторических сочинениях и относится к 209-201 гг. до н.э. (III в. до н.э.). Именно в это время мощное государство гуннов во главе с Маодунем покорило на севере несколько независимых владений, в том числе государство гэгуней.

Именно в это время, по мнению, впервые высказанному синологом Бичуриным, а затем этнографом Аристовым и историком Бартольдом, в китайских источниках упоминается «царство Гэгунь», а термин «гэгунь» употреблялся для передачи этнонима «кыргыз» и государства Кыргыз.

Ученые пришли к заключению, что при устойчивости этнонима «кыргыз» этнос, который носил этот этноним в качестве самоназвания, находился в постоянном развитии, в непрерывном обновлении в результате сложных этнополитических процессов, протекавших в Центральной Азии в течение двух с лишним тысячелетий.

Соответственно трансформировалась и государственность кыргызского народа, прошедшая несколько этапов своего развития. III – I вв. до н.э. – первый этап государственности. Детальное исследование этого сложного и длительного процесса – дело историков. И наши ученые уже серьезно продвинулись в разрешении проблемы истории кыргызской национальной государственности, хотя многое еще остается неясным и дискуссионным.

Где находилось это первое кыргызское государство – в Монголии, в верховьях Енисея или на восточном Тянь-Шане? – ученые все еще дискутируют.

Не обнаружено пока никаких сведений, кто и когда стоял во главе кыргызского владения в III-II вв. до н.э. Но несомненно одно: это было государство ранних форм, временами зависимое, а временами независимое от гуннской империи.

Стоит упомянуть и известное также по китайским источникам Кыргызское государство Ли Лина и его наследников (I в. до н.э.).

Гунны, подчинив себе «Владение Кыргыз», со временем устранили коренную кыргызскую династию. В 99 г. до н.э. шаньюй гуннов назначил правителем кыргызов плененного китайского полководца Ли Лина, который основал новую царскую династию кыргызов, правившую, по некоторым сведениям, несколько веков, вплоть до Великодержавия IX-X вв.

Второй этап. Государство енисейских кыргызов (VI-XIII вв. н.э.) – уже более полно освещено источниками.

Письменные и археологические источники подтверждают возрождение кыргызской государственности в середине первого тысячелетия новой эры – в эпоху тюркских каганатов.

Поэтому мы вправе говорить, что кыргызы стояли у самых истоков общетюркской государственности. Этот важный фактор – несомненная историческая заслуга кыргызов, как одного из самых древних носителей государственной идеи среди всех ныне здравствующих народов тюркского корня.

Новое прочтение старых рунических текстов позволило назвать одного из замечательных правителей государства енисейских кыргызов конца VII-нач.VIII в. Это – кыргызский каган Барс-бег.

Он был выдающимся политическим деятелем своего времени. В конце VII в. Барс-бег, ощутив силу своего государства, совершил важный политический акт: принял титул кагана с тронным именем Ынанчу Алп Бильге.

Он погиб в борьбе с соседним тюркским каганатом в 711 г. Соплеменники в честь Барс-бега воздвигли каменную стелу, где кыргызскими руническими письменами запечатлели кошок (плач) на смерть кагана.

Его идея о гегемонии кыргызов в Центральной Азии была осуществлена позже – в IX в., названном академиком В.Бартольдом временем Кыргызского великодержавия.

С.Г.Кляшторным была открыта в северо-западной Монголии и прочтена наскальная надпись, принадлежавшая кыргызскому полководцу этого периода Тёпек Алп Солу. Алп Сол несколько раз упоминается также в синхронных китайских документах, содержащих отчет о событиях в Центральной Азии в 842 г. Именно Алп Сол руководил кыргызскими отрядами, вторгшимися в китайскую провинцию Ганьсу и совершившими поход в Восточное Притяньшанье. Он же в 843 г. возглавил кыргызское посольство к императорскому двору, в столицу Китая, и, заключив мир, возвратился с богатыми дарами.

Имена других правителей и владетелей кыргызских государств той далекой эпохи пока еще не выявлены в исторических источниках. Но они, несомненно, есть.

Зато хорошо изучен Караханидский каганат, обе столицы которого находились на Тянь-Шане – Баласагун и Кашгар (X-XII вв.).

Третий этап – время утерянной государственности, время борьбы за её восстановление, иногда успешное (государство Хайду и Мухаммед-Кыргыза), но чаще безуспешное (Алымбек датха, Ормон-хан). Это период с XIII по XIX вв. Он неплохо исследован кыргызскими историками. Хотя осталось еще очень много белых пятен.

Четвертый этап – период советской государственности: от Кара-Кыргызской автономной области до союзной республики. Хорошо документально освещен, но требует переосмысления.

И, пятый этап – история суверенного Кыргызстана, в котором мы живем (с 1991 года).

Прошедшие юбилеи – 1000-летия эпоса «Манас», 3000-летия Оша, конференции посвященные древней и средневековой истории Кыргызстана и проблемам методологии истории Центральной Азии, конференция по 2200-летию этнонима «кыргыз» и 2200-летия кыргызской государственности показали, что:

во-первых, богатая и самобытная история кыргызского народа и государственности еще мало исследована и неизвестна широким слоям населения;

во-вторых, существуют многочисленные письменные источники, знакомые узкому кругу специалистов, но не введенные в научный оборот;

в-третьих, наступил методологический вакуум и дискуссионный хаос в оценке многих событий кыргызской истории;

в-четвертых, настало время нового объективно-качественного исследования государственной истории Кыргызстана в контексте всемирной истории и, в частности, истории Центральной Азии.

Новое осмысление истории, новая методология и методика истории должны основываться на введении в научный оборот новых, а также забытых и неопубликованных первоисточников, иметь прочную документальную базу.

Советской исторической наукой накоплен большой пласт первоисточников по истории кыргызов, в том числе переведенных с других языков, которые в силу разных причин не были изданы и хранятся либо в рукописных фондах научных учреждений, либо находятся на руках у отдельных исследователей.

Сейчас появилась возможность впервые опубликовать или переиздать письменные первоисточники в переводах с древнекитайского, древнетюркского, арабского, персидского, уйгурского и других языков.

Эта работа уже началась, в ней принимают участие НАН КР, Национальный университет, Кыргызско-Турецкий университет, Гуманитарный и Педагогический университеты, КРСУ, могут быть задействованы и другие вузы.

Таким образом, в течение 2-3-х лет намечается издание серии как минимум из 10 книг, т.е. свод письменных первоисточников по древней и средневековой истории Кыргызстана. Ученые получат фундаментальную документальную базу для новых исследований и разрешения дискуссионных проблем.

В научном плане эта проблема вполне решаема.

И, наконец, последнее.

Рассматривая исторический процесс и этапы становления кыргызской государственности, следует определить и функциональные признаки государства в его историческом восприятии. Ибо государство XX века совсем не то, что первые государства первобытных времен и древнекочевых цивилизаций.

Какие составляющие признаки государственности можно выделить при определении государства?

Государство – это политическая организация общества с определенной формой правления, которому присущи:

1. Наличие этноса.
2. Определенная территория.
3. Власть главы государства, элиты и армия.
4. Менталитет народа.
5. Общность культуры и идеологии.
6. Общность языка.

Задача обществоведов в комплексном исследовании проблемы.

История кыргызской государственности – это исследование политогенезиса, политического наследия народа во времени и пространстве. 2003 год должен стать кульминационным в этом плане. Все условия и возможности для этого имеются. Нужно только наше общее желание и энтузиазм.

Необходимо конечно, сегодня:

1. Поднять все возможные первоисточники по истории кыргызской государственности, особенно древнейшие китайские и ввести их срочно в научный оборот, ликвидировав «белые пятна» истории.
2. Организовать археолого-этнографические экспедиции в сопредельные государства, места истоков и формирования кыргызского этноса и передвижения кыргызов: а это – Китай, Алтай, Хакасия, Монголия.
3. Провести комплексные исследования специалистами разных направлений по истории и перспективам развития суверенного Кыргызстана и совершенствования его управлением.

Это и есть наша ближайшая задача – всех ученых-обществоведов: от историков и востоковедов, до манасоведов, философов, филологов, государственников.

Заключая, хотел бы подвести следующие итоги.

1. 2200-летний юбилей кыргызской государственности, обоснованный в научных трудах и поддержанный, и конкретизированный в выступлениях ученых на конференциях, был убедительно инициирован Указом Президента Кыргызской Республики и поддержан мировой общественностью в форме Резолюции Ассамблеи ООН, провозгласившей 2003 год – Годом Кыргызской Государственности.
2. Кыргызстанские ученые начали фундаментальные исследования по проблемам, ранее не привлекавшим пристального внимания, а именно: генезиса и этапов кыргызской государственности, политогенеза и культурного наследия городов Кыргызстана в зоне Великого Шелкового пути на протяжении более двух тысячелетий. Эти исследования инициируются расширяющимся научным сотрудничеством между специалистами разных стран.
3. Начата публикация кадастра исторических первоисточников в переводе с китайского, арабского, персидского, древнетюркского и других восточных языков.
4. Убедительно показано, что история кыргызского народа, становление и развитие, возрождение кыргызской государственности органически переплетены со всеобщей историей человеческой цивилизации.

Исследование проблем в процессе научных дискуссий позволяет констатировать:

5. Сообщества кочевых племен Центральной Азии VIII-V вв. до н.э., по достаточно определенной характеристике современных им письменных источников, не имели политической организации, выходящей за рамки родоплеменных и военно-демократических институтов.
6. Коренные изменения в их среде произошли в IV-III вв. до н.э., когда сложилась зафиксированная в источниках новая надплеменная политическая организация – раннее государство, управляемое иерархически структурированной военно-племенной аристократией.
7. Имперская структура верховной власти предопределила глубокие социальные изменения не только внутри господствующей племенной группировки, но и в зависимых от них сообществах, где резко интенсифицировались процессы политогенеза. Эти процессы нашли свое отражение и в унифицированной для всего центральноазиатского мира политической терминологии источников.
8. Своего классического воплощения новая социально-политическая структура достигла в VI-VIII вв., когда в рунических текстах орхонских тюрков и енисейских кыргызов появились собственные термины, обозначавшие как государственную политическую организацию (эль), так и сохраняющуюся этноплеменную общность (бодун).
9. Развитие кыргызской государственности проходило по евразийскому пути степных обществ и культурогенических комплексов во взаимодействии с культурными традициями и взаимообогащением соседних народов и государств. Ярким примером этого является тюрко-согдийский синтез Центральной Азии.
10. Факт бесспорной устойчивости этнонима «кыргыз» в условиях этнокультурной динамики в регионе говорит о том, что этнос, который носил этот этноним в качестве самоназвания, находился в постоянном развитии, непрерывном обновлении в результате сложных этнополитических процессов, протекавших в Центральной Азии в течение двух с лишним тысячелетий. Соответственно, трансформировалась и государственность кыргызского народа, прошедшая несколько этапов своего развития. Взлеты и падения кыргызской государственности, возрождение ее в новом качественном облике в конце XX века укрепили национальное самосознание кыргызского народа. Все это дает право гордиться своими предками, воспитывают чувство патриотизма и ответственности за настоящее и будущее своего государства и его народа.

Ю.С. Худяков

«КЫРГЫЗ» – ЭТНОНИМ, ПРОНЕСЕННЫЙ ЧЕРЕЗ ДВА ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

(ПО МАТЕРИАЛАМ МЕЖДУНАРОДНОГО НАУЧНОГО КОНГРЕССА: «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ» 27-29.08.2001)

Имя народа, как и отдельного человека, – это его историческая судьба. В далеком прошлом большинство народов и племен называли себя просто «люди» или «наши люди», «мужчины», «воины». Некоторые этнические названия были даны народам в качестве прозвищ другими этносами, но со временем стали привычными и были приняты как самоназвания. Иногда этнонимы сознательно менялись, чтобы уберечь соплеменников от возможного преследования по этническому признаку. Иные названия были даны в качестве этнонима только в XX веке, были заимствованы из современной литературы и публицистики. Но есть имена народов, пронесенные через все трудности, невзгоды и испытания исторической судьбы через века и тысячелетия.

Среди таких этнонимов –«кыргыз», «кыргыздар», «кыргызы» – одно из самых древних этнических названий народов, говорящих на тюркских языках. Впервые кыргызы упомянуты в китайской летописи в 201 году до н.э. С той далекой поры минуло 22 столетия. В этот период возвышались и рушились мировые империи, исчезали с лица земли целые народы и цивилизации, менялся облик культуры, а кыргызы смогли пронести свое историческое имя сквозь века и тысячелетия, несмотря на жестокие войны с гуннами, древними тюрками, уйгурами, монголами, переселение с Енисея на Тянь-Шань, превратности многовекового исторического пути. После обретения десять лет назад государственной независимости Кыргызской республики интерес к историческому прошлому, славным и драматичным моментам истории кыргызского народа и государства в современном кыргызском обществе значительно возрос. Особое значение для осмысления и понимания исторического пути, пройденного кыргызским народом, и ценности его культурного наследия имели международные научные форумы и торжественные мероприятия, проведенные в годы независимости, которые были посвящены тысячелетию кыргызского героического эпоса «Манас» и трех тысячелетию города Ош.

Еще одним знаменательным событием научной жизни независимого Кыргызстана стал Международный научный конгресс «Актуальные проблемы истории и культуры, древних кыргызов», посвященный 10-летию независимости Кыргызской Республики и 2200-летию этнонима «кыргыз», проведенный в г. Бишкек 27-29 августа 2001 г. Конгресс был организован Кыргызско-Турецким университетом «Манас» под патронажем президента Кыргызской Республики А. Акаева.

В работе конгресса приняли участие известные ученые: тюркологи, востоковеды, синологи, археологи, этнографы, фольклористы из Кыргызстана, Казахстана, Китая, Турции, России, Франции.

Большое внимание работе конгресса уделил президент Кыргызской Республики А. Акаев, выступление которого открыло пленарное заседание. Президент принял участие в работе пленарного заседания, выслушал выступления докладчиков, организовал прием для зарубежных участников конгресса в своей резиденции, в ходе которого учеными были высказаны предложения по дальнейшему развитию научных исследований в области кыргызоведения и тюркологии. Участникам конгресса была подарена книга А. Акаева «Памятное десятилетие», в которой изложены основные события, пройденного Кыргызстаном исторического пути за десять лет независимости. На пленарном заседании выступил ректор университета «Манас»

проф. К. Молдобаев. В центре внимания участников конгресса было обсуждение исторических свидетельств, в которых упоминается этноним «кыргыз» в периоды древности и раннего средневековья. Анализу сведений китайских исторических сочинений, в которых содержатся различные варианты написания этнонима «кыргыз» были посвящены доклады С.Е. Яхонтова (Россия, Санкт-Петербург) и Ху Чжэньхуа (Китай, Пекин). В их выступлениях убедительно доказано, что все варианты иероглифического написания фонетически воспроизводят один и тот же этноним «кыргыз», который является одним из наиболее древних названий тюрко-язычных этносов, сохранившихся в передаче древних и средневековых китайских летописцев. В ходе дискуссии И.В. Кормушиным (Россия, Москва) было высказано предположение, что этноним сохранился, но этнос не оставался неизменным. В разные исторические периоды этноним «кыргыз» мог иметь значение экзоэтнонима или политонима. В выступлении В.Я. Бутанаева (Россия, Абакан) было подчеркнуто, что этноним «кыргыз» сохранился в исторической памяти многих тюркоязычных народов, в их этнонимии, топонимике, фольклоре.

В докладе С.Г. Кляшторного (Россия, Санкт-Петербург) предложена гипотеза о тождестве персонажа рунической надписи на р. Тэс в Монголии Тепек-Алп Сола и кыргызского посла Табу Хэцзу, совершившего поездку в Китай в 842 г. По мнению докладчика, этот кыргызский военачальник мог совершить в 842-843 гг. «великий поход» в Китай, события которого много веков спустя нашли отражение в алтайском и кыргызском эпосе, а сам Тепек Алп Сол является прототипом кыргызского эпического героя Манаса. Естественно, что эта гипотеза может стать предметом обсуждения после подробного изложения всей аргументации. Необходимо иметь ввиду, что именно в эти годы между империей Тан и Кыргызским каганатом существовал наиболее оживленный обмен посольствами. В своих письмах танский император У-узун настойчиво убеждал кыргызского кагана продолжить войну с уйгурами, но нет упоминаний о предполагаемом «великом походе».

Особое внимание в докладах и выступлениях тюркологов было уделено изучению памятников древнетюркской рунической письменности. В докладе И.В. Кормушина (Россия, Москва) были охарактеризованы палеографические особенности таласских рун. Согласно его наблюдениям, таласские руны являются производным от поздних енисейских начертаний. Ряд соображений об этнониме «кыргыз» в рунических памятниках был изложен в докладе О.Ф. Серткая (Турция, Стамбул).

В докладе Ю.С. Худякова (Россия, Новосибирск) были подведены итоги предшествующих исследований по истории и культуре кыргызов в Саяно-Алтае и Центральной Азии и намечены перспективы дальнейшей разработки актуальных проблем кыргызоведения.

В ряде выступлений освещались вопросы этимологии и ареалов распространения терминов «кыргыз» и «бурут» в средние века и новое время, известных по китайским, древнетюркским, арабским, монгольским и русским источникам. Этим проблемам было уделено внимание в докладах В.Я. Бутанаева (Россия, Абакан), А.М. Щербака (Россия, Санкт-Петербург), А. Мокеева (Кыргызстан, Бишкек), Д. Сапаралиева (Кыргызстан, Бишкек).

Доклады А. Асанканова (Кыргызстан, Бишкек) и Ж. Джунушалиева (Кыргызстан, Бишкек) были посвящены анализу проблем этнического самосознания и внешней политики древних кыргызов. В выступлениях археологов Кыргызстана К. Табалдиева, К. Ташбаевой, В.Д. Горячевой затрагивались вопросы культурных связей кыргызов Енисея и Тянь-Шаня на материалах погребальной обрядности и петроглифики, высказывались предположения о распространении среди средневековых кыргызов различных прозелитарных религий. Рассматривалась проблема взаимодействия городской и кочевой культур в эпоху средневековья. Доклады Б. Кумекова и Е. Кажыбека (Казахстан, Алматы) были посвящены истории кыпчаков и взаимодействия кыргызов и кыпчаков в периоды существования древнейшей стадии тюркских язы-

ков. В докладе И. Молдобаева (Кыргызстан, Бишкек) были затронуты вопросы формирования отдельных сюжетов эпоса «Манас» в хуннское время. Автор доклада считает, что к этому времени может восходить описание похорон и борьбы в эпосе. В выступлении К. Джусаева (Кыргызстан, Бишкек) рассматривались отношения кыргызов и турфанских уйгуров в X в. Ряд докладов сделали сотрудники университета «Манас» (К. Конкобаев, М. Кожобеков).

В ряде выступлений на конгрессе помимо кыргызоведческих проблем затрагивались актуальные вопросы истории и культуры других тюркских народов: древних тюрок, уйгуров, кыпчаков и их взаимоотношений с кыргызами в эпоху средневековья, большой интерес вызывало выступление проректора университета «Манас» проф. Р. Генча с информацией о выдающихся открытиях турецких и монгольских археологов на раскопках комплекса Бильге-кагана в Хушо-Цайдаме в Монголии.

Директор Французского института исследований Центральной Азии В. Фурнио сделал доклад о французских исследователях Центральноазиатского региона. Б.М. Торогельдиева (Кыргызстан, Бишкек) сделала сообщение об образе Умай в культуре кыргызов, отнеся к числу изображений этой богини, древнетюркские каменные изваяния, изображающие женщин в трехрогих головных уборах. В докладе Б. Аманбаевой (Кыргызстан, Бишкек) рассказывалось о банях в средневековых городах Средней Азии.

Выступления участников конгресса были насыщены новой, важной для развития кыргызоведческих исследований информацией. Обсуждение проблем проходило в интересных дискуссиях, деловой, научной атмосфере. В итоговой резолюции были выделены основные научные результаты конгресса и намечены планы издания его материалов; создание при университете «Манас» научных центров по кыргызоведению и тюркской цивилизации, которые должны координировать кыргызоведческие и тюркологические исследования; создание при университете музея древнетюркских рунических памятников Кыргызстана; осуществление международных комплексных проектов по изучению памятников и источников по археологии, этнографии и археографии древних и средневековых тюркских народов и подготовке фундаментальных монографий и учебников по истории и культуре древних тюрок, кыргызов и других тюркских этносов. Следующий кыргызоведческий конгресс намечено созвать в г.Бишкеке в 2003 г.

Работе конгресса сопутствовала насыщенная культурная программа. Участники смогли посетить музей-заповедник «Бурана», праздничное театрализованное представление «Путь к независимости от Манаса до наших дней» и большой праздничный концерт, посмотреть парад войск бишкекского гарнизона и праздничное шествие на площади «Ала-Тоо» в честь 10-летнего юбилея независимости Кыргызской республики 30-31 августа 2001 г., побывать на приеме в посольстве Турции, встретиться со многими известными деятелями науки и культуры Кыргызстана, в том числе со всемирно известным писателем Чингизом Айтматовым, прослушать концерт кыргызского фольклорного ансамбля. Все дни работы конгресса его участники были в центре внимания кыргызской прессы, давали интервью корреспондентам газет и телепрограмм, участвовали в работе круглого стола по проблемам истории кыргызов. Все это свидетельствует о внимании и большом значении, которое придается в кыргызском государстве и обществе проблемам истории и культуры. Конгресс кыргызоведов послужит действенным стимулом для дальнейшего развития кыргызоведения во всех странах Центральной Азии.

С.Г. Кляшторный

НОВЫЕ ОТКРЫТИЯ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ РУНИЧЕСКИХ НАДПИСЕЙ НА ЦЕНТРАЛЬНОМ ТЯНЬ-ШАНЕ

В 1998 и 2000 гг. кыргызские археологи Куват Табалдиев и Ораз Солтобаев в ходе археологических работа в Кочкорской долине (Центральный Тянь-Шань) обнаружили новую группу рунических надписей на камнях-валунах. К настоящему времени открыто восемь памятников с девятью текстами разной степени сохранности.

Кочкорская долина расположена на высоте 1900-2200 м в верховьях р. Чу и обильно орошена многочисленными притоками этой реки. Длина долины около 80, ширина до 20 км. Долина замкнута в кольцо снежных хребтов – Киргизского на севере и северо-западе, Джумгала на юге и Терской Ала-Тоо на востоке. К ним примыкают вторгающиеся в долину мелкие горные цепи. Долина р. Чу открывает Кочкорскую равнину к юго-западному берегу Иссык-Куля, туда, где в древности пролегала одна из основных трасс Великого Шелкового пути.

Кочкорская долина насыщена погребальными и поминальными памятниками древнетюркского времени (VI-X вв.), в исследовании которых основная заслуга ныне принадлежит К. Табалдиеву (Табалдиев, 1996).

Валуны с руническими надписями обнаружены в юго-восточной части долины, в местности Кок-Сай, у подножья горной цепи Укок, на высоком берегу сухого древнего русла. Кроме камней с текстами обнаружены камни с многочисленными силуэтными изображениями горных козлов, архаров, двугорбых верблюдов, всадников и пеших охотников, стреляющих в зверей из лука. Надписи выработаны сплошной или точечной выбивкой. Для надписей были использованы наиболее массивные камни. Все надписи сопровождаются одинаковой тамгой, а некоторые из них – и наскальными рисунками.

В августе 2000 г. К. Табалдиев передал мне эстампажи надписей и несколько фотографий для изучения и публикации, а также справку о местоположении памятников. Далее я излагаю первые результаты своего исследования. Я следую нумерации текстов, принятой К. Табалдиевым.

Текст 1. Длина надписи 1 м, высота знаков 15 см. Четко прослеживается 8 знаков, под надписью – тамга.

Транскрипция: ^{e}r ^{a}t^{y}m ^{a}d^{y}y on $^{\circ}$q...

Перевод: Мое мужское имя – Адык («Медведь»). Десять стрел...

Текст 2. На массивном удлиненном камне прослеживается антропоморфный силуэт в длинном одеянии. Слева от него – тамга, аналогичная первой, а также изображения лошади и птицы. Ниже тамги и изображений - надпись длиной 7 м, высота знаков 25 см. Часть знаков подверглась эрозии, надпись недостаточно разборчива для уверенного чтения.

Текст 3. На массивном камне высотой более двух метров выбито изображение всадника в пластинчатом панцире, с боевым топором за поясом. На правой руке всадника сидит на привязи (изображены свисающие концы веревки) длиннохвостая птица, левой рукой удерживаются поводья узды. Круп лошади покрыт ковровой попоной, седло отсутствует, всадник сидит, свесив ноги, вплотную к шее коня. Конь высокий с длинной шеей, маленькой головой и поджарым крупом. Справа и выше всадника – руническая надпись длиной 75 см, высота знаков до 17 см. Отчетливо прослеживаются три знака, еще 5 знаков повреждены.

Транскрипция: ^{e}r ^{a}t^{y}m ^{a}d^{y}y on $^{\circ}$q

Перевод: Мое мужское имя Адык. Десять стрел...

Текст 4. Двухстрочная надпись нанесена точечной выбивкой на восточную поверхность массивного валуна. Длина верхней строки 1,25 м, нижняя несколько короче и сохранилась неполностью, высота знаков до 20 см. Выше надписи – тамга, аналогичная предыдущим.

Транскрипция: (l) munda ilg^{e}rü ^{e}b(?) q$^{\circ}$š(q^{a}š?)
(2) ^{e}r ^{a}t^{y}m ^{a}d^{y}y on $^{\circ}$q

Перевод: Там впереди (т. е. на востоке) становище (кочевье).

Мое мужское имя Адык. Десять стрел...

Вариант перевода стк. 1.: Там, на востоке граница (кочевья, становища?).

Текст 5. Надпись нанесена сплошной резьбой на боковую поверхность массивного удлиненного валуна. Длина надписи 2,26 м, высота знаков от 17 до 21 см. Сохранилось 18 знаков, однако инициальные и финитные знаки эрозированы и прослеживаются нечетко. Выше начальной части надписи – изображение тамги, аналогичное предыдущим.

Транскрипция:...(нечетко 4 знака) ^{e}r ^{a}t^{y}m ^{a}d^{y}y on $^{\circ}$q jer j ^{a}r^{y}š^{y}m^{y}z

Перевод: Мое мужское имя Адык. Мой (наш?) Ярыш в стране десяти стрел.

Текст 6. На обратной стороне того же камня следы двух знаков. Неразборчиво.

Текст 7. Надпись на валуне удлиненной формы. Длина надписи 2 м, высота знаков 18 см. Прослеживаются 13 знаков. В финишной части надписи видны следы еще одного знака. Выше первого знака надписи – тамга, аналогичная предыдущим.

Транскрипция: ^{e}r ^{a}t^{y}m ^{a}d^{y}y on $^{\circ}$q (словоразделитель) j ^{a}r^{y}š^{y}m^{y}z

Перевод: Мое мужское имя Адык. Наш Ярыш (в стране) десяти стрел.

Текст 8. Массивный пирамидальный валун с надписью из 5 знаков. Высота знаков до 22 см.

Транскрипция: j ^{a}r^{y}š^{y}m^{y}z

Перевод: Наш Ярыш.

Текст 9. Надпись из 5 знаков по поверхности валуна. Высота знаков до 22 см.

Транскрипция: j ^{a}r^{y}š^{y}m^{y}z

Перевод: Наш Ярыш.

Итак, выявлена новая группа рунических памятников, по репертуару знаков и дукту совершенно идентичная таласской группе надписей. От надписей Таласа новые находки палеографически отличает лишь направленность строк и размеры знаков. В таласских надписях на камнях-валунах принято круговое расположение текста, в кочкорских – горизонтальное линейное, с вертикальным расположением строк. Характерны для кочкорских надписей необычно крупные знаки, это как бы «плакатное» письмо, хорошо видное сверху с высоты 1,5-2 м, т.е. предназначенное для чтения человеком, сидящем на коне. Тем не менее, палеографическая идентичность обоих подгрупп позволяет отнести их к одной письменной традиции и датировать одной эпохой.

Время создания таласских надписей уже было установлено мною – 716-739 гг., т. е. вторая половина периода существования в Семиречье и на Тянь-Шане Тюргешского каганата, сохранившего старое название «государство Десяти Стрел» (Kljashtorny, 1990; Кляшторный, 1999). Кочкорские надписи, как и таласские, являются письменными памятниками Тюргешского эля, вместе с тем, кочкорские надписи функционально совершенно иные, чем таласские. Памятники Таласа – эпитафии, поминальные надписи, типологически подобные кыргызским эпитафиям Енисея. Среди кочкорских надписей нет ни одной эпитафии, они принадлежат к совершенно иному классу тюркской руники. Впервые этот класс наскальных надписей был выделен мною в 1978 г., при публикации Хэнтэйской надписи из Северо-восточной Монголии (Кляшторный, 1978). Еще несколько подобных надписей были

открыты мною в Южной Гоби (материал готовится к публикации). Все они привязаны к территории зимних кочевий и содержат три обязательных элемента: имя создателя надписи, его родовую тамгу и название местности. Иногда (в Хэнтэйской надписи) вместо названия места указывается год стоянки (по двенадцатилетнему циклу).

Все эти надписи являются своего рода памятниками обычного права кочевников. Согласно существовавшим среди тюркских и монгольских племен нормам землепользования, право на постоянное или преимущественное пользование зимниками определялось сроком давности пользования и свидетельствовалось какими-либо знаками прежнего пребывания. У казахов, например, еще в прошлом веке таким знаком мог быть воткнутый в землю шест или родовая тамга, начертанная на глине вблизи кошары. Очевидно, что наиболее убедительным свидетельством был своего рода камнеписный документ, превращавшийся в часть местного ландшафта и указывающий кто и когда (или сколько раз) пользовался здешними угодьями. Поэтому, одна и та же формула многократно, скорее всего ежегодно, повторялась, а сами надписи высекались на видном месте крупными знаками и были предельно кратки.

Однако кочкорские надписи имеют еще одну особенность. Там, где знаки видны полностью, сохранилось древнее название Кочкорской долины – Ярыш; отмечается ее принадлежность «стране десяти стрел», т.е. государственная отнесенность, и употреблена форма принадлежности множественного числа – «наш Ярыш». Хозяин долины, «муж-воин Адык», говорит как бы от имени государства. Что скрывается за словами Адыка?

В год создания таласских и кочкорских памятников, к западу от Сырдарьи в войнах с арабами решалась судьба Средней Азии. Жители Согда и Хутталя все еще отстаивали свою независимость и свои древние верования. Их союзниками в сопротивлении исламу были тюргеши. Все перипетии борьбы подробно описал великий арабский историограф ат-Табари (IX в.) и в его «Истории», среди прочих деталей, содержится рассказ о том, как тюргешский каган собирал и готовил к походу свое огромное войско. Вот рассказ ат-Табари: «Хакан приказал своим готовиться к войне. А у Хакана были во владении луг и заповедные горы, к которым никто не приближался и не смел в них охотиться, ибо они были оставлены для (подготовки) к войне. Пространство, которое занимал этот луг, было в три дня (пути) и заповедника в горах – три дня. И люди стали готовиться (к походу). Они выпустили пастись свои стада (на заповедный луг), стали дубить шкуры убитых на охоте животных и делать из них сосуды, стали изготавливать луки и стрелы» (Ат-Табари, 1987: 242).

О подобных заповедниках-куруках, где тюркские и монгольские владетели готовили войско к походу, впоследствии рассказал Рашид ад-дин. Где же был курук тюргешского хана? На этот вопрос отвечает надпись Тоньюкука.

В 711 г., после победы над енисейскими кыргызами, Тоньюкук готовился к большой войне с союзниками кыргызов, тюргешами. И он послал на запад своих разведчиков, чтобы те выяснили намерения тюргешского кагана. Вот что донес Тоньюкуку его разведчик: «на равнине Ярыш собралось десять тюменов войска (тюргешей)». А трое других разведчиков донесли, что все войско «Десяти Стрел» выступило в поход, и тюргешский каган приказал ему собраться на «равнине Ярыш» (Малов, 1951: 62).

Сведения арабского историографа, рассказ Тоньюкука и наскальные надписи Адыка сошлись и совпали. Великим куруком тюргешских каганов, сборным пунктом их армии и отправной точной походов была Ярышская равнина, ныне именуемая Кочкор. Лишь два конных перехода по долине Чу (через Боомское ущелье) отделяли Ярыш от столицы кагана, Суйаба.

Таков исторический контекст новой находки кыргызских археологов.

Литература

1. *Кляшторный С. Г.* Наскальные надписи Монголии //Тюркологический сборник. – М.: Наука, 1978. - С. 156-158.
2. *Кляшторный С. Г.* Рунические памятники Таласа: проблемы датировки и топографии // Изучение культурного наследия Востока. Культурные традиции и преемственность в развитии древних культур и цивилизаций. Санкт-Петербург: Европейский дом, 1999. – с. 30-33.

3. *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
4. История ат-Табари. - Ташкент: ФАН, 1987.
5. *Табалдиев К.* Курганы средневековых кочевых племен Тянь-Шаня. – Б., 1996.
6. *Kljashtorny S. G.* The date of the ancient inscriptions of Semirechie //Altaica Oslonesia: 219-22 I. – Oslo, 1990.

Summary

The articl gives the reading and interpretation of eight ancient Turkic runic inscription which were found in 2000 in the Kochkor valley (the Central Tianshyan).

These inscriptions are dated the first half of the 8th century. They include the name of the scriber (Adyk), the name of the Kochkor valley in those days (Yarysh) and indicate their belonging to the «Country of Ten Arrows» (Tureesh state)»»

Г.Ф. Коробкова

КАМЕННЫЙ ВЕК КЫРГЫЗСТАНА ГЛАЗАМИ ЛЕНИНГРАДСКИХ УЧЕНЫХ

История изучения каменного века Кыргызстана связана с именами выдающихся ленинградских исследователей – А.П. Окладникова, А.Н.Бернштама, Ю.А. Заднепровского, Н.Г.Горбуновой и других ученых. Именно им принадлежит открытие наиболее известных археологических памятников, вошедших в золотой фонд кыргызского культурного наследия. Именно благодаря им появились свидетельства раннего заселения территории республики. Все начиналось с находок отдельных разрозненных каменных изделий – чопперов, чоппингов, скребел, массивных грубых отщепов, из которых изготовлялись самые необходимые орудия. Они были собраны на правом берегу р. Он-Арча на пересечении с дорогой Рыбачье – Нарын, на побережье р. Ходжа-Бакырган-Сая у кишлака Кайрагач (Окладников, 1958, с. 68; 1966, с. 19), на берегу р. Исфайрам близ селения Пальван и на р. Ходжа-Гаир (Конопля, 1959; Окладников, 1963). Характер находок позволил определить время первого заселения Кыргызстана эпохой нижнего палеолита. По мнению А.П. Окладникова, оно соответствовало 200-300 тысячам лет тому назад (Окладников, 1959, с. 162). Думается, что эта дата вполне объяснима. Достаточно вспомнить самый известный древний памятник Средней Азии – пещеру Сель-Унгур, материалы которой убеждают в правильности предложенной датировки. И что самое удивительное, что этот первый полноценный, хорошо стратифицированный объект столь раннего времени начинал шурфовать А.П. Окладников совместно с П.Т. Коноплей еще в 1955 г. Знал ли он тогда, что Сель-Унгур станет основополагающим ключевым памятником Среднеазиатского региона и войдет в золотой фонд не только Кыргызстана, но и мировой археологии. И только спустя десятилетия пещера Сель-Унгур вновь возникнет из небытия и явит миру свои неисчерпаемые богатства. Это первый стратифицированный объект раннего времени, насыщенный дифференцированными многочисленными находками.

Пещера Сель-Унгур расположена в Ферганской долине, в нижней части отрога Контрантау вблизи пос. Хайдаркан, расположенного в долине р. Сох.

Первые систематические раскопки начались с 1980 г. под руководством У.И. Исламова (Исламов, 1984; 1988; Исламов, Оманжулов, 1984; Исламов, Крахмаль, 1990; 1992). В ходе исследования удалось выявить, что пещера оказалась многослойной, включающей 5 культурных слоев, разделенных стерильными прослойками. По ха-

рактеру материала все 5 слоев близки в хронологическом плане и датированы ашельским временем. На основании куска травертина, залегающего над верхним культурным слоем, с помощью применения уран-иониевого анализа была получена абсолютная дата 126±5 тысяч лет (ЛУ-936). Но она вызывает сомнение у Л.Б. Вишняцкого, который сближает материалы пещеры Сель-Унгур с галечными индустриями Таджикистана, представленными на стоянках Каратау 1 и Лахути 1 (Вишняцкий, 1996, с. 107). Вместе с тем он признает, что Сель-Унгур выглядит более архаичным. Более того, по облику материала последний входит в круг галечных культур (Вишняцкий, 1989, с. 15; Ранов, 1990, с. 264; Ranov, 1993, p. 6). Не вызывает сомнения и то обстоятельство, что Сель-Унгур является одним из самых ранних палеолитических памятников Средней Азии, к тому же представленных массовым материалом.

Богатая и разнообразная коллекция каменных изделий включает более нескольких сотен предметов. Среди них преобладают массивные крупные сколы укороченных пропорций, осколки, обломки камня. Орудия представлены небольшим количеством, но достаточно выразительным и диагностичным. Это чопперы, простые скребла, зубчато-выемчатые изделия, кливер, остроконечник, лимасы, рубило, отщепы и осколки с грубой ретушью. Немногочисленные сильно сработанные нуклеусы.

Фаунистические остатки содержали кости барана, сибирского горного козла, оленя, пещерного медведя, носорога, яка, быка-тура и других животных. Характер фауны свидетельствует о степных условиях, существовавших в периоды обживания пещеры.

Сенсационными выглядят антропологические остатки, принадлежащие нескольким людям. Из них кости ребенка оказались близкими детскому костяку из пещеры Тешик-Таш (Окладников, 1940; 1949).

Пещера Сель-Унгур характеризует самый ранний этап заселения Кыргызстана, подтвержденный целым комплексом артефактов и данными сравнительных сопоставлений с материалами синхронных памятников Центральной Азии.

Есть надежда, что вблизи ее могут оказаться еще подобные памятники, следы которых как будто обнаружены в районе кишлака Чашма. На одной из террас р. Сох найдены чопперы и отщепы, идентичные тем, что зафиксированы в пещере Сель-Унгур (Исламов, Крахмаль, 1987).

Находки нижнепалеолитического времени известны и в северной части Кыргызстана. Это стоянка Саламат-Булак, датированная финальным этапом нижнего палеолита (Юнусалиев, 1978; 1981). Она расположена в районе оз. Иссык-Куль в 3-х км южнее г. Рыбачье. Коллекция каменных изделий содержала свыше 1000 древних отщепов и орудий при незначительном количестве пластин. По мнению М.Б. Юнусалиева, это было стойбище домустьерских охотников многоразового пользования. К сожалению, нижнепалеолитический возраст памятника вызывает сомнение. Нет уверенности в чистоте комплекса и его одновременности. Особенно не ясна связь пластинчатых заготовок с грубыми массивными отщепами. Да и типологическая привязка материалов Саламат-Булака, выполненная на уровне современных методических разработок, отсутствует. Здесь нужны жесткие сопоставления с индустрией синхронных стратифицированных памятников.

Ряд нижнепалеолитических пунктов посещения древними людьми обнаружен в Боз-Бармаке, Ук-Улене в Прииссыккулье. Это сборы массивных укороченных отщепов из темно-коричневого порфирита, поднятые с поверхности.

Вместе с тем данные находки еще раз подтвердили, что территория Кыргызстана была заселена уже в нижнепалеолитическое время и не только на юге, но и на севере республики. Более того, процесс заселения продолжался и в мустьерскую (среднепалеолитическую) эпоху. И этот период в истории Кыргызстана был связан с полевыми работами и исследованиями блестящего поисковика и талантливого ученого А.П.Окладникова. Ведь это им или под его руководством обнаружены многочисленные местонахождения в Кайрак-Кумах, на Капчагайских каменоломнях-мастерских (Окладников, 1958; 1959; 1963; 1966; Литвинский, Окладников, Ранов, 1962; Окладников, Касымов, Конопля, 1964; Касымов, 1966). Исследования их проводились в

1954-1956 гг. Наибольшее количество материалов было получено с местонахождений Кайрак-Кумов, которые оказались близки по сырью, типологической характеристике, степени поврежденности патинизацией и окатанностью поверхности. Последнее обстоятельство позволило рассматривать их как единый комплекс. Судя по находкам большого количества нуклеусов дисковидной формы и двухплощадочных со встречным параллельным скалыванием при незначительном включении кубовидных и подизматических ядрищ, массивных удлиненных отщепов и пластин с параллельной огранкой, дополненных скреблами, остроконечниками, остриями, долотовидными орудиями и другими изделиями, представленный комплекс напоминал остатки мастерских. По данным технико-морфологического анализа А.П. Окладников датировал местонахождение Кайрак-Кумов ашельским или ашело-мустьерским временем (Окладников, 1959, с. 162). Позднее он уточнил предварительную датировку комплекса, отнеся его к мустье или леваллуа-мустьерскому времени (Окладников, 1966, с. 35, 39). С последней датировкой согласились З.А. Абрамова (1984, с. 143), а также и В.А. Ранов (1965, с. 107), который включил кайраккумские местонахождения в группу леваллуа-мустьерских памятников Средней Азии.

Обильны и специфичны находки, обнаруженные на Капчагайской каменоломне-мастерской, где добывался кремень высокого качества. Прямо в скале горы Капчигай сохранились следы извлечения кусков породы, сопровождающиеся орудиями для добычи кремня и многочисленными оббитыми плитками. Последние служили исходным материалом для получения нуклеусов, которые в готовом виде уносились на стоянки. Здесь найдены дисковидные и черепаховидные нуклеусы, пластинчатые заготовки, остроконечники, скребла. Но особенно много отщепов с массивной гладкой ударной площадкой и сколов с грубой ретушью. Облик материала и технология расщепления камня позволили отнести эту часть Капчагайской мастерской к мустьерскому времени (Окладников, Касымов, Конопля, 1964, с. 5-11; Касымов, 1972, с.12-14, 18-36). В настоящее время датировка, предложенная А.П. Окладниковым и М.Р. Касымовым, является общепринятой.

В Ошской области на р. Охна были зафиксированы и другие мустьерские местонахождения содержавшие аналогичный материал. Пластины и отщепы мустьерского облика были найдены Ю.А. Заднепровским в культурном слое на городище Кызыл-Октябрь вблизи Узгена в 1964 г. (Заднепровский, Ранов, 1966).

В 1960-е годы мустьерские местонахождения были обнаружены и на севере Кыргызстана. На фоне мелких пунктов с небольшим количеством материала – Тамги, Джууку, Джеты-Огуз, расположенных на южном побережье Иссык-Куля, выгодно выделяются крупные местонахождения Тоссор и Георгиевский Бугор. Последние представлены хотя и подъемными переотложенными находками, но коллекции их в количественном плане внушительны. Оба памятника открыты и обследованы учеником А.П. Окладникова В.А. Рановым, работающим совместно с кыргызским археологом М.Б. Юнусалиевым (Ранов, Несмеянов, 1973, с. 100-103; Ранов, Юнусалиев, 1975, с. 48-75).

Местонахождение Тоссор расположено на правом берегу реки Тоссор, впадающей в оз. Иссык-Куль с юга. Несмотря на шурфовку, закладывание траншеи и раскопа культурный слой не обнаружен. Коллекция каменных предметов, собранных с поверхности, составила свыше 3000 единиц. Сырьем для них служил кремнистый сланец и яшма. Техника расщепления выделялась инновационными приемами. Наряду с грубыми массивными отщепами, что встречались в эпоху нижнего палеолита, появились тонкие, хорошо ограненные пластины, выполненные в леваллуа-мустьерской технике. Многочисленны разнообразные нуклеусы, отщепы и пластинчатые заготовки. В наборе орудий присутствуют угловатые и двойные скребла, остроконечник и зубчато-выемчатые изделия.

По мнению В.А. Ранова, местонахождение Тоссор следует относить к финальному мустье и включать в группу леваллуа-мустьерских памятников Средней Азии (Ранов, Несмеянов, 1973, с. 51).

Совершенно иной облик имеют материалы, обнаруженные на местонахождении Георгиевский Бугор. Оно расположено в долине р. Чу в 20 км севернее г. Бишкек (Ранов, Несмеянов, 1973, с. 101-103). Собранные на поверхности средневекового городища предметы включали более 4000 единиц. В основном это разнообразные галечные нуклеусы с бессистемным скалыванием, сопровождающиеся грубыми сколами, отщепами, сочетающимися с пластинчатыми заготовками с параллельной огранкой. Набор орудий представлен выемчато-зубчатыми изделиями, скребками, резцами, простыми, угловатыми, конвергентными, двойными прямыми скреблами, галечными орудиями при полном отсутствии остроконечников.

Как видно, характер находок отличен от Тоссора и по технике расщепления, и по набору инструментария. Это дало возможность сближать местонахождение Георгиевский Бугор с индустриями типа стоянки Кара-Бура (Таджикистан) и относить к мустьеро-соанской группе памятников Средней Азии (Ранов, Несмеянов, 1973, с. 51).

Таким образом, территория Кыргызстана в мустьерскую эпоху была широко освоена. Вместе с тем среди памятников этого времени нет ни одного с сохранившейся стратиграфией. Отсюда спорность ряда проблем, касающихся их культурной и хронологической ориентации, не говоря уже о хозяйственно-производственной деятельности их обитателей. Для решения последних необходимы современные разработки комплекса методов – типологии, технологии и трасологии, результаты которых, сопоставленные с уже известными синхронными стратифицированными материалами, позволили бы рассмотреть данные вопросы с конкретной стороны. Такой комплексный подход к изучению мустьерских памятников Кыргызстана откроет возможности для получения полной и конкретной картины культурогенеза и жизнедеятельности их обитателей. Подобное исследование было выполнено при изучении индустрии верхнепалеолитической Самаркандской стоянки (Коробкова, Джуракулов, 2000). Но для такой работы нужны специалисты, владеющие современными методиками и приемами научного анализа.

Более грустная картина предстает при знакомстве с памятниками эпохи верхнего палеолита. Они единичны. Правда, такая ситуация распространяется не на всю территорию Средней Азии. Однако там есть стратифицированные комплексы, представленные материалами открытых стоянок – Самаркандской, Шугноу (1,2 слои), Ходжамазгиль, Сиабча, верхних слоев Кульбулака (Джуракулов, 1987; 1992; Коробкова, Джуракулов, 2000; Ташкенбаев, Сулейманов, 1980; Ранов, 1973; Касымов, 1972; Касымов, Коробков, Годин, 1988), пещер – верхним слоем Оби-Рахмата (Сулейманов, 1972), мастерскими – Капчиагай (Касымов, 1972 а, с.31-35). В Кыргызстане таковые отсутствуют. Исключение – стоянка Ходжа-Гор, обнаруженная А.П. Окладниковым в долине р. Исфара на границе с Таджикистаном (Окладников, 1958, с. 64-66; 1959, с. 169-170; 1966, с. 170-173). Она исследовалась в 1954-1955 гг. Большая часть материала была собрана с поверхности, меньшая – из раскопов. Коллекция каменных изделий оказалась выразительной и разнообразной. Сырьем для изготовления орудий служил кремень белого, черного и зеленого цветов. Основную массу орудий образовывали разнообразные скребки на пластинах, реже – на отщепах, острия типа лезвия перочинного ножа, проколки, пластины с ретушью. Многочисленны призматические нуклеусы с параллельным снятием пластинчатых заготовок. По технике расщепления и набору орудий стоянка датирована концом верхнего палеолита (Окладников, 1984, с. 96). Вместе с тем результаты изучения материала Ходжа-Гора, полученные Г.Ф. Коробковой, позволили выявить крупный удлиненный низкий сегмент, с пологой массивной дугой, оформленной крупной крутой встречной (гелуанской) ретушью. Идентичные изделия, как и острия типа перочинного ножа, обнаружены в индустрии мезолитической пещеры Таш-Кумыр (Юнусалиев, 1970, с. 12; Омуралиев, 1998), отнесенной Г.Ф. Коробковой к обиширской культуре эпохи мезолита (Коробкова, 1970; 1977; 1989). Это сходство позволяет рассматривать стоянку Ходжа-Гор как раннемезолитическую, но более архаичную, чем Таш-Кумыр.

Верхнепалеолитический комплекс обнаружен М.Р. Касымовым на территории Капчагайской мастерской (Касымов, 1972 а, с. 31-35). Отдельные находки этого времени найдены М.Б. Юнусалиевым на берегу р. Ничке-Су на стыке с долиной р. Нарын (Юнусалиев, 1974) и в верховьях р. Талас возле Мин-Булака (Юнусалиев, 1985). К сожалению, материалы разрозненные, немногочисленные, не образующие серий, поэтому определить их относительный возраст невозможно.

Мезолитическая эпоха представлена многочисленными и разнообразными памятниками. Среди них есть базовые лагеря, долговременные и кратковременные стоянки сезонного типа, пункты одноразового посещения. В основном преобладают местонахождения открытого типа, приуроченные, главным образом, к Ферганской долине, реже – пещеры (Таш-Кумыр, Обишир 1-5).

Наибольшая концентрация мезолитических памятников наблюдается в Ферганской долине, где они занимают территорию равнины, пещерных навесов и предгорий. Большая часть открытых стоянок обнаружена ленинградскими учеными – Н.Г. Горбуновой, Б.С. Гамбургом, Ю.А.Заднепровским, В.И. Тимофеевым (Заднепровский, 1966; Тимофеев, 1972), У.И. Исламовым (Исламов, 1977, 1980).

На основании комплексного изучения многочисленных материалов из района древних озер Дам-Куль, Аизи-Куль, Иттак-Кала, Шоркуль, Узункуль, Тайпак-Куль, с песчаных котловин, у родников, гряд Кызыл-Тюбинского массива, пещерных комплексов – Таш-Кумыр и Обишир 1-5 была выделена обиширская мезолитическая культура (Коробкова, 1970, с. 24, 25; Исламов, 1977, с. 27; 1980, с. 134) и центрально-ферганская неолитическая (Коробкова, 1977, с. 112; Исламов, Тимофеев, 1986, с. 110, 111), представляющая собою переходный этап от мезолита к раннему неолиту (Коробкова, 1999, с. 25).

Специфика индустрии Обиширской культуры состоит в наличии микролитической техники расщепления кремня, присутствии геометрических микролитов и микропластинок с притупленным краем. В наборе орудий преобладают скребки, в том числе микроскребки, острия, проколки, изделия из кости и рога.

Пещера Обишир 5, содержащая 3 культурных слоя, явилась ярким выразителем своеобразия обиширской культуры. В ней обнаружены остатки долговременного жилища с зольными прослойками и угольками; кости диких животных: сибирского козла, архара, джейрана, косули, кабана; богатый каменный инвентарь. Своеобразие обиширских находок особенно проявилось при сопоставлении их с материалами Восточного Прикаспия и Передней Азии. Предложенная У.И. Исламовым датировка обиширской культуры VIII-VII тыс. до н.э. кажется завышенной. Архаический облик индустрии Таш-Кумыра позволяет углубить нижнюю границу по крайней мере до IX тыс. до н.э. (Коробкова, 1989, с. 163),а всю культуру заключить в рамки IX-VII тыс. до н.э. (Коробкова, 1989, с. 163; 1999, с. 34).

Трасологический анализ материалов обиширской и центральноферганской культур, проведенный Г.Ф. Коробковой, позволил восстановить картину жизнедеятельности носителей этих культурных образований (Коробкова, 1969; 1977; 1989). Это были охотники пустынных и степных пространств и предгорий. Охотничьим оружием служили лук и стрелы, в том числе составные, оснащенные микропластинчатыми вкладышами. Доминирующее значение имела разделка туш убитых животных, а в сфере домашних производств – обработка шкур и выделка кож, выполнявшаяся многочисленными и морфологически разнообразными скребками и скреблами. В работе с кожей и шкурами были задействованы кожевенные ножи, шилья, проколки, иглы. Население обрабатывало дерево, кость, рог, изготовляло орудия. Сенсационными находками оказались единичные вкладыши серпов, используемых в жатве диких злаков и травы. Их присутствие свидетельствует об особой роли в сфере хозяйства усложненного собирательства, с которым были связаны и находки каменных пестов.

Серии мезолитических стоянок были обнаружены в высокогорных районах Тянь-Шаня известным ленинградским ученым, знатоком древней истории Кыргызстана

А.Н. Бернштамом. В основном они представлены подъемным материалом, технико-типологический облик которого имел сходство с маркансуйской мезолитической культурой Памира, выделенной В.А. Рановым (Ранов, 1975). Последняя характеризуется сосуществованием в индустрии грубых крупных форм изделий с изящными микроорудиями (Окладников, Ранов, 1963, с. 76, 77), но без геометрических микролитов. Это обстоятельство позволяет рассматривать тяньшаньские мезолитические находки как близкий аналог маркансуйской индустрии и датировать концом эпохи мезолита. По В.А. Ранову, маркансуйская культура датируется VII тыс. до н.э. (Ранов, 1975, с. 146).

Кроме этих местонахождений группа стоянок была выявлена в районе Ак-Сай-Чатыркульских сыртов вблизи пос. Чатыр-Таш. К сожалению, материалы не опубликованы, поэтому их культурогенетическую характеристику приходится воспринимать голословно. По мнению исследователей, облик собранных там находок отличает их от индустрии маркансуйской и обиширской культуры (Окладников, Юнусалиев, 1984, с.100-101). Это значит, что в данном районе намечается какое-то новое культурное образование. Но для утверждения данной гипотезы необходимы доказательства.

Таким образом, в настоящее время известно, что на территории Кыргызстана в эпоху мезолита нашли убежище группы племен наиболее ранней обиширской культуры IX-VII тыс. до н.э. и поздней – маркансуйской VII тыс. до н.э.

Материалы данной эпохи оказались наиболее изученными благодаря насыщенности памятников и применению комплекса современных методов исследования: трасологии, технологии и типологии. Такой подход дал наиболее полную информацию о жизнедеятельности и культурогенетической линии развития мезолитического населения на протяжении IX-VII тыс.до н.э. Вместе с тем такие памятники как Обишир 5 с сохранившимся жилищем и присутствием разнообразных артефактов должны рассматриваться и с позиции восстановления внутренней структуры стоянки как и ее функциональной направленности. В этих целях необходимо соединить функциональные определения орудий и других изделий с их планиграфическим залеганием в пределах памятника. Данное решение позволило бы выявить специализированные площадки, места мастерских, концентрацию орудий конкретных производств.

Богата археологическими памятниками и эпоха неолита. В Кыргызстане они наиболее сосредоточены на территории Ферганской долины. Десятки стоянок, базовых лагерей, временных стойбищ и пунктов одноразового посещения были открыты в Центральной Фергане (Заднепровский, 1966; Тимофеев, 1972; Исламов, 1977). Впервые их культурогенетическая и хозяйственная характеристика дана Г.Ф.Коробковой (Коробкова, 1969; 1975). Автор выделила особую центральноферганскую неолитическую культуру, возникшую на базе местного обиширского мезолита (Коробкова, 1996, с. 125; 1999, с. 35). Для индустрии неолита характерна микролитическая техника расщепления, но без геометрических микролитов. Основными заготовками были микропластинки, оформленные ретушью по краям. В наборе орудий преобладали скребки, вкладышевые ножи, пилки, строгальные ножи, скобели. Нет крупных пластин, острий типа лезвия перочинного ножа, плоских и карандашевидных нуклеусов, что являлось диагностирующим признаком обиширской мезолитической индустрии.

Совершенно иную картину рисуют находки разрозненных местонахождений Тянь-Шаня, Алайской долины, обнаруженных вездесущим и неутомимым А.П. Окладниковым. Они содержали галечные изделия, характерные для гиссарской неолитической культуры Таджикистана VI-III тыс. до н.э. (Окладников, 1966). Аналогичные стоянки были найдены ученым в Чуйской долине близ Токмака, на берегу оз. Иссык-Куль рядом с Чолпон-Ата, а также близ г. Нарына (Окладников, 1966, с. 53-54). Это временные стоянки и пещеры. Одна – грот Теке-Секерик возле Нарына, другая – Ак-Чункур на р. Сары-Джа, где выявлены наскальные рисунки козлов, быков, змей, человека, выполненные красной краской.

Для отмеченных выше памятников типична галечная индустрия с редкими скреблами и обилием чопперов, дисковидных нуклеусов, осколков галек, обломков, отщепов. По своему характеру стоянки напоминали мастерские. Только после скрупулезного трасологического анализа 50-тысячной коллекции основополагающего поселения гиссарской культуры Туткаул, проведенного Г.Ф. Коробковой, удалось доказать, что именно эти осколки, обломки, куски галек и отщепы являлись разнообразными орудиями (Коробкова, 1996).

Результаты научных изысканий А.П. Окладникова и его последователя В.А. Ранова показали, что большая часть территории Кыргызстана была заселена в эпоху неолита группой племен гиссарской культуры, которые освоили горные и предгорные районы. В то время как в пределах Ферганской долины расположились стоянки центральноферганской культуры.

Более того, удалось восстановить картину хозяйственно-производственной деятельности гиссарского населения, выявить функциональную направленность памятников, рассмотреть проблему собирательства диких злаков и травы, вопросы культурогенеза, связей, хронологии и периодизации. Предложенный подход может стать эталоном для исследования материалов любого памятника.

Таково состояние изученности каменного века Кыргызстана, в историю исследования которого вложен значительный и заметный вклад ленинградских ученых. Благодаря их поискам, открытиям и изысканиям археологическая наука обогатилась новыми памятниками, культурами и культурными комплексами, которые вошли в золотой фонд культурного наследия Кыргызстана и всей Средней Азии. Достаточно вспомнить всемирно известную многослойную пещеру Сель-Унгур с самыми древними находками для среднеазиатского региона, у истоков исследования которой стоял А.П.Окладников. С именем этого блестящего ученого и поисковика связаны открытия и изыскания мустьерских местонахождений в Кайрак-Кумах, на Капчигайских каменоломнях-мастерских. Ему принадлежит обнаружение и исследование пока единственного для Кыргызстана полноценного памятника эпохи верхнего палеолита или начала мезолита – стоянки Ходжа-Гор. И как бы не корректировались культурологические разработки ученого и выдвинутые им датировки новых комплексов, он остается первопроходцем в изучении самой древней истории Кыргызстана. А его открытия стали культурным достоянием республики, без которого невозможно понять пути и время заселения освоенной в древности территории и главное – понять культуру населения, оставившего разнохарактерные по расположению и содержанию стойбища, стоянки и временные местонахождения. Талант, неутомимая энергия, энтузиазм, особое чутье поисковика и внутреннее обостренное чувство познания каменных орудий, за которыми скрывается многотысячелетняя история человечества, позволили этому выдающемуся ученому воссоздать древнейшее прошлое с яркой палитрой красок животрепещущего бытия.

Следует вспомнить открытия и исследования других ленинградских ученых – Н.Г. Горбуновой, Б.С. Гамбурга, Ю.А. Заднепровского, В.И.Тимофеева, без которых невозможно восстановить заключительные этапы каменного века Кыргызстана, представленные памятниками обиширской мезолитической и центральноферганской неолитической культур. Они были тоже первопроходцами, прокладывающими пути другим исследованиям и оставляющими бесценные сокровища в культурном наследии Кыргызстана.

Следует отметить работу автора, которая впервые применила комплекс современных разработок экспериментально-трасологического и технико-типологического методов к изучению материалов обиширской мезолитической и центральноферганской неолитической культуры, позволивших рассмотреть их во всей полноте и конкретности.

Таковы древнейшие страницы истории Кыргызстана, открытые стараниями и талантом в первую очередь ученых Петербурга – Ленинграда.

Литература

1. *Абрамова З.А.* Ранний палеолит азиатской части СССР // Палеолит СССР. – М., 1984.
2. *Вишняцкий Л.Б.* Изучение палеолита Средней Азии (материалы, методы, концепции). // СА. – № 1, 1989.
3. *Вишняцкий Л.Б.* 1996. Палеолит Средней Азии и Казахстана. СПб.
4. *Джуракулов М.Д.* Самаркандская стоянка и проблемы верхнего палеолита в Средней Азии. – Ташкент. 1987.
5. *Джуракулов М.Д.* Каменный век бассейна Заравшана. Автореф. дис. ... доктора ист. наук. – Самарканд. 1992.
6. *Заднепровский Ю.А.* Неолит Центральной Ферганы. // КСИА. Вып. 108. – 1966.
7. *Заднепровский Ю.А., Ранов В.А.* Новые находки каменного века в Южной Киргизии. // БКИЧП. № 32, 1966.
8. *Исламов У.И.* Мезолит Средней Азии. Автореф. дис. ... докт. историч. наук. – Новосибирск. 1977.
9. *Исламов У.И.* Обиширская культура. – Ташкент. 1980.
10. *Исламов У.И.* Первая нижнепалеолитическая пещерная стоянка в Ферганской долине // ОНУ. – № 8, 1984.
11. *Исламов У.И.* Итоги и перспективы изучения пещерной стоянки Сель-Унгур // Проблемы взаимосвязи природы и общества в каменном веке Средней Азии. – Ташкент, 1988.
12. *Исламов У.И., Крахмаль К.А.* Древнепалеолитические орудия труда из Ферганской долины // ОНУ. – № 4, 1987.
13. *Исламов У.И., Крахмаль К.А.* Некоторые проблемы палеоэкологической реконструкции ашельской стоянки Сель-Унгур // ОНУ. – № 12, 1990.
14. *Исламов У.И., Крахмаль К.А.* Комплексные исследования древнепалеолитической пещерной стоянки Сель-Унгур. // Раннепалеолитические комплексы Евразии. – Новосибирск, 1992.
15. *Исламов У.И., Оманжулов Т.* Пещерная стоянка Сель-Унгур // ИМКУ. – Вып. 19. 1984.
16. *Исламов У.И., Тимофеев В.И.* Культура каменного века Центральной Ферганы. – Ташкент, 1986.
17. *Касымов М.Р.* Новые исследования по палеолиту Ферганской долины в 1964 г. // ИМКУ. Вып. 7. 1986.
18. *Касымов М.Р.* Кремнеобрабатывающие мастерские и шахты каменного века Средней Азии. – Ташкент, 1972 (а).
19. *Касымов М.Р.* Многослойная палеолитическая стоянка Кульбулак в Узбекистане. // МИА. – № 185, 1972 (б).
20. *Касымов М.Р., Коробков И.И., Годин М.Х.* Стратиграфия, литология и характеристика каменной индустрии многослойной стоянки Кульбулак // Проблемы взаимосвязи природы и общества в каменном веке Средней Азии. – Ташкент, 1988.
21. *Конопля П.Т.* Следы людей каменного века на территории Южной Киргизии // Изв. АН Кирг.ССР. Сер. Общ. наук. Т. 1, Вып. 1. 1959.
22. *Коробкова Г.Ф.* Орудия труда и хозяйство неолитических племен Средней Азии // МИА. – № 158. М.-Л., 1969.
23. *Коробкова Г.Ф.* Проблема культур и культурных вариантов в мезолите и неолите Средней Азии. // КСИА, – № 122. 1970.
24. *Коробкова Г.Ф.* Мезолит Средней Азии и его особенности // КСИА. – №149.
25. *Коробкова Г.Ф.* Мезолит Средней Азии и Казахстана // Археология СССР. Мезолит СССР. – М., 1989.
26. *Коробкова Г.Ф.* Средняя Азия и Казахстан // Неолит Северной Евразии. Археология. 1996. с. 87-133.
27. *Коробкова Г.Ф.* Мезолитические охотники и собиратели Ферганской долины // Новое о Древнем и Средневековом Кыргызстане. – Вып. 2. Бишкек, 1999.
28. *Коробкова Г.Ф., Джуракулов М.Д.* Самаркандская стоянка как эталон верхнего палеолита Средней Азии (специфика техники расщепления и хозяйственно-производственной деятельности) // Stratum plus. С.-Петербург, Кишинев, Одесса, Бухарест, – с. 385-462. 2000.
29. *Литвинский Б.А., Окладников А.П., Ранов В.А.* Древности Кайрак-Кумов. – Душанбе, 1962.

30. *Окладников А.П.* Неандертальский человек и следы его культуры в Средней Азии (Предварительные данные и выводы о раскопках в гроте Тешик-Таш) // СА.– Вып. 6. 1940.
31. *Окладников А.П.* Исследование мустьерской стоянки и погребения неандертальца в гроте Тешик-Таш, Южный Узбекистан (Средняя Азия) // Тешик-Таш. Палеолитический человек. – М.1949.
32. *Окладников А.П.* Исследования памятников каменного века // МИА, – № 66. 1958.
33. *Окладников А.П.* Каменный век Таджикистана. Итоги и проблемы // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. – М.-Л., 1959.
34. *Окладников А.П.* Каменный век // История Киргизии. – Т. 1. Фрунзе.1963.
35. *Окладников А.П.* Палеолит // Средняя Азия в эпоху камня и бронзы. – М.-Л., 1966.
36. *Окладников А.П., Касымов М.Р., Конопля П.Т.* Капчагайская палеолитическая мастерская // ИМКУ. – Вып. 5. 1964.
37. *Окладников А.П., Ранов В.А.* Каменный век // История таджикского народа. – М. 1. 1963.
38. *Омуралиев А.Б.* Таш-Кумыр – памятник каменного века Южного Кыргызстана // Древний Ош в среднеазиатском контексте. – Тез. докл. конф. Ош. 1998.
39. *Ранов В.А.* Каменный век Таджикстана. – Вып. 1. Палеолит. Душанбе. 1965.
40. *Ранов В.А.* Шугноу – многослойная палеолитическая стоянка в верховьях р. Яхсу. Раскопки 1969 – 1970 гг. // Археологические работы в Таджикистане. – Вып. 10. 1973.
41. *Ранов В.А.* Памир и проблема заселения высокогорной Азии человеком каменного века / / Страны и народы Востока. – Вып. 16. – Л., 1975.
42. *Ранов В.А.* О восточной границе мустьерской культуры // Хроностратиграфия палеолита Северной, Центральной и Восточной Азии и Америки. – Новосибирск. 1990.
43. *Ранов В.А., Несмеянов С.А.* Палеолит и стратиграфия антропогена Средней Азии. – Душанбе, 1973.
44. *Ранов В.А., Юнусалиев М.Б.* Предварительные результаты исследования мустьерской стоянки Тоссор // Археологические памятники Прииссыккулья. – Фрунзе. 1975.
45. *Сулейманов Р.Х.* Статистическое изучение культуры грота Оби-Рахмат. – Ташкент. 1972.
46. *Ташкенбаев Н.Х., Сулейманов Р.Х.* Культура древнекаменного века долины Заравшан. – Ташкент. 1980.
47. *Тимофеев В.И.* Выделение территориальных групп среди неолитических стоянок Ферганы // Каменный век Средней Азии и Казахстана. – Ташкент. 1972.
48. *Юнусалиев М.Б.* В глубь тысячелетий по долинам Киргизии. – Фрунзе.1970.
49. *Юнусалиев М.Б.* Исследования в Кетмень-Тюбе // АО – Фрунзе.1974.
50. *Юнусалиев М.Б.* Работы на палеолитическом комплексе Саламат-Булак // АО – Фрунзе.1978.
51. *Юнусалиев М.Б.* Домустьерский комплекс Саламат-Булак // Изв. АН Кирг. ССР. – № 3. 1981.
52. *Юнусалиев М.Б.* Мин-Булак – памятник каменного века //АО – Фрунзе.1984.
53. *Ranov V.A.* Tout commence an Paleolithique // Les Dossiers de l'Archeologie. – № 185. 1993.

Н.Н. Крадин

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КОЧЕВЫХ ИМПЕРИЙ ЕВРАЗИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

В политической антропологии XX в. были сформулированы две наиболее популярные теории политогенеза: «интегративная» (Service, 1975) и «конфликтная» (Fried, 1975). Согласно первой, вождество и государство возникают как результат преобразования управленческих структур усложняющегося общества. Согласно второй, государство – это организация, предназначенная для стабилизации отношений в сложном, стратифицированном обществе. Однако ни с той, ни с другой точки зрения нельзя считать, что государственность была для кочевников внутренне необхо-

димой. Все основные экономические процессы в скотоводческом обществе осуществлялись в рамках отдельных домохозяйств. По этой причине необходимости в специализированном «бюрократическом» аппарате, занимающемся управленческо-редистрибутивной деятельностью, не было. С иной стороны, все социальные противоречия между номадами решались в рамках традиционных институтов поддержания внутренней политической стабильности. Сильное давление на кочевников могло привести к откочевке или к применению ответного насилия, поскольку каждый свободный номад был одновременно и воином (Lattimore, 1940; Марков, 1976; Khazanov, 1984; Barfield, 1989; Крадин, 1992; Масанов, 1995; Golden, 2001).

Нужда в объединении кочевников возникает только в случае войн за ресурсы существования, организации грабежей земледельцев или экспансии на их территорию, при установлении контроля над торговыми путями. В данной ситуации складывание сложной политической организации кочевников в форме «кочевых империй» есть одновременно и продукт интеграции, и следствие конфликта (между номадами и земледельцами). Кочевники скотоводы выступали в данной ситуации как «класс-этнос» и специфическая «ксенократическая» (от греч. «ксено» -наружу и «кратос» – власть) политическая система. Образно можно сказать, что они представляли собой нечто вроде «надстройки» над оседло-земледельческим «базисом» (Крадин 1992, 2001, 2002). С этой точки зрения создание «кочевых империй» – это частный случай популярной в свое время «завоевательной» (Л.Гумплович, Ф.Оппенгеймер) теории политогенеза, согласно которой война и завоевание являются предпосылками для последующего закрепления неравенства и стратификации.

Еще одна модель политогенеза, применимая к происхождению степных империй – «торговая». Ее основная посылка заключается в том, что внешнеторговый обмен с последующей редистрибуцией редких и престижных товаров среди подданных является важным компонентом власти вождей и правителей ранних государств (Webb, 1975; Ekholm, Friedman, 1979). Стабильность степных империй напрямую зависела от умения высшей власти организовывать получение шелка, земледельческих продуктов, ремесленных изделий и изысканных драгоценностей с оседлых территорий. Так как эта продукция не могла производиться в условиях скотоводческого хозяйства, получение ее силой или вымогательством было первоочередной обязанностью правителя кочевого общества. Будучи единственным посредником между Китаем и Степью, правитель номадного общества имел возможность контролировать перераспределение получаемой из Китая добычи и тем самым усиливал свою собственную власть. Это позволяло поддерживать существование империи, которая не могла существовать на основе экстенсивной скотоводческой экономики (Barfield, 1989; Крадин, 2002).

Степень централизации кочевников была прямо пропорциональна величине соседней земледельческой цивилизации. С точки зрения мир-системного подхода, кочевники всегда занимали место «полупериферии», которая объединяла в единое пространство различные региональные экономики (локальные цивилизации, «мир-империи»). В каждой локальной региональной зоне политическая структурированность кочевой «полупериферии» была прямо пропорциональна размерам «ядра». Именно поэтому кочевники Северной Африки и Передней Азии, для того, чтобы торговать с оазисами или нападать на них, объединялись в племенные конфедерации или вождества, номады Восточноевропейских степей, существовавшие на окраинах античных государств, Византии и Руси, создавали «квазиимперские» государственноподобные структуры, а во Внутренней Азии, например, таким средством адаптации стала «кочевая империя». Именно поэтому империальная и «квазиимпериская» организация у номадов Евразии развились только после завершения «осевого времени», когда создаются могущественные земледельческие империи и в тех регионах, где существовали достаточно большие пространства, благоприятные для занятия кочевым скотоводством (Причерноморье, Поволжские степи, Халха-Монголия и т.д.).

Слово «империя» обозначает такую форму государственности, которой присущи, как правило, два главных признака: 1) большие территории и 2) наличие зависимых

или колониальных владений. Р.Тапар со ссылкой на труды С.Айзенштадта было предложено определять империю как общество, состоящее из «метрополии» (ядра империи), чем является высокоразвитое экспансионистское государство, и территории, на которую распространяется ее влияние и которая может быть определена как «периферия». Периферией могли являться совершенно различные по уровню сложности типы социальных организмов: от локальной группы до собственно государства. По степени взаимодействия этих подсистем империи, автор выделила «раннюю» и «позднюю» империи. В ранней империи, по ее мнению, метрополия и периферия не составляли прочной взаимосвязанной единой системы и различались по многим показателям, таким например, как экология, экономика, уровень социального и политического развития. К числу классических примеров ранних империй можно отнести Римскую державу, Инкское государство, королевство Каролингов и др. Поздняя империя характеризуется менее дифференцированной инфраструктурой. В ней периферийные подсистемы функционально ограничены и выступают в форме сырьевых придатков по отношению к развитым аграрным, промышленным и торговым механизмам метрополии. В качестве примера можно сослаться на Британскую, Германскую или Российскую империи начала нынешнего столетия (Thapar, 1981).

Одним из вариантов «ранней» империи следует считать «варварскую империю». Принципиальное отличие последней заключалось в том, что ее «метрополия» являлась «высокоразвитой» только в военном отношении, тогда как в социально-экономическом и другом развитии она отставала от эксплуатируемых или завоеванных территорий и по существу сама являлась периферией и провинцией. Все империи, основанные кочевниками, были варварскими. Однако не все варварские империи основывались кочевниками. Поэтому «кочевую» империю следует выделять как вариант варварский. В таком случае кочевую империю следует дефинировать как: кочевое общество, организованное по военно-иерархическому принципу, занимающее относительно большое пространство и эксплуатирующее соседние территории, как правило, посредством внешних форм эксплуатации (грабежи, война и контрибуция, вымогание «подарков», неэквивалентная торговля, данничество и т.д.). Можно выделить следующие признаки «кочевых империй»:

- многоступенчатый иерархический характер социальной организации, пронизанный на всех уровнях племенными и надплеменными генеалогическими связями;
- дуальный (на крылья) или триадный (на крылья и центр) принцип административного деления империи;
- военно-иерархический характер общественной организации «метрополии, чаще всего по «десятичному» принципу»;
- ямская служба как специфический способ организации административной инфраструктуры;
- специфическая система наследования власти (империя – достояние всего ханского рода, институт соправительства, курултай);
- особый характер отношений с земледельческим миром (Крадин, 1992; 2002).

Необходимо также отличать классические кочевые империи от:

- подобных им смешанных земледельческо-скотоводческих империй с большой ролью в их истории кочевого элемента (Арабский халифат, государство сельджуков, Дунайская и Волжская Болгария, Османская империя) и
- более мелких чем империи «квазиимперских» кочевнических государственноподобных образований (европейские гунны, авары, венгры, Празовская Болгария, каракидани, татарские ханства после распада Золотой Орды).

Известны четыре варианта образования кочевых империй. Первый вариант представляет собой классический путь внутренней интеграции племенного номадного этноса в централизованную империю. Как правило, данный процесс был связан с появлением в среде кочевников талантливого политического и военного деятеля, которому удавалось объединить все племена и ханства, «живущие за войлочными стенами» в единое государство (Модэ у хунну, Таньшихуай у сяньби, Абаоцзи у кида-

ней, Чингисхан у монголов). После объединения кочевников для поддержания единства империи правитель должен был организовать поступление прибавочного извне. Если ему это не удавалось, империя разваливалась. Так как наиболее часто данный вариант образования степной империи ассоциируется с именем Чингисхана, его можно называть монгольским.

Второй вариант был связан с образованием на периферии уже сложившейся кочевой империи политического объединения с сильными центростремительными тенденциями. В борьбе за независимость это объединение свергало своего эксплуататора и занимало его место в экономической и политической инфраструктуре региона. Данный путь можно проследить на взаимоотношениях тюрков и жужаней, уйгуров и тюрков, чжурчжэней (с долей условности, поскольку они не совсем кочевники) и киданей. В рамках этой модели происходило и становление кыргызского каганата. Условимся называть данный вариант тюркским.

Третий вариант был связан с миграцией номадов и с последующим подчинением ими земледельцев. В литературе сложилось мнение, что это был типичный путь возникновения кочевых империй. Однако на самом деле завоевание крупных земледельческих цивилизаций часто осуществлялось уже сформировавшимися кочевыми империями (кидани, чжурчжэни, монголы). Классическим примером такого варианта становления кочевых (точнее теперь «полукочевых» или даже земледельческо-скотоводческих) империй было образование государства Тоба Вэй. Однако чаще эта модель встречалась в более мелких масштабах в форме «квазиимперских» государственноподобных образований кочевников (аварская, болгарская и венгерская державы в Европе, эпоха смуты IV-VI вв. в Северной Китае («эпоха 16 государств пяти варварских племен»), каракидани в Восточном Туркестане). Условимся называть этот вариант гуннским.

Наконец, существовал последний четвертый относительно мирный вариант. Он был связан с образованием кочевых империй из сегментов уже существовавших более крупных «мировых» империй номадов. Последних империй было две: тюркская и монгольская. В первом случае империя разделилась на восточно-тюркский и западно-тюркский каганаты (на основе западного каганата позже возникли Хазарский каганат и другие «квазиимперские» образования номадов). Во втором случае империя Чингисхана была разделена между его наследниками на улус Джучидов (Золотая Орда), улус Чагатаидов, улус Хулагуидов (государство ильханов), империю Юань (собственно Халха-Монголия и Китай). Впоследствии Золотая Орда распалась на несколько независимых друг от друга ханств. Этот вариант можно называть, например, хазарским.

Литература

1. *Крадин Н.Н.* Кочевые общества. – Владивосток: Дальнаука, 1992.
2. *Крадин Н.Н.* Кочевничество в современных теориях исторического процесса // Время мира: Альманах. – Вып. 2. – Новосибирск,2001.
3. *Крадин Н.Н.* Империя Хунну. – 2-е изд. – М.: Логос, 2002.
4. *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. – М.: изд-во МГУ, 1976.
5. *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов. – Алматы, 1995.
6. *Barfield T.* The perilous frontier. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
7. *Ekholt K., Friedman T.* «Capital» Imperialism, and Exploitation in Ancient World Systems // Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empire. – Copenhagen, 1977.
8. *Golden P.* Ethricity and State Formation in Pre-Cinggisid Turkic Eurasia. – Bloomington, 2001.
9. *Khazanov A.M.* Nomads and the Outside World. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
10. *Lattimore O.* Inner Asia frontiers china. – New York, 1940.
11. *Thapar R.* The state as Empire // The study of the state. The Hagne, 1981.
12. *Webb M.* The Flag Follows the Trade. An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation // Ancient Civilization and Trade. Albuquerque. – 1975.

Н.Н. Негматов

КОНЦЕПЦИЯ ОСЕДЛО-НОМАДИЙНОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ КОНТАКТНОЙ ЗОНЫ ДРЕВНЕЙШЕЙ И ДРЕВНЕЙ АЗИИ

Утвердившиеся в эпохи неолита-энеолита и бронзы два типа производства и соответственно, два образа жизни по мере формирования общинно-сословной структуры определенных зон и их регионов, и необходимость обоюдостороннего выживания породили два типа древнейшей и древней государственности Азии:

1) в оседло-земледельческой урбанизированной зоне Центральной Азии и Среднего Востока государства монархическо-династийные, авторитарные, теократические;
2) в степной скотоводческой зоне Северной Центральной Азии и Южной Сибири – авторитарно-родоплеменные и военно-демократические государства типа «степных империй» (определение Г.Е. Маркова) во главе с военно-аристократическими вождями с кочевым жизненным рационом в древнейший период, и с подключением всех жизненных традиций земледельческих и городских центров соседних оседлых регионов – в древний период.

Очень важный – хронологический, территориальный и этнокультурный – аспекты проблем кочевой степи основательно, наиболее четко и реалистично обобщены российским ученым-тюркологом С.Г.Кляшторным в его совместной с Т.И.Султановым аналитической монографии «Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. (СПб, 2000). Им создана приемлемая характеристика арийского автохтонизма и его идентичности с андроновской историко-культурной общностью эпохи бронзы, с контактной зоной на востоке по долинам Верхнего Енисея и его притоков и горным хребтам Алтая на юг до пустыни Гоби (с.8). «От этой этноконтактной зоны к востоку – преобладали тюркские и монгольские племена, а к западу – индоевропейские» (с.8).

И что «Евразийские степи между Волгой и Енисеем еще в VI-II тыс. до н.э. занимали индоевропейские племена европеоидного расового типа, ... многочисленные племена которых говорили на родственных друг другу языках индоиранской, балто-славянской, германской и многих других. Преобладающими в восточной части Евразийских степей были древнейшие иранские языки, те самые, на которых создавалась Авеста и проповедовал Заратуштра (конец II тыс. до н.э.)... Этот индоевропейский период истории Великой Степи длился здесь около двух с половиной – трех тысячелетий» (с 7.)

Реальны, важны и следующие выводы С.Г.Кляшторного о «древнейшем тюркском этно- и глотогенезе, т.е. очаги первоначального формирования тюркских народов и языков, неразрывно связаны с востоком Евразии – Южной Сибирью и Внутренней Азией.»(с.7). И далее: «В течение тысячелетий, вплоть до первых веков новой эры, тюркский этногенез был связан с востоком горностепной зоны Евразии» (с.8). Именно здесь «осуществлялась этническая консолидация, и сформировались тюркоязычные этнические общности. Именно из среды этих близкородственных племен во II тысячелетии н.э. выделились современные тюркские народы России и сопредельных территорий» (с.8). Местные индоевропейские (ираноязычные) автохтоны были частично ассимилированы в период гуннских государств первых веков н.э., древнетюркских каганатов второй половины I тыс. н.э., кипчакских племенных союзов и Золотой Орды в II тыс. н.э. «Именно эти многочисленные завоевания и миграции привели... к формированию тюркских этнических общностей на местах их современного расселения» (с. 8). «Древнетюркским временем» ученый считает вторую половину I тыс. н.э. Становление тюркской государственности на территории Центральной Азии, Южной Сибири и Поволжья С.Г.Кляшторный относит к раннему средневековью (У1-

X1 вв. н.э.). Это: Тюркский каганат, Уйгурский каганат, государство кыргызов на Верхнем Енисее, кимаков и кипчаков на Иртыше, Болгарское государство и Хазарский каганат в Поволжье (с.8-9).

С.Г.Кляшторный вслед за Г.Е. Марковым все эти государственные образования называет «степными империями». Это понятие он разъясняет как кочевые «полиэтнические образования», созданные военной силой путем завоевания, «управляемые военно-административными методами и распадающиеся после упадка политического могущества создателя империи», а завоевательный импульс был направлен не столько на расширение пастбищных территорий (это аномальный случай), сколько на подчинение территорий с иным хозяйственно-культурным типом (с.9). Этим консолидировывались сами степные племена под властью одной династии и одного племени, завоеванные высокоразвитые и богатые территории ставились в данническую зависимость для подъема экономического и культурного состояния кочевых степных империй.

Таким образом, реальная, очень правдивая концепция истории древне-тюркской государственности уже создана и опубликована Сергеем Григорьевичем Кляшторным. Темой его книги были только тюркские государства и народы. И он, естественно, не мог писать о других, не тюркских государственных образованиях этой же контактной зоны Евразии.

Я продолжу С.Г.Кляшторного по теме древнейшего индоиранского и древнего сакского, а также других степных государственных образований. Только буду исходить из своих фактов изложенных в Санкт-Петербурге в 2002 г. на Международной конференции «Степи Евразии в древности и средневековье» (опубликован в материалах конференции), где поддерживаю локализацию Прародины индоевропейцев и индоиранцев – Ариану в Средней Азии от Каспия и гор Загросса на западе до Памира, Гиндукуша и Тибета на востоке, от Персидского залива на юге до Тянь-шаньских гор на севере с основным ядром – Маргиана, Арея (Герат), Бактрия и Согд с их многими десятками ныне открытых археологами раннегородских поселений и земледельческих оазисов V-I тысячелетий до н.э. и громадным исследовательным материалом цивилизационного порядка. (В.М.Массон, В.И.Сарианиди, И.Н.Хлопин, А.Аскаров, А.Исаков, Л.Т.Пьянкова и многие другие). К докладу была представлена карта «Арийская «золотая подкова» Евразии» с перечнем более пятидесяти этих памятников. Во втором томе международного издания ЮНЕСКО «История цивилизации Центральной Азии» (Париж, 1994 г.) опубликована моя глава «Государства Северо-западной Центральной Азии» периода 700г. до н.э. – 250г. н.э. А еще раньше на Советско-Французском симпозиуме я делал (в 1985г.) доклад «Историческая география Центральной Азии доахеменидской эпохи» (опубликован - Париж, 1988г.), где пересматривалась локализация авестийской Ариана-Вайджа по оседло-степной зоне Хорезм – Приаралье- – сырдарьинский бассейн, – Семиречье, – Тяньшанские горы и прилегающие к ним регионы.

По названной контактной оседло-номадийной зоне Средней Азии с Северной Степью между Алтаем и Уралом располагались древнейшие арийские степные империи Ариана-Вайджа с центром в Хорезме, Южно-уральская империя с центром в Аркаиме, Империя степных прикаспийских массагетов с центром на Узбое, Объединения саков тиграхауда, хаомаварга и др. с главными с памятниками в северном Приаралье (регионы Тагискенских царских мавзолеев, регионы Кургана Иссык, Кургана Аржан), Кайгюйская империя, оставившая центральноказахстанские, и каратаусские памятники со столичным городом Канха (развалины Канка) в бассейне Средней Сырдарьи и наконец, государство Паркана (в китайских летописях Давань, ныне Фергана) с арийским сакским и согдийским этносом. Паркана-Давань (ныне Ферганская долина) подверглась тюркизации лишь во II тыс.н.э.

Этот процесс завершился в начале XX века. (См.: К.Ш.Шаниязов. К этнической истории узбекского народа. – Ташкент: Фан, 1974).

Таким образом, степная зона Северной Центральной Азии между Каспием и Волгой-Енисеем и Алтаем, называемая в «Шахнаме» Фирдоуси и других источниках Туран, во всех тысячелетиях до нашей эры была территорией обитания кочевых ари-

ев-скотоводов Ариан-Вайджа, родственных с ариями оседло-земледельческой урбанизированной их общей Прародины-Арианы в Средней Азии. Только с первых веков первого тысячелетия нашей эры в Туране начинается долгий около двухтысячелетний симбиоз арийско-иранских и мигрировавших сюда тюркских этносов.

Археологии и культурологии и другим гуманитарным наукам предстоит большая длительная аналитико-исследовательская работа по обобщению всех добытых материалов XX века для полного объективного и справедливого познания больших, сложных и глубоких проблем нашей общей истории.

Ю. Якубов

ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ В АВЕСТИЙСКОМ ПЕРИОДЕ

Для истории государственного управления ирано-язычных народов важным источником является Авеста. В ней, особенно в «Яштах», упоминается время правления двух династий царей: Пишдодидов и Кайянидов. В гимне «Ардви-Суре» (Абан-Яшт) – «Гимн водам», упоминаются цари из династии Пишдодидов: Хаошьянхс (в «Шахнаме» – Хушанг), Йима (в «Шахнаме» – Джемшид), Дахака, Ажде-Дахака (в Шахнаме» Захак), Фариана (в «Шахнаме» Фаридун), Франхрасьян (в «Шахнаме» –царь Турана – Афрасиаб); в гимне Фарвардин Яште упоминается Мануш – Чиера (в Шахнаме» – Манучехр); в гимне «Вэртрагне» упоминается царь Тахмочир – Тамурас (в «Шахнаме» – Тахмурас) и др. Всего в разных источниках, в том числе в Авесте, «Бундахишне», «Фарснаме», «Шахнаме», «Тарихи Табари», «Асар-ал-бакие» и других приводятся имена 11 царей из династии Пишдодидов, с указанием продолжительности их правления. Например, Хушанг правил Арианой 40 лет, Тахмурас 30 лет, Джам (Джамшед) 900 лет, Заххак 1000 лет, Фаридун – 600 лет, Манучехр 120 лет, Афрасиаб 12 лет и Нузар 9 лет. В общей сложности правление Пишдодидов длилось около 2850 лет. Анализ письменных источников показывает, что цари Пишдодидов правили очень давно, и поэтому история их правления сохранилась в легендарной форме. Возможно, они правили во времена, когда индоевропейцы и индоиранцы жили вместе.

Династия Кайянидов относится к реальной истории арийских племен. В Авесте, в Замияд Яштах упоминаются почти все цари династии Кайянидов. Основателем её был Кави-Кавата (в «Шахнаме» Кей-Кобад). За ним последовательно правили Кави-Усан (Кей-Кавус), Кави-Пишина (Кей-Пешин), Кави-Аршан (Кей-Ареш), Кави-Сиявaршан (Кей-Сиявуш), Кави-Лухрасп, Кави-Виштасп, Кави-Бахман (1). В «Фаренаме» говорится, что основатель династии Кайкубад правил страной 120 лет, Кайковус 150 лет, Кайхисров 60 лет, Кайлухрасп 120 лет, Кайгуштасп 120 лет, Кайбахман 12 лет (2). Итого, Кайяниды правили страной Арианой 582 года. Ал-Бируни в «Асар ал-бакие» дает следующее: Кайкубад правил 124 года, дом Кайковуса – 150 лет, Кайхуспава – 80 лет, Кайлухросп – 120 лет, Кайардашер – 112, Кайчехрзад – 30 и Кайбахман – 12 лет (3). Итого, по Бируни, династия Кайянидов правила 648 лет.

По косвенным данным, в VII в. до н.э. Бактрия была в дружественных отношениях с Мидийской державой и её союзницей в борьбе против ассирийцев. Свою независимость Бактрия потеряла при Ахеменидах, возможно, во время похода Кира, однако источники не упоминают имена бактрийских царей. Судя по авестийским и более поздним мусульманским источникам, Кайяниды правили более 600 лет, т.е. начиная со второй половины II тысячелетия до н.э. и до VII-VI вв. до н.э. Эта датировка совпадает с датировкой Бактрийского – Маргианского археологического комплекса, с единой материальной культурой и идеологической системой.

В.М.Массон на основе анализа событий, происходивших во II тыс. до н.э. в Маргабском оазисе и Бактрие, отмечает, что возникновение оазисов и создание их системы было результатом продвижения групп общин под централизованным руководством хозяйственных и военных лидеров. Не случайно в этот период усилилась милитаризация общества, проявившаяся, в распространении разных типов оружия и фортификации. Территориальные группы поселений Маргианы и Бактрии со своими центрами протогородского обликом можно рассматривать как преддверие создания такой политической формы, как город-государство. (4). По мнению В. И. Сарианиди, в сферу Бактрийско-Маргианского археологического комплекса входили Восточный Иран с Бактрией, Маргианом и Белуджистаном, выделяют в тот обширный регион, где вероятнее всего, находилась родина Зороастра и Зороастризма. Именно в этом регионе были распространены в одно и тоже время схожие культовые атрибуты, предполагающие сходные церемонии и верования (5). По моему мнению, единая материальная и духовная культура в названных выше регионах сложилась в результате образования единой политической организации – государства Кайянидов (6).

Надо сказать, что последние годы большая группа авторитетных авестоведов, в том числе Дж. Милтон, Л.Милс, Ф.Шпигель, Ф.Виндешман, А.Джексон, М. Бонс, М.Ошиени, А.Джафари, Д.Дустхо, И.Стеблин-Каменский на основе лингвистического анализа языка Гат и Вед, а мы на основе археологического материала, пришли к выводу, что Гаты написаны во П тыс. до н.э. и являются современниками индийской Ригведы. Поэтому у нас есть все основания историю государственного образования и управления ирано-язычных (ариеязычных) народов начинать с Кайянидов, с древнейших частей Авесты, т.е. с Гат самого пророка Зардушта, со второй половины II тыс. до н.э.

В Ясне XIX, 18 определяются пять основных радон-руководителей:

1. наманпат (namanapati) хозяин дома, жилища, семьи;
2. виспат (vispati) глава рода и селения;
3. зантупат (zantupati) глава племени или родоплеменной организации рустака (района);
4. дахюпат (dahyupati) глава области.
5. Зардушт (magupati) глава религии.

В Хот 29 в Ясне П упоминается о анджумане магов – совете магов, здесь же в карде 16 говорится о наманпате, виспате и дахюпате. В Хоте 32,12 говорится о объединении карпанов и кави против Зардушта, а в Хоте 33,13 упоминается хшатра-страны, т.е. царь страны.

В Митре Яште V, 18 говорится: «Если будут лживы в доме – наманапат, и в селение виспат, в районе зантупат, в области дахюпат и стране-хшатраваире (владыка), то их погубит разом Митра». Здесь мы видим пятиступенчатое управление, на пятой ступени стоит владыка над странами, что соответствует позднейшему титулу царя царей.

Эти административные термины встречаются также в главах XX, 83; XXIX, 115; Ардвисур яште 1,6; Вандидаде гл. X1X,6; Виспраде гл. 33 и др.

Таким образом, в древнейших частях Авесты встречаются административные термины, которые мало использовались исследователями для разработки вопросов государственного управления древнего Ариана (Ирана). Исследование Гатов показывает, что административное управление страной начиналось с наманапата, т.е. главы дома, все главы домов в селениях подчинялись виспату, а все виспаты – зантупату, а зантупаты дахюпату. Дахюпат был царем, каием, определенного карашвара.

В Гатах Зардушт часто жалуется на кавиев-тиранов, которые преследовали его, которые были врагами зороастризма. Например, в Гате 46,1 говорится «Кавы и карпаны (вожди и жрецы, идолопоклонники) объединялись и старались разрушить духовную жизнь людей. Судя из Ясны XIX,18, дахюпат не играл роль главы религии. Управление религией находилось в руках главного жреца-атурпата, которого избирал совет (анджуман) магов (Гат 29,11).

Судя по Гатам, кави часто воевали между собой, разоряли, грабили страну и друг друга, убивали скот ради своего тщеславия и от этого больше всего страдали мир-

ные и бедные люди. Судя по авестийским источникам, в Ариане существовали десятки, сотни кавиев которые враждовали между собой. До Зардушта среди арийских племен и народов существовало многобожие, множество культов, особенно культ родовых идолов. Местные жрецы и кави почитали и проповедовали только своего родового идола. Идола соседнего селения не любили и не признавали, поэтому между царями-каиями различных областей Арианы шла ожесточенна борьба не только за землю, но за признание родового идола в соседнем царстве. Ариане нужно было сильное централизованное государство. Для создания большого централизованного государства нужна была общеарийская идея, которая должна была объединить все племена и народы Арианы. Пророк Зардушт, посланный богом, в это время предложил такую великую идею – общую всеарийскую религию. Он объявил, что в мире один бог – Ахуромазда. Он является богом, который сотворил мир, людей и все его блага и существа. Зардушт объявил местных богов, родовых идолов дэвами-демонами и начал борьбу против них. От него отвернулась его родня, друзья и соратники. На него начались гонения, об этом говорят его Гаты. Например, в Гате 46,1 он пишет «В какую страну мне идти? Где я должен искать убежище? Родственники отвернулись от меня, друзья покинули меня, никто из соратников меня не радует. Правители страны все погрязли во лжи. О, Великий созидатель, как я могу тебя обрадовать совершением своего дела». Он в течение двух лет встречается в разных местах с людьми, с правителями карашварами Ариана. Когда он убедился, что без помощи сильного покровителя не сможет распространить свою религию, то он пошел к царю Бактрии Виштаспу и предложил ему принять его новую монотеистическую религию. Он убедил его в том, что только единая религия, единый бог и единое государство с единым царем обеспечат мир и безопасность, развитие городов, сел и благоустройство людей. Виштасп, его визирь-министр, со своими семьями приняли единобожие и совместно с пророком начали бороться против многобожия, идолопоклонничества, культа предков и местных царей. В результате было образовано большое централизованное государство в Ариане, в состав которого вошли все земледельческие области Средней Азии, Афганистана, Систана, Белуджистана, Хорасана. Именно эти области (карашвары) упоминаются в первой главе Вандидода (7).

Судя по авестийским источникам, правитель всей Арианы (Бактрийского царства) носил титул Хшатравайра. Слово хушатра – ksathra означает шахриер, т.е. правитель, царь страны. В этом значении употребляли его и ахеменидские цари. На Бехистунской наскальной надписи Дараюш-Дарий 1 называет себя хшайрами – xsayath yaha страны. Вторая половина – вайра, является прилагательным, в смысле избранный царь (8). Согласно «Шахнаме», правителя всей Арианы избирали на всеобщем собрании кайев Ариана. Так, на всеобщем собрании кайев, был избран основатель династии Кайянидов – Кайкобад. Причем, сам Кайкобад на собрании отсутствовал он, по-видимому, находился в Бактрии. Он объединил все отряды под командованием Рустама, нанес сокрушительные удары по армии Турана.

Судя по ассирийским источникам, царь государства Манны в IX-VШ вв. до н.э. избирался на совете старейшин (9), который состоял из старейшин, советников, родичей, наместников и правителей, т.е. совет состоял из родовитой знати и местных вождей и родичей царя.

Слово кей кейви, в смысле царь, правитель, князь появляется как титул во время правления царей династии Кайянидов. Возможно, русское слово князь и арийское кей, кеви связаны и имеют общеиндоевропейские корни. В авестийском толковом словаре, слова «кай» и «кави» означают знающий человек, осведомленный человек (10). Думаю, что для древнего периода это означает, что кейев (правителей) избирали из числа знающих, авторитетных и смелых людей.

Появление терминов кей, дахюпат, зантупат, виспат, наманпат в Гатах говорит о том, что во второй половине II-го тысячелетия до н.э. в Ариане и особенно в его земледельческих областях существовало множество кейев-дахюпатов. Например, когда пророк Зардушт хотел распространить новую религию, он встретил сильное со-

противление со стороны глав местных культов, в том числе правителей областей – кейев. Об этом свидетельствуют Ясны 51,11-12. «Кто же примет дружбу Зардушта Спитамана? Зимой никто из дома Вайпиев и Кейиев не протянул руку помощи, хотя я очень нуждался, мучился от холода», т.е. его не пускали в дома. В Гате 46,11, как было приведено выше, говорится, что все кавы и каропоны (вожди и жрецы) объединились против него.

Таким образом, из древнейших частей авестийских источников стало известно, что во время правления последних кайянидов при Гуштаспе существовало пятиступенчатое территориально-административное государственное управление. Хшатр являлся царем царей, ему подчинялись главы областей кавии-дахюпаты Ариана (Бактрии). Страна была разделена на дахюпаты (области), которые в свою очередь делились на зантупаты (районы), затем на виспаты (селения) и последние на номапаты (дома). Как видно из вышеизложенного, система управления в государстве Кайянидов была хорошо развита.

Согласно «Шахнаме» у Гуштаспа был визирь Джамасп. Термин визирь появляется в сасанидский период. По «Фарснаме», визиря называли вузург фармандар. Вузург фармандар был великим обладателем приказов – Buzurgframdar и был еще ариандарз – ariandarz. Ариандарз был связным между шахом и Вузург фармандаром. Он был – глава девана (debiran). Все указы царя выполняли дибири, которые они переписывали и распространяли по всей стране. Было два министерства, одно из них девони хироч (ведомство по сбору налогов), другое нафакот nafakat; (министерство социального обеспечения).

В Ахеменидском периоде функцию визиря выполнял хазарпат – hazarpati. Хазарпат, начальник тысячи воинов, был верховным контролером над всеми государственными делами и всеми чиновниками. Одновременно он был и начальником личной охраны царя и начальником центральной государственной канцелярии. Он докладывал царю о посетителях и вводил их к нему. После царя он был вторым лицом в государстве. Судя по авестийским источникам, аналогичную роль при Гуштаспе выполнял Джамасп (11). Дэхюпати имели свой аппарат управления, армию и подчинялись всеобще избранному царю Ариана-Бактрии. Согласно Ясне 19, 17, авестийское общество состояло из четырех сословий: адорванов – adzaran – жрецов, zataesta (буквально колесничий) – воинов (артиштор), vastryo, fsuyant (барзигари, сутрпарвар) – земледельцев и скотоводов, hulti (dasvarzi) – ремесленников. Четырехчленное деление общества сохраняется и в последующие периоды – в мидийском, ахеменидском, парфянском, сасанидском царствах, вплоть до раннего средневековья.

Структура управления у авестийских магов

В Гатах 29. 11 упоминается анджумани мугон, т.е. собрание магов, следовательно, в период Кайянидов существовал орган управления магов, где избирали главного жреца – заутара-хирбад. Хирбади – противников пророка, в Гатах называют гарпанами. Вместе с кайями они боролись против Зардушта. В Гатах 32,12,14 употреблен термин грехман, судя по тексту речь, идет о религиозном человеке, который вместе с кайем выступает против Зардушта. Возможно, грехман – это имя священника.

Термин заут, заутара в Авесте является высшим религиозным чином. При сасанидах заутар назывался мубади мубадан. Заутар возглавлял процесс приготовления хаумы. В Бундахишне 33,30 говорится, что в день ростахеза-воскресения, создается суд над Ахриманом и этот процесс возглавляет заутар Ахурамазды. В Гатах (Ясне 33,6) Зардушт сам себя называет заутар (сурудхон) -поэтом, певцом. Данные Гат позволяют предполагать о существование в государстве Кайянидов аппарата управления жрецов. Главного жреца Заутара-хирбада избирали на собрание магов. Возможно, хирбади-хирбадона, т.е. верховного жреца назначал царь. В каждом виспате, зантупате и дахюпате была должность для религиозного человека – мага. При изготовлении священного напитка – хаумы, присутствовало 7 человек: Заутаргава, оберет помощник и отурвахш, оспатар, роспи, сараушоварс, фраберетар (12), которые

выполняли определенную роль. В. И. Сарианиди в Гонуре нашел храм II тыс. до н.э., где приготовляли хауму (13).

Из Гат и Митра яшта вытекает, что у каждого кайя был вооруженный отряд всадников. В случае нападения внешнего врага, царь собирал из всех областей отряды, назначал общего главнокомандующего из числа своих приближенных. При Гуштаспе главнокомандующим общеарийским войском был Исфандиер. У каждого отряда был свой командир из того места, откуда они прибыли.

Судя по авестийским источникам, туры Центральной Азии представляли собой большую конфедерацию во главе с общим царем Афрасибом, а позже Аржаспом. Они организованно нападали на земледельческие районы Ариана, и часто выходили победителями, поэтому в «Авесте» так много внимания уделено борьбе Ариана (Ирана) с Тураном.

Литература

1. Авеста. – Душанбе, 2001.
2. Фарснаме. – Душанбе, 1990.
3. *Бируни*. Асор ал-бакия. – Душанбе, 1990. – С. 131.
4. *Массон В.М*. Памятники протогородской цивилизации. – М., 1987; *Его же*. Первые цивилизации. – Л., 1985. С. 174-176.
5. *Сарианиди В. И*. Древности страны Маргуш. – Ашхабад, 1990. С. 74-89.
6. *Якубов Ю*. К проблеме времени и места рождения Зарадустра // Авеста в истории и культуре Центральной Азии. – Душанбе, 2001. С. 24-40.
7. *Якубов Ю*. Заман ва макони Зардушт // Накши Авесто дар Тамадуни милли ва чахони. – Душанбе, 2001. С. 15-17.
8. Пури Давуд. Яштхо, 2. – Техрон, 1999, С.219.
9. *Дьяконов М.М*. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. – М.-Л., 1956, С. 176.
10. Фарханчи забони.
11. Пури Давуд... С. 227.
12. Авеста ...С. 737.
13. *Сарианиди В. И*. Древности страны Маргуша. С. 75-80.

А. Кутанов

ПОКОРЯЯ ВИРТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

КЫРГЫЗСКАЯ НАУЧНАЯ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ КОМПЬЮТЕРНАЯ СЕТЬ

Без создания современной информационно-коммуникационной сетевой инфраструктуры на основе передовых технологий образование и наука в Кыргызстане не будут иметь перспектив развития. Учитывая это, с 1998 г. в Кыргызстане началось построение Кыргызской научной и образовательной компьютерной сети (КНОКС) на основе современных информационно-коммуникационных технологий при поддержке научной программы НАТО. В настоящее время Кыргызстан имеет лучшую в Центральной Азии научную и образовательную компьютерную сеть, соединяющую исследовательские институты Академии наук и ведущие вузы г. Бишкека в единую информационно-компьютерную сеть.

Магистральные каналы академической сети построены на основе высокоскоростных волоконно-оптических каналов связи со скоростью передачи данных до 100 Мбит/сек. и с возможностью перехода в последующем на скорости до 1 Гбит/сек.

Подсоединение университетов к магистральным каналам реализовано на основе выделенных медных линий связи с использованием DSL-модемов со скоростью передачи данных до 2 Мбит/сек. Но с 2003 г. многие ведущие вузы планируют перейти на подключение к образовательной сети на основе волоконно-оптического кабеля. Выделенные каналы связи, доведенные до университетов, дают реальное качество Интернета, возможность организации дистанционного обучения и проведения видеоконференций. Академическая сеть обладает несравненным потенциалом в плане применения в качестве среды для организации дистанционного обучения, распространения высококачественных мультимедийных учебных материалов.

Многие вузы Кыргызстана уже разрабатывают свои собственные учебные программы, ориентированные на интерактивное применение.

В январе 2002 г. создана и юридически зарегистрирована ассоциация «Кыргызская научная и образовательная сеть АкНет», в состав которой вошли ведущие вузы страны и Национальная академия наук. В ее задачи входят более тесная интеграция науки и образования, развитие дистанционного обучения, создание информационных ресурсов, дальнейшее развитие инфраструктуры сети, финансовая устойчивость ассоциации.

ОБЕСПЕЧЕНИЕ СКОРОСТНОГО ДОСТУПА К ИНФОРМАЦИОННЫМ РЕСУРСАМ ГЛОБАЛЬНОЙ СЕТИ ИНТЕРНЕТ

В последние годы развитие Интернета в Кыргызстане в сфере образования и науки сдерживалось дороговизной спутниковых каналов и отсутствием достаточного числа волоконно-оптических кабелей, имеющих доступ к глобальным коммуникационным сетям. Вследствие этого скорость каналов передачи данных сильно ограничивалась и не удовлетворяла растущих потребностей вузов в потреблении информации.

Начавшийся в январе этого года проект научной программы НАТО «Виртуальный Шелковый путь», обеспечив скоростной доступ к информационным ресурсам глобальной сети, Интернет для академического сообщества республики позволит усилить развитие образования и науки в стране и сократить имеющийся цифровой разрыв между Кыргызстаном и индустриально развитыми странами.

КОНЦЕПЦИЯ ПРОЕКТА «ВИРТУАЛЬНЫЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ»

Великий Шелковый путь был в прошлом не только торговым трактом, но и важным средством коммуникации для передачи информации, обмена знаниями, взаимного обогащения культур главных регионов мира. Новый международный телекоммуникационный проект «Виртуальный Шелковый скоростной путь» ставит своей целью значительно увеличить информационный обмен между академическими сообществами стран Центральной Азии, Кавказа и Европы на основе передовых спутниковых технологий, эффективного доступа в глобальную сеть Интернет, к европейским научным и образовательным сетям и таким образом интегрировать академические компьютерные сети наших стран в глобальное информационное пространство.

Академические сообщества стран Центральной Азии (Казахстан, Кыргызская Республика, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан) и Кавказа (Азербайджан, Армения, Грузия) будут подключены к глобальной компьютерной сети Интернет и европейским научным и образовательным сетям посредством использования единого спутникового канала.

Новая технология позволяет иметь для каждой страны минимальную полосу передачи частот по спутниковому каналу и в то же время использовать свободную емкость спутникового канала других стран-участниц проекта. Например, благодаря временному поясному разделению страны Центральной Азии смогут использовать емкость спутникового канала стран Закавказья в утренние часы, и, наоборот, в вечернее время страны Закавказья смогут воспользоваться свободной емкостью спутникового канала стран Центральной Азии.

Схематическое отображение спутниковой связи между VSATми в каждой стране и Операционным центром сети в Гамбурге (Германия)

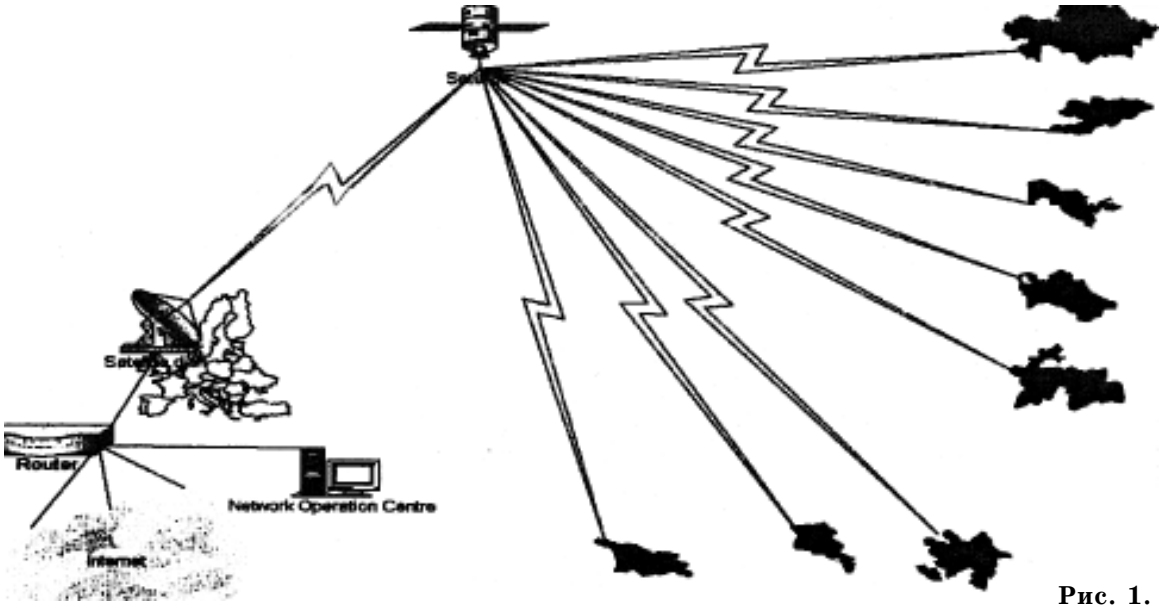


Рис. 1.

В дополнение, применение современной техники кэширования на основе кэш-сервера с памятью большой емкости позволит дополнительно уменьшить нагрузку на спутниковый канал.

Конфигурация Шелкового проекта, состоящего из спутниковых антенн и коммуникационного оборудования в восьми странах Центральной Азии и Кавказа, соединенных через спутник Евразия Сат с центральным распределительным узлом (хабом) в Западной Европе (Гамбург, Германия), имеющего спутниковую антенну, коммуникационное оборудование и доступ в глобальную сеть Интернет, показана на рис. 1.

Шелковый проект является высокоэффективным по стоимости и позволит существенно сократить затраты академических сообществ стран-участниц проекта по оплате доступа в Интернет. Закупка емкости спутникового канала для доступа в Интернет сразу для восьми стран позволила в процессе тендера в несколько раз снизить стоимость на передачу данных за 1 Мбит/сек. Научной программой НАТО по данному проекту затрачено 2,5 млн. долларов на закупку оборудования и оплату спутникового канала до конца 2004 г., корпорацией СИСКО предоставлено коммуникационное оборудование для стран-участниц проекта, а Германский электронный синхротронный центр (DESY) взял на себя обеспечение функционирования операционного центра сети в г. Гамбурге (Германия). Емкость спутникового канала по проекту будет нарастать через каждые полгода по мере подключения новых участников проекта, (рис. 2).

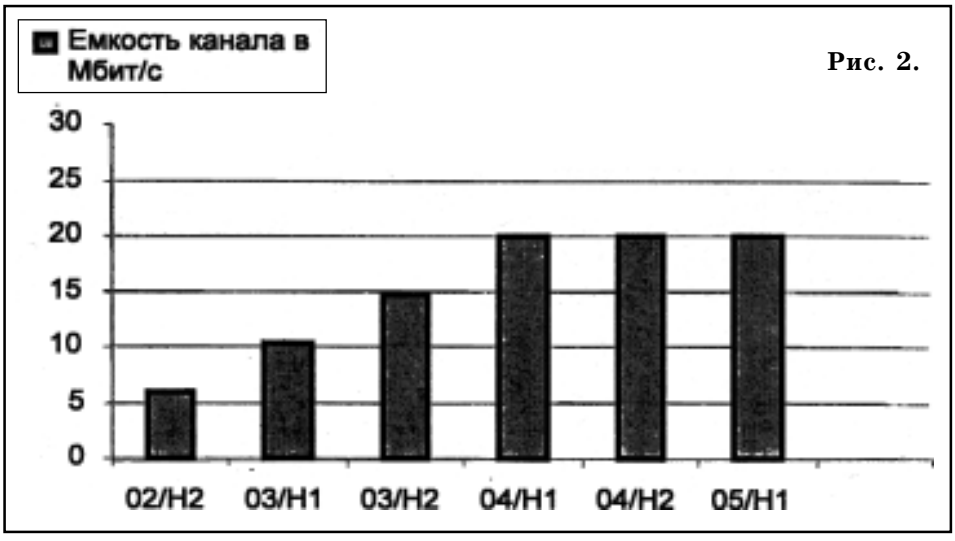


Рис. 2.

Кыргызстан с самого начала поддержал идею международного проекта «Виртуальный Шелковый путь» и принял активное участие в его подготовке и реализации. Официальная церемония открытия состоялась 20 января 2003 г. в Бишкеке с участием Президента Кыргызской Республики Аскара Акаева. Во время этой церемонии в режиме реального времени состоялась видеоконференция между Бишкеком и Гамбургом, продемонстрировавшая технические возможности нового спутникового канала связи.

Следует отметить, что Шелковый проект является практическим воплощением идей, заложенных в доктрине Президента Кыргызской Республики Аскара Акаева «Дипломатия Шелкового пути» на основе новейших информационных и коммуникационных технологий. Естественная и объективная необходимость возрождения Великого Шелкового пути на качественно новой основе была обоснована в доктрине в 1999 г.: «Возрождение Великого Шелкового пути на современном этапе позволяет создать все необходимые условия для превращения региона в зону стабильности, безопасности, дружбы, сотрудничества и равноправного партнерства».

В настоящее время к кыргызской научной и образовательной сети AkNet и проекту «Виртуальный Шелковый путь» уже подключены все ведущие вузы города Бишкека, Национальная академия наук и Национальный кардиологический центр. В ближайшее время к образовательной сети будут подключены библиотеки и начнется формирование электронных информационных ресурсов сети, баз данных, создание электронных учебников. Ставится задача по расширению сети в регионах, подключению школ и формированию таким образом, на основе Кыргызской научной и образовательной сети единого информационно-образовательного пространства республики.

В заключение хотелось бы отметить, что информационные технологии предназначены, прежде всего, для молодых людей. Развивая информационные технологии, мы прежде всего заботимся о молодом поколении и тем самым – о нашем будущем. Важно научить нашу молодежь использовать Интернет для индивидуального развития и работы, но не для развлечения.

В связи с этим проект «Виртуальный Шелковый хайвэй» и созданная Кыргызская научная и образовательная компьютерная сеть должны стать катализаторами формирования массовой информационной культуры и построения информационного общества в нашей стране, развития экономики, основанной на знаниях.

Ш.Б. Акмолдоева

ЭПОС «МАНАС» – ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ДОСТОЯНИЕ

Уникальный феномен кыргызской культуры эпос «Манас» давно признан и отнесен к числу наиболее выдающихся памятников человеческой культуры. Философское, культурное, историческое, мифологическое, лингвистическое и т.д. значение его настолько велико и неисчерпаемо, что намного превосходит возможности даже целого поколения исследователей. Его значение не только для кыргызов, но и для всех тюркских народов можно сравнить с «Илиадой» для древних греков и культурной Европы, «Махабхаратой» для индусов, «Ветхим Заветом» для иудеев и христиан, «Старшей Эддой» для германских народов и другими великими эпическими сказаниями.

Огромное культурно-историческое значение «Манаса» состоит в том, что в условиях отсутствия письменности и других материальных средств сохранения культуры он позволяет нам создать более или менее полную картину жизни и быта, ценностей и понятий древнего кыргызского народа, а через него – мировоззрение и духовную культуру древних тюрок. На протяжении многих столетий «Манас» был «культурной энциклопедией» кыргызов – не просто памятником поэтического творчества или сборником поэтических сказаний, а сокровищницей народной мудрости,

руководством в повседневной жизни, основой духовного единства кыргызского народа, его этико-правовым кодексом.

Современный уровень манасоведения предполагает необходимость нового комплексного подхода к проблемам текстологии, на основе идеи генетической взаимосвязанности всех текстологических фактов в их совокупности и системе в сравнительно-историческом аспекте. Целесообразно объединить усилия санскритологов, иранистов и тюркологов при исследовании текстологических проблем «Манаса», а также использовать опыт работы специалистов по древнегреческой, древнерусской, английской, немецкой и других текстологий.

Итак, в чем же заключается актуальность исследования эпоса «Манас»?

Во-первых, «Манас», в отличие от других эпических текстов, является уникальным текстом: он функционирует в культуре не в качестве канонизированного «Ветхого Завета», а одновременно в нескольких версиях, иногда существенно отличающихся друг от друга. Уже сам по себе этот факт выдвигает ряд текстологических проблем на первый план.

Во-вторых, в силу тесной связанности, еще до конца не проясненной, древнекыргызской (древнетюркской) культуры с другими древними культурами знание древних языков может явиться решающим фактором прояснения многих проблем манасоведения, поскольку именно лингвистический анализ позволяет восстановить давно утраченные связи языков и культур, реконструировать основы архаического мировоззрения, прояснить смысл устаревших и малопонятных сегодня выражений и через них – отношение к контекстуальным вещам и объектам. Без лингвистического и этимологического анализа любая реконструкция мировоззрения автора (или авторов) «Манаса» рискует остаться надуманной, искусственной и предвзятой. Текст «Манаса» хранит в своих пластах множество тайных знаков и кодов, что свидетельствует не только о его экзотеричности, а именно, в обращении к широкому кругу людей и, следовательно, значительной степени всеобщности провозглашаемых им духовных ценностей и норм, но и о его эзотерическом, тайном, скрытом, предназначенном исключительно для «посвященных» смысле. Реконструкция текста «Манаса» помогла бы нам восстановить остановленную в знаке реальность для передачи социальности от поколения к поколению. Контакт поколений, уподобление последующего поколения предшествующему возможно лишь при опосредовании этого контакта знаком. Знаковый контакт поколений у кыргызов был нарушен Октябрьским переворотом и только в художественных недрах «Манаса» возможно обнаружение, восстановление и объяснение их.

Наконец, в-третьих, текстуальный анализ на сегодняшний день является последним словом гуманитарной науки на Западе, единственной общепризнанной методологией культурологического исследования. Высказывания типа «мир есть текст», «культура есть текст или бесконечная цитата», «нет ничего вне текста» являются сегодня нормативными в любой гуманитарной науке.

В своих исследованиях[1] мы обосновываем идею общности происхождения древнетюркской (древнекыргызской) и индоевропейской культур. Нам представляется, что подтверждение этой гипотезы пролило бы новый свет на проблему культуросоциогенеза, укрепило бы концепцию общности человеческих культур, позволило бы представить древнетюркскую цивилизацию в качестве столь же древней и равноправной в семье человеческих культур.

Как показывают наши исследования[2], эпос «Манас» повествует, прежде всего, не о сложении этноплеменной организации или формировании ранней государственности кыргызов, а о сложении мироздания в целом. Иными словами, в основе «Манаса» лежит космогонический миф, в котором находит выражение модель мира древ-

[1] См.: *Акмолдоева Ш.Б.* Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1996. – 220 с.; *Она же.* Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас»).– Бишкек: Илим, 1998. – 268 с.

[2] См.: Там же.

них предков кыргызов. Важность такого подхода состоит в том, что он значительно расширяет «культурный ареал» «Манаса», рассматривает его не просто как культурный памятник отдельного народа, этноса, а как памятник общечеловеческой культуры. Никто сегодня не оспаривает мысль о том, что «Ветхий Завет» или «Илиада» являются не просто памятниками иудейского и греческого народов, а общечеловеческим достоянием. В недалеком прошлом значение «Манаса» пытались сузить до рамок «провинциального советского эпоса», сегодня настало время раскрыть его общечеловеческое значение. «Манас» повествует не частную историю отдельного этноса, значимого лишь для самого данного этноса (кыргызов), а всеобщую историю человечества, выражаемую языком и образами отдельного этноса. Космогонический миф «Манаса» аналогичен мифам других культурных народов и тем самым принадлежит всеобщей истории человечества.

Недостатком западной ориенталистики является слабое внимание к особенностям тюркской кочевой культуры, что объясняется, с одной стороны, довольно слабым знанием западными исследователями тюркских языков, а с другой пренебрежительным отношением к кочевым культурам как «слаборазвитым», «архаическим», «нецивилизованным». Исследование родной культуры самими носителями тюркских языков является научным и культурным долгом кыргызов, казахов, узбеков и других тюркских народов.

А. Захарова

ОШ: К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ

Древнейший город Кыргызстана Ош, история которого насчитывает более трех тысячелетий, расположен на юго-восточной окраине Ферганской долины, одного из наиболее густонаселённых полиэтнических регионов мира, где в настоящее время проживают представители более 100 национальностей и народностей. Территория Ферганской долины принадлежит трем государствам: Узбекистану, Таджикистану и Кыргызстану. Около половины всего населения Кыргызстана, свыше 2 миллионов человек, проживает в Ферганской долине и сопредельных с ней горных районах Памира и Тянь-Шаня.

В силу исторических условий общественного развития полиэтнический состав населения Ферганы складывался издревле. Выделим главные факторы его сложения. Древние ферганцы относились к восточно-иранским народам. В период существования в Фергане Даваньского государства, в конце 1-го тысячелетия до нашей эры и в первые века нашей эры, сложилась самостоятельная древнеферганская народность.

Резкие изменения в этническом составе Ферганы произошли в 6-7 вв., в связи с вторжением кочевых тюркских племён в Среднюю Азию. С этого периода в Фергане стали преобладать тюркоязычные народы.

Определенную роль в формировании полиэтничности населения Ферганы, в том числе и Ошского оазиса, сыграли торгово-экономические и социокультурные связи в системе Великого Шёлкового пути, стимулирующие миграционные процессы. Кроме того, Фергана, расположенная на пути из стран древних цивилизаций Индии и Китая в Переднюю Азию, играла далеко не последнюю роль в торгово-экономическом и культурном диалоге Запада с Востоком в период древности и средневековья.

В свою очередь, геополитическая и экономическая значимость Ферганского участка Великого Шелкового пути на протяжении многих веков определяла экспанси-

онистские устремления целого ряда государств, таких, как Тюркский Каганат, Арабский Халифат, государства Саманидов и Караханидов, Монгольская империя Чингисхана, государства Тимуридов и Шейбанидов, Кокандское ханство, Российская империя. Захватнические войны, в результате которых территория Ферганы оказывалась под властью перечисленных выше государств, сыграли немаловажную роль в сложении полиэтнического состава ее населения, основу которого составляли этносы, сформировавшиеся на основе слияния многочисленных народов и племен.

В настоящее время основную часть населения южной столицы Кыргызстана составляют кыргызы, узбеки, таджики, уйгуры, дунгане и другие народы мусульманского мира. Около 7% населения Оша составляют представители русскоязычных диаспор, первые поселения в регионе которых явились следствием русификаторской политики Российской империи, проводимой ею после завоевания в 60-70 годах XIX века территории Центральной Азии.

В советский период переселенческая политика была продолжена правительством СССР. В 20-30 годах XX века для создания индустриальной основы края из России в Центральную Азию были направлены десятки тысяч специалистов и квалифицированных рабочих, так называемых «двадцатипятитысячников», большинство из которых навсегда осталось здесь жить. Значительная часть русских, украинцев, татар, проживающих в настоящее время в Кыргызстане и других странах Центральной Азии, – это прямые их потомки.

В годы Великой Отечественной войны, вследствие карательной политики правительства СССР, из Прибалтики, Украины, Поволжья и Кавказа в республики Средней Азии была переселена часть немцев, прибалтов, евреев, греков, крымских татар и представителей всех кавказских народов. В общей сложности массовым депортациям подверглось более трех миллионов человек. Распад СССР в 1991 году вызвал бурные процессы массовой миграции представителей большинства этнических групп на свою историческую родину. В целом, по бывшему Советскому Союзу, миграционные процессы коснулись более девяти миллионов человек. Это явление внесло глубокие изменения и в транснациональный срез юга Кыргызстана, этнический портрет которого в настоящее время близится к 100%-ной среднеазиатской характеристике.

Таковы исторические условия и основные вехи формирования многообразного этнического мира Центральной Азии, в том числе и Ферганы, значительную часть которой занимает Южный Кыргызстан.

Остановимся подробнее на некоторых аспектах проблемы, сыгравших далеко не последнюю роль как в структурных изменениях транснационального среза состава населения города Ош, так и в этнических процессах. Мы имеем в виду погрешности в работе, произведенной в конце XIX века по первоначальному статистическому учету количественного состава крупнейших этнических групп коренного населения Оша.

Первые официальные сведения государственной статистики по этническому составу населения Центральной Азии относятся к концу XIX – началу XX вв., то есть к периоду нового времени. После завоевания территории региона Российской империей, в 60-70 годах XIX века, чиновники Царской администрации по Высочайшему повелению были направлены для полномасштабной ревизии вновь созданной административной единицы России – туркестанского края – с целью его эффективной колонизации. Действия чиновников координировало специально созданное Ревизионное управление. Несколько позже было создано и Управление по переселенческому делу для дальнейшего освоения края и использования его природных ресурсов. Наряду с освоением природных ресурсов Туркестанского генерал-губернаторства чиновники царской администрации в 1897 году включились в работу по проводимой по Высочайшему указу Первой всеобщей переписи населения Российской империи. Результаты этой работы по Ферганской области, в которую входил и южный регион современного Кыргызстана, были опубликованы в 1904 году в 89 томе. Однако приведенные сведения, в части принадлежности к этническим группам, весьма приблизительны. Этот вывод касается и сведений по городу Ош. В целом, цифры, ука-

занные в «Переписи…», подразделяются на отдельные данные. Разбивка произведена по месту рождения жителей и сословиям, их родному языку и вероисповеданию, полу и возрастным группам, а также семейному положению, роду хозяйственной деятельности, образованию. Вместе с тем, отдельной графы по этническому составу населения Оша нет. Все представители коренных этносов были учтены в группе жителей, говорящих на тюрко-татарском языке, составлявших абсолютное большинство, более 96 % от общей численности населения города.

Противоречивость сведений, отраженных в источниках XIX – начала XX вв., таких, как упомянутая выше «Перепись…», а также статистические обзоры Ферганской области Туркестанского генерал-губернаторства и отчёты чиновников царской администрации отмечали известные отечественные историки академик В.М. Плоских и В.Я. Галицкий. В частности, в монографии, посвященной древнейшему городу Кыргызстана, они отмечают: «…количественный состав этнических групп Оша, указанный в «Первой всеобщей переписи населения Российской Империи», приходится устанавливать косвенно, по данным о родном языке и вероисповеданию ошан, т.к. отдельной графы в указанном источнике нет. Отсюда и противоречия в цифровых данных». (Старинный Ош, – Ф., 1987, с. 115).

Вполне обоснованно ставит под сомнение достоверность сведений по количественному составу этнических групп кыргызов, дунган, каракалпаков и отмечает путаницу в использовании некоторых этнических терминов в источниках XIX – начала XX вв. и профессор Т.К. Кененсариев в статье «Ош колониальный» (Сб. ст. « Всё про Ош…», 1998, с. 69).

Попытаемся произвести тщательный анализ сведений, отраженных в источниках периода нового времени по данному аспекту исследования. По материалам переписи 1897 года общее число жителей Оша составляет 34157 человек, из них 32432 человека – говорящих на тюрко-татарском языке и лишь 5 человек – на узбекском языке, 8 – на сартском. То есть в сумме сарты и узбеки составляют всего 13 человек, в то время как в обзоре по Ферганской области за 1908 г. указывается, что из 43433 жителей Оша – 39789 человек – сарты и узбеки. Причём, если по сведениям 1897г. сарты и узбеки разделены по родному языку, то в Обзоре Ферганской области за 1908 г. обе группы объединены в общую графу и цифра количественного состава указывается общая. В Путеводителе по железным дорогам Средней Азии и Ташкента (1911г.) приводится общая цифра населения Оша 47149, из них сартов – 43760, кыргызов – 1000, об узбеках же не упоминается вообще. Сравним данные по городу Ош, приведенные в указанных выше источниках:

Год	Количественный состав населения Всего:	Из них сартов, узбеков	Кол-во кыргызов
1897	34 157	13	0
1908	43 433	39 789	281 (кыргызы и казахи)
1911	47 149	43 760	1000

Как видим из приведённой выше таблицы, за 11 лет (с 1897 по 1908 г.) население Оша увеличилось на 9276 человека, в графе же по количеству сартов, узбеков увеличение произошло на 39774 человек. Такое явное несоответствие в цифрах можно объяснить только тем, что в первом случае (1897г.) большая часть сартов, узбеков была учтена в численном составе жителей Оша, говорящих на тюрко-татарском языке. То же самое произошло и с представителями этнической группы кыргызов, так как в данных переписи населения 1897 года ошан, говорящих на кыргызском языке не указывается ни одного человека. Что, в принципе, никак не могло соответствовать действительности. Не вызывает сомнения и тот факт, что цифры, обозначающие количество кыргызов, жителей Оша, как в 1908, так и в 1911 году, явно занижены.

Совершенно очевидно, что значительная часть представителей кыргызского этноса, как и ряда других этнических групп, при фиксации национальной принадлежности ошан была учтена в группе сартов.

Главной причиной противоречивости официальных цифровых сведений 1897г. явилась путаница в использовании терминов, обозначающих тот или иной язык. В частности, не понятно, что обозначает термин тюрко-татарский язык. Если имеется в виду тюркская группа языков, то, как известно, в неё входят и узбекский, и татарский, и кыргызский языки. И в этом случае выделять отдельной графой узбеков не имело смысла, тем более, что и указанные цифры явно не соответствовали действительности.

Кроме того, вторая существенная причина неразберихи в сведениях заключалась в неправильном толковании терминов узбек и сарт. В официальных статистических источниках XIX – начала XX вв. термин «сарт» либо идентифицируется с термином «узбек», либо количество сартов и узбеков объединяется в общие данные, что, по сути своей, означает ту же идентификацию.

К вышесказанному добавим, что одной из основных причин путаницы в статистических данных профессор Т.К. Кененсариев считает незнание языка местных этносов русскими статистами (Ош колониальный, с. 69). Такой вывод, по нашему мнению, вполне оправдан, тем более что и большинство толмачей-переводчиков, работавших с чиновниками царской администрации, состояло из татар, переселенцев из России, которые отнюдь не отличались знанием языковых тонкостей коренных народов Ферганы. Следовательно, некомпетентность переводчиков, толковавших по своему усмотрению полученную информацию, не могла способствовать формулированию точной терминологии самоиндентификации представителей той или иной этнической группы при определении их этнической принадлежности.

Вместе с тем, и сами жители Оша явились причиной этой неразберихи, так как, по заключению академика В.В. Бартольда, они не придавали никакого значения своей национальной принадлежности. В частности, в работе «Тюрки» В.В. Бартольд по данному поводу пишет: «Раньше многие тюрки в Средней Азии, особенно жители городов, ограничивались тем, что называли себя мусульманами, говорящими по-тюркски, и жителями того или иного города; вопрос о том, к какой тюркской народности их следует причислять, был для них безразличен. Были в ходу и наименования, которые по своему происхождению не имели отношения к национальности, например слово сарт. В настоящее время это слово изгнано из употребления, а слово узбек применяется в более широком значении, нежели раньше; тех, кто раньше называл себя сартами, теперь тоже называют узбеками» (Соч., т. V, с. – 595).

Мы не случайно так подробно рассматриваем сведения о сартах, наиболее многочисленной группе ошан периода нового времени. (См. официальные данные за 1908 и 1911 гг.). Самоидентификация большей части жителей Оша начала XX века с этой группой и явилась, по нашему мнению, главной причиной путаницы в статистических данных по национальному составу города, так как в эту группу были включены представители разных этнических групп, с их же собственных слов.

Каково же этимологическое значение столь распространённого в прошлом термина, ныне канувшего в лету? В наши дни лишь изредка, в конфликтных ситуациях, используют этот термин, вкладывая в него обидный смысл, имея в виду неверное толкование термина сарт от сары ит (желтая собака). Однако известные востоковеды второй половины XIX – начала XX вв. (Южфалви де Мезо-Ковесд, Радлов, Н.П. Остроумов, В.В. Бартольд и др.) называют подобные народные объяснения происхождения термина чистой выдумкой, не имеющей ничего общего с реальной этимологией. «Слово сарт, – пишет по этому поводу В.В. Бартольд, – которое кочевники употребляли с нескрываемым презрением по отношению к оседлому населению, и которое народная этимология объясняла как сары ит (желтая собака), ныне изгнано из употребления; сейчас признается только узбекская национальность…». (Тюрки. Историко-географический очерк. – Соч., т. V, с. – 593).

В современной справочной литературе по термину сарт приводятся краткие пояснения, общий смысл которых сводится к тому, что «сарты – осёдлая с древнейших времён часть узбеков». Однако подобные объяснения не имеют под собой убедительной научной основы. В частности, В.В. Бартольд считал, что термин сарт вообще не имел отношения к национальности. В ряде его статей, таких, как «Сарт», «Еще о слове 'сарт'» и «Вместо ответа господину Лапину» дан глубокий анализ средневековых источников, а также научных трудов востоковедов второй половины XIX века, посвященных этимологии данного термина.

По результатам проведенного исследования В.В. Бартольд поясняет смысл и происхождение терминов, имеющих общий корень «сарт»: сартак, сартактай, сартаул, сартакты, сартпау, сартагол, сартагул, сартол. В частности, он пишет: «Сарт, первоначально древнетюркское слово, означавшее 'купец'; в этом значении оно употребляется в Кутадгу билик и у Махмуда Кашгарского… Слово сартпау объясняется как 'старший купец'…». (В.В.Бартольд. Сарт. – Соч., т. II, ч. 2, с. 278).

Вместе с тем, Бартольд приводит примеры и более широкого использования терминов с корнем «сарт»: «Сартактаи были для монголов людьми не столько определенной национальности и языка, сколько принадлежащими к определенному культурному типу – персидско-мусульманскому. Сартактай, по-видимому, пришел к монголам не только как торговец, но и вообще как носитель культуры, в особенности как специалист по ирригации…». В работе «Еще о слове «сарт» Бартольд пишет о том, что слова сатагул, сартаул и сартол, часто встречавшиеся в монгольских и тибетских источниках, китайцы переводят термином, употреблявшимся «первоначально для обозначения уйгуров, потом – туркестанцев вообще, наконец, – всех мусульман без различия происхождения». (Соч., т. II, ч. 2, с. 310).

Особое внимание этимологии термина сарт уделил в своих исследованиях и французский этнолог XIX века Е. де Южфалви де Мезо-Ковесд. Ему принадлежат первые научные сведения об этническом составе населения Ферганы, в том числе и юга современного Кыргызстана, включая Ош. Южфалви возглавил научно-исследовательскую экспедицию 1877 года в Центральную Азию, организованную по поручению правительства Франции. Значительный объем практических изысканий, включающих детальное изучение и описание антропологических признаков принадлежности отдельных представителей к той или иной этнической группе, явились основанием для его научных выводов и заключений. Кроме того, в качестве фактологического материала были использованы и сведения, полученные в результате исследований обычаев, обрядов, традиций, образа жизни, занятий, предметов быта и народного прикладного искусства народов Ферганы.

По результатам проведенных исследований Южфалви опубликовал в 1878 году три тома научных трудов и передал в Антропологическое общество Парижа более 600 листов антропологических характеристик народов Туркестана и Сибири. Проблемы этногенеза и этногеографии народов Центральной Азии нашли свое отражение в I-ом томе его научных трудов. В частности, отдельной главой выделена тема «Народы Ферганы», в которой Южфалви и излагает гипотезу по этногенезу коренных народов Ферганы. По его мнению, большинство народов, населяющих в XIX веке Фергану – это продукт длительного процесса смешения нескольких народов и племен. Из общего их числа французский этнолог выделяет тринадцать основных народов и этнических групп. Приведем их перечень, опубликованный исследователем: «каракиргизы, кипчаки, сарты, узбеки, узбеки-кипчаки, сарты-узбеки, таджики трех типов (туркестанские, ирано-отохтонцы, персы), каракалпаки, каракитаи, кашгарцы, гальчас, туруки-турки, цыгане двух типов (оседлые – мазанги и бродячие – люли), а также встречающиеся реже курамасы, афганцы, персы, индусы, татары и русские». (E. DE UJFALVY DE MEZO-KOVESD. LE KOHISTAN LE FERGHANAH & KOULDJA. – PARIS, 1878, p. 54).

Сведения о наиболее многочисленной этнической группе Ферганы – сартах, он дополняет замечаниями этимологического аспекта. В частности, он пишет: «В Туркестане всех оседлых жителей, за исключением таджиков, называют сартами, невзи-

рая на происхождение. Когда киргиз или узбек поселяется в городе и занимается коммерцией или земледелием, дети его становятся сартами. Некоторые местные жители объясняют слово «сарт» от сары ит (желтая собака). Так кочевники называют оседлых жителей. Однако это объяснение – чистая выдумка. Слово сарт является этническим термином и означает смешение разных национальностей, имеющих некоторые свои характерные особенности. Сарты Ферганы – это продукт смешения узбеков с иранцами (таджиками-отохтонцами). Иногда происходит смешение крови с каракиргизами. Сарты образуют основную часть населения городов Коканда, Старого Маргилана, Оша и Намангана. Большая часть населения Андижана состоит из сартов-кипчаков». (LE KOHISTAN…, p. 56).

Достаточно широкое распространение термина сарт в среде многочисленных этнических групп Ферганы, в том числе и кыргызской, части населения, в период дореволюционного прошлого, подтверждается результатами исследований отечественных ученых, наших современников. В их трудах анализируется и смысловое значение термина. В частности, профессор Д.Б.Сапаралиев в работе «Этнополитическая история Оша и его окрестностей с XVIII до середины XIX в.» пишет: «Вероятно, еще с XVIII века наблюдается наличие у населения фергано-кашгарского региона отличительного по социально-хозяйственным признакам прозвища «Сартия» – имеющего в виду, прежде всего, оседлых земледельцев, чаще городских жителей, преимущественно занимавшихся и торговлей, в противоположность «Элетии» – подразумевающих скотоводов-кочевников, жителей гор и степей или иначе сельчан. Об этом наглядно свидетельствуют названия этнических образований в генеалогической структуре некоторых кыргызских РПГ (родоплеменных групп – *А.З.*): сарт-кыпчак (род РПГ кыпчак), булюк-сарт (род подотдела беру РПГ адигине), сарттар (подотдел РПГ адигине), сарт (род РПГ багыш), сарт (род подотдела толуман РПГ доолос), сарт (род подотдела доолос РПГ сарыбагыш), кара-сарт (род подотдела болот РПГ сарыбагыш), сарт-козу (род подотдела чоро РПГ саяк), жаман-сарт (род подотдела чаа РПГ солто)». (С. 64).

Далее автор приводит строки из песни известного кыргызского сказителя старины, моллы Нияза (1823-1896 гг.), где говорится: «Кыргыз сарттын ичинде, кыпчактан чыккан март эле, ак жолборстой Алымкул» – «Среди кыргызских сартов вышел из кыпчаков храбрый, как белый барс, Алымкул». «Так что эти прозвища, – делает убедительный вывод автор, – одинаково относились к представителям всех этносов региона: узбекам, уйгурам, таджикам, казахам, кыргызам, каракалпакам и др.» (С. 65). Данный вывод в основе своей созвучен с научными заключениями и Южфалви, и Бартольда, так как объединяет их в смысловом значении по социально-хозяйственным признакам и подчеркивает использование термина применительно к широкому кругу этнических групп.

Итак, широкое использование термина сарт в период нового времени и ошибочная его трактовка русскими статистами внесли не только путаницу в статистические данные, но и привели к формированию неверных выводов о соотношении количественного состава двух крупнейших этнических групп коренных народов, кыргызов и узбеков, в городе Ош. Бытующее известное утверждение о том, что абсолютное большинство (более 95%) населения дореволюционного Оша составляли узбеки, весьма спорно. Как уже было доказано на конкретных примерах, изложенных в данной статье выше, не вызывает сомнений тот факт, что при учете количественного состава населения города большинство жителей, в том числе и представителей кыргызских родоплеменных групп, было отнесено в общую группу сартов. Впоследствии же термин сарт был заменен этническим термином узбек, вследствие чего большая часть представителей различных этносов, именовавшихся ранее в соответствии с социально-хозяйственными признаками сартами, вне зависимости от этнической принадлежности, механически стала именоваться узбеками. Что и привело к полному несоответствию официальных цифровых данных с реальностью. Следовательно, сведения о том, что представителей кыргызской этнической группы в Оше на начало XX века (1911г.) было лишь немно-

гим более 2%, отнюдь не соответствуют действительности. Сегодня вряд ли возможно установить истинную картину этнического состава населения дореволюционного Оша. Тем не менее, проведенный объективный анализ источников дореволюционного прошлого дает полное основание утверждать, что, если и было некоторое количественное превосходство этнической группы узбеков в сравнении с этнической группой кыргызов в Оше, то оно не столь значительно, как это принято считать.

Коренные изменения, произошедшие в конце XX века в политической, экономической и духовной сферах, привели к так называемому этническому ренессансу, сопровождающемуся активными процессами внутренней и внешней миграции, оттоком русскоязычного населения и миграцией сельского населения в городские центры, в том числе и в Оше. Этот структурный фактор вызвал прогрессирующую трансформацию соотношения крупнейших этнических групп региона – кыргызов и узбеков. На начало XXI века в Оше их соотношение достигло практически равнозначного уровня, с некоторым превышением показателей количественного состава этнической группы титульной нации. В подтверждение этого вывода приведем официальные сведения Ошского областного управления государственной статистики по транснациональному срезу населения г. Ош на 1 января 2002 года*.

Все население г. Ош составляет 241 673 человек, из них:

кыргызы	110942
узбеки	108051
русские	10810
украинцы	874
татары	4215
немцы	154
турки	1180
уйгуры	930
азербайджанцы	920
таджики	911
корейцы	507
казахи	399
белорусы	73
чеченцы	44
прочие	1656

Сравним показатели: на 1 января 2002 года из 241 673 жителей Оша кыргызы составляют 110 942 человек, узбеки – 108 051 человек. Как видим из приведенных сведений, кыргызская этническая группа г. Ош в настоящее время в количественном отношении превосходит узбекскую диаспору на 2891 человека. В действительности же эта цифра еще более значительна и исчисляется десятками тысяч. Данный вывод по сложившейся в настоящее время ситуации объясняется тем, что вследствие продолжающегося процесса миграции село – город, в Оше проживает без прописки, а, следовательно, неучтенная, часть сельского населения, прибывшая в город в поисках работы. Это, в основном, представители кыргызской этнической группы.

Таким образом, транснациональный срез населения южной столицы в последнее десятилетие претерпел существенные качественные изменения. Наблюдаются стабильные прогрессирующие тенденции к формированию качественно нового состава населения, с ярко выраженным количественным превосходством этнической группы титульной нации – кыргызов.

* Сведения Ошского областного управления государственной статистики от 17.04.02.

Литература

1. E. DE UJFALVY DE MEZO-KOVESD. LE KOHISTAN LE FERGHANAH & KOULDJA. – PARIS, 1878. – P. 56.
2. M. DE UJFALVY-BOURDON. DE PARIS a SAMARKAND. – PARIS, 1880. – P. 329.
3. *Бартольд В.В.* Сарт. – Соч., Т. II, Ч. 2, – М.: Наука, 1964 – С. 278-280.
4. *Бартольд В.В.* Вместо ответа господину Лапину. – Соч. – Т. II, Ч. 2, С. – 306-309.
5. *Бартольд В.В.* Еще о слове «сарт». – Соч. – Т. II, Ч.2, С. 310 -312.
6. *Бартольд В.В.* Тюрки (историко-географический очерк). – Соч., Т. V, – М.: Наука, 1964. – С. – 593-595.
7. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Т. 89. – СПб, 1904.

8. *Гаврилов Н.* Переселенческое дело в Туркестане. – СПб, 1911. – С. 256.
9. *Пален К.К.* Отчет по ревизии Туркестанского края... Городское управление. – СПб, 1910.– С. 380.
10. Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Средней Азии и Ташкента. – СПб, 1904. – МФ-К – 1/15550
11. Статистический обзор Ферганской области за 1908 г. – Скобелев, 1909. – С. 157.
12. Статистический обзор Ферганской области за 1911 г. – Скобелев, 1914. – С. 104.
13. Энциклопедия. Ошская область. – Фрунзе, 1987. – С. 132.
14. *Галицкий В.Я., Плоских В.М.* Старинный Ош. – Фрунзе, 1987. – С. 115.
15. *Омукеева Дж.А.* Этническая политика Кыргызского государства. – Ош, 2000. – 206 с.
16. *Сапаралиев Доолотбек Бекиш уулу.* Этнополитическая история Оша и его окрестностей с XVIII до середины XIX в. – Бишкек: Илим, 1999. – С. 64-65.
17. *Кененсариев Т.К.* Ош колониальный. //«Все про Ош...»: Сб. ст. – Ош, 1998. С. 69.
18. Сведения Ошского областного управления государственной статистики от 17.04.02.

Турдалиева Ч.Д.

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И ИСТОРИОГРАФИЯ ТРУДОВ ЗАПАДНЫХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ И ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ О ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ XIX ВВ.

XIX век один из самых событийных периодов в истории центральноазиатских народов. В этот период времени завершился процесс присоединения и вхождения кочевого и оседло-земледельческого населения: казахов, кыргызов, узбеков, таджиков и туркмен в состав Российской империи, что кардинально отразилось на их экономической, политической и культурной жизни. Период отражается в разнообразных источниках, включая и труды западных путешественников и исследователей. Чем был вызван интерес западных исследователей к Центральной Азии, каковы истинные устремления путешественников побывать на территориях, лежащих между горными цепями: Тянь-Шаня, Памира и Гиндукуша? Безусловно, геополитические и торгово-экономические интересы крупнейших государств капиталистического мира того времени: Великобритании и России явились основным и ведущим фактором, усилившим процесс изучения Центральноазиатского региона со стороны западных ученых и исследователей, путешественников и миссионеров, военных и дипломатических лиц. Изменчивость и вариативность геополитических и экономических приоритетов Великобритании, России, Китая, Афганистана, Ирана и др. стран в регионе, а также широта круга вовлеченных лиц, как в этническом, так и в социально-образовательном и культурном отношениях в так называемой политике «Большой Игры» (»Big Game», «Great Game»), позволяют выделить два этапа, конкретизирующих цели, задачи и результаты тех или иных западных путешествий XIX века.

I этап. 30-60-е годы XIX века. На этом этапе содержание западных путешествий в значительной степени определялось политическими и торгово-экономическими интересами Великобритании в этом регионе. Соперничающие стороны стремились мирным образом урегулировать раздел территорий в Центральной Азии, признать независимость проводимых ими действий на азиатском континенте. В этот период времени политика «Большой игры» термин, озвученный игроком «Great Oate» капитаном английской службы Артуром Конолли, – за господство в Центральноазиатском регионе, развертывалась двумя способами. Дипломатическая переписка между Россией и Великобританией и формирование в ней политики так называемой

«взаимной подозрительности» и «взаимной осторожности», которая выражалась в избежании прямых военных столкновений в регионе между государствами. Эта политика, как видно из высказывания известного географа П.П. Семенова-Тян-Шанского тормозила географическое изучение Центральной Азии, в частности Тянь-Шаня. Он писал: «Мое желание проникнуть в Тянь-Шань... вызвало бы сильное противодействие со стороны Министерства иностранных дел, ревниво оберегавшего азиатские страны, лежавшие за русскими пределами, от вторжения русской географической науки в лице русских путешественников, в то время когда Германия уже открыто, на глазах всего мира, снаряжала свою экспедицию в Центральную Азию, направляя ее через Индию!» (П.П. Семенов-Тян-Шанский имел ввиду экспедиции А.Гумбольдта и братьев Шлагинтвейт)[2]. Другой способ это снаряжение экспедиций в интересуемый регион. В то время из самой Англии через Индию было снаряжено более 20 экспедиций в различные районы Средней Азии и Восточного Туркестана [3]. Осуществлялись экспедиции из других стран, о которых было известно военно-дипломатическим и научным кругам России. Важнейшей задачей экспедиторов являлась разведка позиций Российского государства в этом регионе, стремление продвинуть английские товары на рынках Афганистана, Персии, Средней Азии и Восточного Туркестана, попытка ориентировать правителей этих территорий на поддержку интересов британского правительства. Информация путешественников была сосредоточена на описании местности, локализации рынков, оборотах российской торговли, взаимоотношениях местных правителей с русскими купцами.

II этап – 70-90-е гг. XIX века. На этом этапе западные путешественники продолжают осуществлять свою разведывательную миссию. Необходимость раздела сфер влияния в Центральной Азии требовала от правительств России и Великобритании определения пограничных территорий и контроля интересов, так называемых промежуточных зон – Персии, Афганистана, последняя стремилась завладеть территориями южнее Окса (Амударьи) Балхом, Ваханом, Бадахшаном и Кундузом, т.е., теми районами, которые лежали в сфере интересов России. На путешественников возлагалась задача географического изучения и точного картографирования этих территорий, также входивших в сферу влияния Великобритании, предоставление информации о народонаселении и его занятиях. После англо-российского соглашения 1872-1873 гг., по северо-восточным границам Афганистана составленного на основании депеш, которыми две стороны обменивались в течение 1869-1873 гг. [4], продвижения России в глубь Средней Азии и захват в 1872 году Хивы, в 1876 году покорение Кокандского ханства, в 1881 г., взятие Геок-Тепе и присоединение Туркмении, западные путешествия в регион стали носить систематический и относительно продолжительный характер. Во второй половине 80-х годов помимо англичан в Средней Азии, Восточном Туркестане побывал целый ряд путешественников из других стран. В 1886-1887 гг. французские исследователи П.Ж. Бонвало, Х.Капюс и А.Пепен по пути из России в Индию побывали В Алайской долине, пересекли перевал Кызыл-Арт, озеро Кара-Куль, перевал Уз-Бель, долины Кара-Су и Ак-Су, и добрались до Малого Памира [5]. В 1894-1897 гг. шведский исследователь Свен Гедин побывал в районах Средней Азии, Памира и Восточного Туркестана [6]. Однако, как нам представляется, в этот период времени в материалах западных путешественников и исследователей наряду с разведывательной информацией прослеживается акцент на описание и изучение истории и этнографии региона, а объектом исследования становятся носители оседло-земледельческой и кочевой культур: кыргызы, казахи, узбеки, уйгуры и другие центральноазиатские народы, т.е., информация, стала носить более научную направленность и комплексный подход [7].

Труды путешественников и исследователей по Центральной Азии публиковались сразу и становились самыми популярными изданиями на Западе. России эти издания в ту или иную эпоху не всегда имели однозначное восприятие и тем более изучение. Так, в дореволюционный период, одни авторы оценивали их как незначительный, недостоверный материал, как, к примеру, известный этнограф Н.А. Аристов,

лишь упоминавший имена европейских исследователей: Ирла Дунмора и Свена Гедина [8], хотя вклад последнего в исследование Центральной Азии заслуживает пристального внимания, а другие, как к примеру, выдающийся географ П.П. Семенов Тян-Шанский, внимательно изучив труды немецких исследователей К. Риттера и Гумбольдта о Центральной Азии, составил обширные дополнения к Труду К. Риттера «Землевладение Азии» и доказал ошибочность мнения А. Гумбольдта о вулканическом происхождении Тянь-Шаньских гор [9]. В советское время труды западных путешественников и исследователей продолжают оцениваться, как недостоверный и второстепенный источник. Большой пласт литературы, относящийся к этой эпохе – это исследования об англо-российском противоречии в Средней Азии. Значительную ценность в понимании противоречий, возникших между Англией и Россией в начале XIX века, представляют работы Н.А. Халфина, Г.А. Хидоятова и др. В работах Н.А. Халфина четко обозначена экономическая сторона противоречий, возникших еще, как пишет историк, в XVII веке в период правления Екатерины II. Н.А. Халфин на основе анализа архивных материалов пришел к выводу, что еще в начале 50-х годов Россия отказалась от замыслов захвата Индии и основной причиной ее внешнеполитической деятельности в Азии выступало обеспечение русской буржуазии рынками сбыта и источниками сырья [10].

Работа Г.А. Хидоятова ценна тем, что в ней дается анализ разнообразных источников и богатый архивный фактологический материал, восстанавливающие картину «Большой Игры», основными проводниками которой являлись западные путешественники и исследователи [11]. Однако специальных работ, посвященных западным путешествиям и путешественникам в Центральную Азию на этот период времени не наблюдается. Обобщенная характеристика отдельных путешествий, в частности американского журналиста Юджина Скайлера, французского путешественников Бонвало и Капюс в Кыргызстан была дана в статье О.Л. Вайнштейна «Иностранные путешественники о Киргизии в 50-70 г. XIX века» [12]. Также в контексте раскрытия основной темы в работах историков В.Я. Галицкого, В.М.Плоских, приводились сведения французского путешественника Г. Бонвало, американского журналиста Ю.Скайлера, английского агента-пундита Мулла Абдул Маджида [13]. В труде «История Киргизской ССР» при характеристике сведений западных путешественников как отрывочных и неточных, тем не менее, отмечается небезынтересность некоторых их сведений о кыргызах и Кыргызстане [14]. Недооценка трудов западных путешественников и исследователей в дореволюционный и советский период, несмотря на то, что произведения некоторых авторов были переведены на русский язык [15], объяснялась и тем обстоятельством, что не все путешественники знали восточные языки (персидский, арабский либо тюркский) и в силу этого фиксировали неточную информацию.

В постсоветский период в связи с возможностью работы в зарубежных библиотеках и архивах, усилением научных и информационных обменов появились исследования, посвященные непосредственно западным путешественникам и исследователям в отдельные районы Центральной Азии. В работе С.Г. Кляшторного, А.А. Колесникова, М.К. Басханова «Восточный Туркестан глазами европейских путешественников» [16], А.В.Постникова «Схватка на крыше мира» [18] и др., дается анализ и оценка деятельности некоторых путешественников и исследователей в Центральную Азию.

В западной историографии, изучение путешествий также имеет свои особенности. Если до XIX века путешествия европейцев в Центральную Азию, начиная от Плано Карпини (1246 г.), Гильома Рубрука (1252 г.), Марко Поло (1274) и др., в основном были связаны с изучением новых земель, установлением дипломатических связей и распространением христианства, то в XIX веке цели путешественников во многом определялись стремлением британского правительства установить политическое и экономическое господство и влияние в центральноазиатских странах и тем самым одержать перевес в почти вековом противостоянии в этом регионе с Россией. Также как и в отечественной и российской литературе роль путешественников и

исследователей раскрывалась через исследование стратегических и политических позиций Англии, ее взаимоотношений с Россией в Центральной Азии. Такой подход обозначился еще XIX веке в трудах видных дипломатов – основоположников экспансионистской британской политики в центрально-азиатском регионе. Яркие представители этой школы Г.Роулинсон [18], Д.Булжер [19], Ч.Марвин [20] и др. нацеливали экспедиции на добычу информации политического, торгово-экономического характера. Путешественники рассматривались как средство борьбы за раздел Азии. Наибольший материал о европейских путешественниках дал современный английский историк Питер Хопкирк, эти работы интересны и ценны тем, что в них дана большая библиографическая справка, автобиография и интересные факты проникновения европейцев в отдельные районы Центральной Азии [21]. Недостатком этих работ, как справедливо отмечает российский автор А.В. Постников, является то, что в них не уделено внимания географическому изучению и картографированию Памира, района, где в конце XIX века жестко развернулись политические и территориальные противоречия между лидерами колониальных захватов: Англией и Россией [22]. Мы бы добавили также: вне анализа зарубежного автора остались наблюдения и сведения европейских путешественников о местных народах, их истории, материальной и духовной культуре. Не менее ценный вклад в изучение англо-русского соперничества представляет работа Джеральда Моргана, раскрывающая основные и частные сюжеты внешнеполитической деятельности Великобритании в контексте общеевропейской политики, соперничества с Россией в бассейне Средиземного моря, в Иране и Афганистане. Автор дал анализ деятельности ряда путешественников, в том числе и пундитов – местных буддийских и мусульманских адептов обученных разведывательной деятельности. Он считал, что вклад пундитов в изучение Центральной Азии незначителен. Их деятельность в основном топографическая, а информация не представляла важного значения для английской разведки, т.к., в 70-х годах Великобритания в своем доминионе Индии не имела специального органа, целенаправленно занимавшегося сбором разведывательной информации [23].

В 80-90-е годы XX века на Западе вышли работы, посвященные путешественникам. В них дана большая биографическая справка и оценка их вклада в исследование Центральной Азии. Деятельность английского агента Ния Илеаса освещена в работе Джералда Моргана [24]. Монография заслуживает пристального внимания, так как в ней представлен широкий круг архивных и литературных источников. Особое внимание уделено описанию Ния Илеаса Памиру и «Памирскому вопросу»[25]. Увлекательно об английском путешественнике, капитане Френсисе Янгхазбэнде написано в работах Патрика Френча и Питера Флеминга [26]. В 70-90-е годы прошлого столетия об Ауреле Штейне, выдающемся исследователе Центральной Азии, этнографические и археологические коллекции которого занимают видное место в собрании Британского музея вышли многочисленные публикации. Одной из значительных работ явились труды Д. Мирски «Сэр Аурел Штейн – исследователь археологии», Анабел Уолкер «Аурел Штейн – первооткрыватель Шелкового пути» [27]. Работы основаны на привлечении широкого круга архивных и источниковых материалов.

Однако современная западная литература о путешествиях в Центральную Азию, как впрочем, и сами оригинальные труды путешественников, до сих пор являются малознакомым и малоизученным материалом для отечественных исследователей, что существенным образом затрудняет разработку методологии изучения, классификации и систематизации этого вида источника. Одним из методов определения достоверности информации западных путешественников и исследователей о Центральной Азии того времени является сравнительно-сопоставительный метод. Сравнение и сопоставление их сведений с таковыми российских исследователей, с использованием архивно-документальных материалов явится одним из убедительных критериев определения достоверности, или напротив ошибочности и компилятивности этой категории исторических источников. Необходимо отметить, что архивные материалы, находящиеся в Великобритании ждут своего исследователя, тем более что в них

сосредоточена под номером 539 секретная переписка Британского министерства по Средней Азии за период с 1833 по 1917 год. Так же необходимо рассмотреть кыргызоведческую информацию, извлекая ее из более широкого круга источников, дабы существенным образом дополнить и обогатить исследовательский материал по истории кыргызов и Кыргызстана в прошлом.

Одним из важных методов изучения является архивация этого источника. Оригинальные труды путешественников и исследователей прошлых веков ветшают, теряют свой первоначальный вид. И потому необходимо создание электронной версии этих изданий, что повысит степень защиты от рисков потери, искусственного и естественного старения, облегчит к ним доступ широкого круга исследователей и читателей.

Литература

1. *Hopkirk Peter.* The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia.– New York, 1994.-p.123, Morgan,Gerald.Anglo-Russian Rivalry in central Asia: 1810-1895.– London, 1981.
2. *Семенов-Тян-Шанский П.П.* Путешествие в Тянь-Шань в 1856-1857 годах.-М.:ОГИЗ, 1946.-С.36.
3. *Вайнштейн О.Л* Иностранные путешественники о Киргизии 60-70-х годах 19 века//Уч.-зап.ист.фак-та КТУ.– 1985.– Вып.5.
4. *Хидоятов Г.А.* Из истории англо-русских отношений в Средней Азии (60-70-х гг.)-Ташкент,1969.-С.88-89.
5. *Bonvalout G.* Through the Heart of Asia:Over the Pamir to India. //Tr.into English by C.B.Pitman.– Vol.2.– London,1889.
6. *Hedin Sven.*Through Asia.– Vol.2.– London, 1898.
7. *Bonvalout G.* Through the Heart of Asia:Over the Pamir to India. //Tr.into English by C.B.Pitman.– Vol.2.– London,1889; *Hedin Sven.*Through Asia. – Vol.2.– London, 1898; *Lansdell H.D.D.* Chinese Central Asia.– Vol.2.– London,1893; *Stein, Sir Mark Aurel.* A Chinese Expedition across the Pamirs and Hindi Kush, A.D.747. //Geographical Journal. –Vol.LIX.– 1922.
8. *Аристов Н.А.* Усуни и кыргызы или кара-киргизы:Очерки истории и быта населенеия западного Тянь-шаня и исследования по его исторической географии.-Б.:Илим,2001.
9. *Семенов-Тян-Шанский П.П.* Путешествие в Тянь-Шань в 1856-1857 годах.-М.:ОГИЗ,1946.-С.21; *Козлов И.В., Козлова А.В.* Петр Петрович Семенов-Тян-шанский.-М.:Наука, 1991.-С.64; *Мамытов А.М.Семенов Тян-Шанский* и развитие научных представлений о Тянь-Шане. – Ф.:Мектеп, 1984.-С.10-11.
10. *Халфин Н.А.* Присоединение Средней Азии к Носсии.-М.,1963.
11. *Хидоятов Г.А.* Указ.работа.
12. *Вайнштейн О.Л.*-Указ.работа.
13. *Галицкий В., Плоских В.* Старинный город Ош.-Ф: Илим, 1987.– С.49, 139-140.
14. История Киргизской ССР: С древнейших времен до наших дней: в 5 т. – Ф.: Кыргызстан,1986. – Т.2.-С.36-37.
15. *Беллью.* Кашмир и Кашгар: Дневник английского посольства в Кашгаре в 1873-1874 г.Пер, сангл.СПб.,1877., Берне А.Путешествие в Бухару: в 3 т. –М.:Издание Голубкова, 1848; *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. – М., 1874; *Гедин С.* В Центральной Азии: Путешествие Свена Гедина в 1893-1897 гг. в Памир, Тибет и Восточный Туркестан.– СПб,1899; *Шоу Р.* Очерки Верхней Татарии, Яркенда и Кашгара.– СПб, 1872.
16. *Кляшторный С.Г., Колесников А.А.,БасхановМ.К.* Восточный Туркестан глазами европейских путешественников. – Алма-Ата, 1991.
17. *Постников А.В.* Схватка на «Крыше мира».-М.,2001.
18. *Rawlinson, Sir Henry C.* England and Russia in the East.A Series of Papers on the Political and Geographical Condotion of Central Asia. – London,1875.
19. *Boulger D.C.* England and Russia in Central Asia. – Vol.2. – London,1879.
20. *Marvin C.* Reconnoitring Central Asia. – London,1884.
21. *Hopkirk Peter.* The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia. – New York. 1994; Trepassers on the Roof of the World. The race foe Lhasa. – London,1982.

22. *Постников А.В.* – Указ.работа.– С.23.
23. *Morgan Gerald.* Fnglo-Rassian Rivalry in Central Asia:l810-1895. – London, 1981.
24. *Morgan Gerald, Ney Ilias.* Explorer and Envoy Extraordinary. – London, 1971.
25. *Morgan Gerald.* Fnglo-Rassian Rivalry in Central Asia:1810-1895. – London,1981. –P.134-135.
26. *French, Patrik.*Yuonghasband: The Last Great Imperial Adventurer. – London, 1994; Fleming, Peter.Bayonets to Lhasa:The first Full Account of the British Invasion of the Tibet in 1904. – London,1986.
27. *Mirsky, Jeanette.* Sir Aurel Stein – archeological explorer.//Un-ty of Chicago Pres Chicago,1977; *Walker Anabel.* Aurel Stein Pioneer of the Silk Road. //Un-ty of Washington Press,1998.

В.Г. Петров

К ИСТОРИИ СОВРЕМЕННЫХ НАЗВАНИЙ ГОР КЫРГЫЗСТАНА И О ДРЕВНИХ ПАМЯТНИКАХ САРЫ-ДЖАЗА

До появления классической европейской географии в мире отсутствовали названия многих горных систем. Местное население давало имена только отдельным объектам горных стран – рекам, перевалам, выдающимся вершинам. Горные хребты часто назывались по рекам, протекающим у их подножья.

Первые сведения о рельефе Центральной Азии имеются в «Авесте» – священной книге зороастрийцев (I тысячелетие до н. э.), где описывается эта высокогорная страна, изобилующая пастбищами, полноводными реками и озерами. В античной географии, у древних греков и римлян, в центре Азии обычно помещаются горы. На карте Эратосфена (III в.н.э.) там, где нанесены истоки Окса и Яксарта, находятся горы Парапанис, а восточнее их – Имайские. Клавдий Птолемей, живший во II в н. э., выделяет уже отдельные хребты: Комеды, отождествляемые с Памиром, Аскатан и Имай – с Тянь-Шанем.

В средние века ни китайские, ни арабские, ни среднеазиатские географы общего названия для всей тяньшаньской системы не дают, и у разных народов отдельные области этих гор назывались по-своему: «Цунлин» – луковые, «Сюешань» – снежные, «Линьшань» и «Музтаг» – ледяные, «Тенгритаг» – небесные, «Алатау» – великие и т.д. «Тянь-Шанем» или небесными горами у китайцев назывались небольшие хребты в районе нынешнего города Урумчи. Но оронима Тянь-Шань, в пределах современной горной страны, такого названия не было ни на европейских картах, ни в китайских источниках до XVIII века.

На первых русских картах Ремизова, Кириллова и других на месте Тянь-Шаня показаны горы неопределенных очертаний с надписями Мустаг, Ледяные горы.

Во время присоединения Синьцзяна к Цинской империи китайские географы вместе с французскими иезуитами составляли карты и атласы новых и пограничных территорий, на которых впервые появляется название Тянь-Шань, а в первой половине XIX века, благодаря трудам Клапрота, К. Риттера, А. Гумбольдта, оно входит в обиход европейской географической науки.

На русской «Карте земель, принадлежащих Киргиз-Казакам Туркестана», составленной по новейшим обозрениям в 1831 году хребет Тескей Ала-Тоо обозначен как «Горы Тескей Алатагъ или Киргизъ Алатагъ составляющія отрасль хребта Тіанъ-Шанъ или Мустага».На этой карте Музтаг впервые в русской картографии называется Тянь-Шанем.

В русской литературе термин Тянь-Шань первым употребил А.И. Левшин в 1832 г. в книге «Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей», где он

пишет, что река Сыр-Дарья вытекает «из гор Кашкан-Даван, составляющих отрасль хребта, называемого китайцами Тянь-Шань или Небесные горы». П.П. Семенов, опираясь на китайские источники, относил к Тянь-Шаню, как к хребту, лишь Терской Ала-Тоо, но в орографическом плане он определял Тянь-Шань, как одну из основных горных систем Азии. Его последователи – Н.А. Северцов, Л. С. Берг, Э.М.Мурзаев – определили границы тяньшаньской горной системы и утвердили название Тянь- Шань в научной географии.

В последнее время для обозначения горной системы Тянь-Шань в пределах Кыргызстана закрепляется термин Ала-Тоо, так с любовью и уважением всегда называли родные горы кыргызы. В качестве простого оронима термин «Ала» для обозначения высоких снежно-ледниковых гор использовался издревне. «Ала» – тюркское слово, имеющее значения большой, громадный, великий (башкирское – «оло», якутское – «ула», казахское, киргизское – «улуу»). Таким образом, Ала-Тоо, также как и Алтай или Алай с тюрского означает высокие горы, не зависимо от их географического положения.

О том, что все «горные хребты и их отрасли» в пределах проживания кыргызов от Тарбагатая до Аральского моря называются Алатау писали еще в конце XIX века русские первопроходцы И. Андреев, И. Бардашев и другие.

С этого же времени название Ала-Тау (позже Ала-Тоо) для отдельных хребтов Тянь-Шаня вошло и в географическую науку. Величественный снежный хребет, вид которого с юга украшает город Бишкек, на первых русских географических картах сначала носил имя Киргизнын Алатау, затем он стал называться Александровским в честь царя Александра II, а в советское время был переименован в Киргизский хребет.

Горы Ала-Тоо состоят из сотен хребтов, тысячи вершин и перевалов. Многие несут свои имена: Ферганский хребет, хребет Академика Адышева, пик Манаса, перевал Долон…

Одни названия стары, как и сами горы, другие совсем молоды, но все они отражают в себе историю этой вечной земли. Совсем недавно в Киргизском хребте увековечились в именах вершин достойные люди – Осмонов, Маречек и Боровой. Они заслужили этой чести своими заслугами перед нашей страной.

Но иногда названия горы получают от лихих кавалеристов, как это случилось во время одного скорого наскока и приводится ниже. В 1893-94 гг. офицеры генштаба Омского военного округа, совершая полевую рекогносцировочную поездку вдоль границ Российской и Китайской империй, в пределах Центрального Тянь-Шаня, поднялись на перевал Тюз в Сарыджазском хребте и очарованные видом грандиозных снежных хребтов, ограничивающих с юга пределы недавно присоединенной к России территории, тотчас же дали им названия. Восточная часть хребта Какшаал-Тоо получила имя Николаевский в честь императора Николая Александровича, хребет Сарыджаз получил имя Александровский в честь императрицы Александры Федоровны, а перевал Тюз они назвали Царским перевалом. А вот западная часть хребта Какшаал-Тоо стала называться хребтом Ванновского в честь их прямого начальника – тогдашнего Военного Министра России. Отчетная карта участка полевой поездки была представлена подполковником Генерального штаба А.Н.Розеншильд-Паулином. Район перевала Тез посетил капитан Ларионов. Эти названия не прижились, но долгие годы на картах Тянь -Шаня были Александровский хребет, пик Кауфмана в Заалайском хребте, пики Петровский и Николаевский в Какшаал-Тоо. В советское время их сменили имена Ленина и его соратников. Появились пики Косиора, Петровского, Кирова, Чапаева и т. д.

Некоторые вершины меняли свои названия по нескольку раз. Пик Конституции, венчающий высокий хребет Кеолю в Центральном Тянь Шане, имеет красивое кыргызское название Минги. В начале XX века он получает название пика Эдуарда в честь одного из английских королей, связанного родством с царской фамилией, потом вершина стала называться пиком Сталинской Конституции, затем Советской Конституции, сегодня – просто Конституцией. А у вершины есть изначальное исконно народное имя Минги – «Оседлавший».

Именно с этой вершины участники альпинистской экспедиции А.А. Летавета в 1937 году увидели на востоке снежно-ледниковый массив, не уступающий по высоте или даже превышающий считающуюся тогда высшей вершиной Тянь-Шаня – пик Хан-Тенгри (6995м.). На самом деле они и увидели вершину, носящую с древних времен имя Хан-Тенгри, но она получает имена: Звездочка, затем Сакко и Ванцетти, позже 20-летия ВЛКСМ, а с 1943 года – всемирно известное имя пика Победы. Вот такие названия в духе времени получает Хан-Тенгри или Властелин Неба. А одна из популярных вершин Ала-Тоо, обозначенная на современных картах как пик Хан-Тенгри – самая фотогеничная модель тяньшаньских гор – издавна была известна местному населению под названием Кан-Тоо, т.е. «Кровавая Гора» – это было и есть ее настоящее название. Такое имя эта вершина имела до ошибки, совершенной русским путешественником П.П Семеновым, принявшим в 1856 году эту выдающуюся вершину за высочайшую точку Тянь-Шаня. Увидев величавую пирамиду, доминирующую среди снежных великанов, исследователь уверенно называет ее Хан-Тенгри, не прислушавшись к доводам своих проводников, утверждавших, что кыргызы знают эту вершину как Кан-Тоо. Под названием Хан-Тенгри пик Кан-Тоо с подачи П.П. Семенова стал известен в мировой географической литературе и, как высшая точка Тянь-Шаня, был «передвинут» на 20 км к северо-западу в глубь кыргызской территории. В 1895 году известный шведский путешественник Свен Гедин со стороны Китая, на пути из Аксу в Кашгар, видит и почти точно замеряет высоту вершины Тенгри-Хана (7320 м.) – настоящего Хан-Тенгри. Но авторитет П. П. Семенова- Тян Шанского, был велик, и никто не обратил внимания на то, что Свен Гедин увидел Хан-Тенгри в хребте Какшаал-Тоо, там, где эта вершина всегда возвышалась над горами Ала-Тоо.

Так настоящий Хан-Тенгри на многие годы «затерялся в облаках» и был «заново открыт» в 1943 году советскими военными топографами и назван пиком Победы (7439 м.). Ошибка П.П. Семенова-Тян-Шанского не исправлена до сих пор и две самые высокие вершины Ала-Тоо носят не свои имена.

Народные названия хребтов и вершин обычно отражают характерные качества, присущие этим объектам и сохраняются в веках. Такими качествами могут быть положения гор относительно частей света (Тескей и Кюнгей Ала-Тоо), покрытые льдом или бесснежные (Музтаг и Каратау), с проходимыми перевалами или рудные (Терек-Даван и Кюмюш-Таг).

Эпоха географических открытий XIX-XX веков принесла много названий – персоналий. Особенно это проявилось в наименованиях ледников, перевалов и вершин в труднодоступных районах. Многие из них получили имена выдающихся путешественников (Северцова, Семенова и Мушкетова), военных топографов (Данкова и Петрова), геологов и гляциологов (Наливкина и Давыдова), альпинистов (Абалакова и Гусева). Многие названия посвящены туристическим группам или спортивным обществам.

Случается, что иногда наименование целой горной страны, трансформируется и в преобразованном виде сохраняется только в именах отдельных вершин, рек, оазисов...

Еще на схеме Птолемея центральное место в Азии занимал величественный меридиональный хребет Имай или Имаус. По представлению классических греко-римских писателей, его таинственные горные гряды пересекали купеческие караваны, проходившие с запада в земли серов и фурунов. Позже (в X веке) неизвестный персидский географ в сочинении «Худуд ал-Алам» («Границы мира») называет этот хребет Мани или Манис. Этот горный хребет, а точнее совокупность хребтов, протягивался от Тибета до степей Дешт-и-Кипчак, занимая в Центральной Азии главенствующее положение. «От Маниса , – пишет автор, – границ..., – отходит множество других отрогов, в которых есть рудники серебра и золота, равно как в обилии свинец, железо и другие ископаемые». Этот хребет был неприступным разделом между арабским и китайским востоком.

Махмуд Кашгарский (X век) на своей карте изображает еще более интересную картину мира, где центральное положение занимает узел пересекающихся горных хребтов широтного и меридионального направлений. Именно здесь происходит взаимодействие

оседлой земледельческой цивилизации с безграничным миром кочевников и интеграция их между собой. Такая схема существует еще почти тысячу лет. На «Карте Средней Азии с пограничными частями России и Китая 1765 года» показан меридиональный хребет-водораздел Сыр-Дарьи и Тарима. А на карте А. Гумбольдта хребет Манис, получая загадочное название Болор, наравне с Тянь-Шанем определяет главный характер рельефа Центральной Азии – удивительное пересечение двух направлений горных хребтов – широтных и меридиональных. Сложная система хребтов, составляющая осевую часть центральноазиатского горного пояса, отделяла Тибет от равнинной части Индии и южные регионы Азии от ее северных частей.

Это были горные система Гималаев и Тянь-Шаня,современная Высокая Азия (Гималаи – на санскрите «хималайя» – обитель или царство снегов, у древних греков – Химаус, Манис у арабов, Болор у Гумбольдта).

Это пересечение в самом центре Азиатского континента играло решающую роль не только в географии, но и в истории стран и народов. Здесь проходил великий водораздел между ведущими цивилизациями мира – арабской, индийской, китайской и номадской (кочевнической). И если первые только соприкасались на этом водоразделе, то кочевники – великие подвижники – были связывающим звеном между всеми на огромных просторах Евразии.

Н.А Северцов, а затем А.П.Федченко не уловили основополагающей структуры гор Центральной Азии и исключили из научной географии этот чрезвычайно четкий поперечный горный барьер. «Закрывая» Великий Манис-Болор и закрепляя орографическую суверенность горных стран Тянь-Шаня, Памира, Каркорума и Гиндукуша исследователи, решая узко географическую задачу, формально были правы. Но деление горной системы на части было равнозначно рассматриванию Млечного Пути через телескоп, и планетарная горная система Высокой Азии распалась на отдельные хребты, потеряв свою вселенскую значимость. Одна из ее составляющих в пределах Кыргызстана получила название Ферганского хребта. И, возможно, только вершина Манас на севере(в Кыргызстане) и река Манас на юге (в Индии и Бутане) хранят память об Имаусе и Манисе.

Литература

1. *Андреев И.* Описание Средней орды киргиз-кайсаков с касающими до сего народа.1785г. //Новые ежегодные сочинения – Ч.CXII. – СПб., 1975.
2. *Бернштам А.Н.* К истории Фергано-Тянь-Шаньских культурных отношений. Изв.КирФАН СССР, Вып.4-5. – 1946. – стр.116.
3. *Бернштам А.Н.* Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1997
4. *Бичурин Н.Я.* (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Т.I – III. – М.-Л., 1950,1953.
5. *Боровкова Л.А.* Запад Центральной Азии во II в до н. э. – VII в н.э. (историко – географический обзор по древнекитайским источникам). – М.: Наука, 1989.
6. Военный сборник, издаваемый по высочайшему повелению, год 39. Т. CCXXX, – С. – Петербург, 1898.
7. *Гафуров Б.Г.* История таджикского народа – М., 1952.
8. Древние авторы о Средней Азии(VI в до н.э. – III в н.э.): Хрестоматия /Под ред. Л.В.Баженова. – Ташкент, 1940)
9. *Левшин А.И.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – 1832.
10. *Летавет А.А.* Центральный Тянь-Шань.Экспедиция в Тянь-Шань.// На суше и на море, – 1937-1938гг.
11. *Рацек В.И.* Еще раз о положении Хан-Тенгри. //Тянь-Шаньская физико-геогр. Станция и исследование высокогорной Киргизии. – Фрунзе: Илим,1980.
12. *Умурзаков С.* Очерки по истории географических открытий и исследований Киргизии. – Фрунзе: Киргосиздат, 1959.
13. *Minjrsky.* Hudud al-Alam. «The Regious of the World», a persian geography 372 A.H.-982A.,D.– Oxford,1937. – P.99.

ПЕЩЕРА АК-ЧУНКУР

Верховья реки Сары-Джаз очень похожи на приполярные области земного шара. Кажется, что Рокуэлл Кент именно здесь писал пейзажи Аляски или Гренландии. Обширная заболоченная тундра, окаймленная снеговыми вершинами, с которых стекают ледники, питающие основную водную артерию этой высоко поднятой равнины. Долина реки очень широкая и заполнена ледниковыми отложениями. Река разбивается на многочисленные протоки и блуждает среди холмистых морен. А ее главные истоки начинаются в крупнейших ледниках Центральной Азии – Мушкетова и Семенова, – длина каждого из них достигает 20 км. К леднику Семенова можно подъехать на автомобиле и увидеть зарождение реки, вырывающейся из ледяного грота. Ландшафт долины представлен беспорядочными чередованиями мореных холмов и котловин, заполненных небольшими озерами, населенными рыбкой-османом и утками. Встревоженные рыбьи и птичьи стайки скрываются в водных и небесных глубинах, а первозданную тишину будят стонущие крики атак. Именно на этих широких зеленых просторах П.П. Семенов-Тян-Шанский сначала увидел многочисленные рога, а потом и самих архаров, описанных еще Марко Поло, которых европейцы считали выдумкой средневекового византийца. В зимнее время все эти просторы скрываются под снежным покровом и только на солнечных склонах желтеет трава бетеге, и весной прошлогодние сухие травы еще долго, до появления молодых побегов, кормят животных. Возможно, потому и называется река Сары-Джаз – «желтая весна». Да и другой древнетюркский смысл наименования – «широкая долина» – очень подходит к этой равнине, поднятой выше 3000 м над уровнем моря. Это типичный сырт – высокогорное плато – столь характерный для рельефа гор Ала-Тоо, но названный «пенепленом» – почти равниной Вильямом Дэвисом, одним из первых исследователей геоморфологии Тянь-Шаня.

Арктический пейзаж, где не хватает только мамонтов и пещерных людей. Но следы их пребывания в Сары-Джазе есть. Знаменитая пещера Ак-Чункур располагается на правом борту долины в 150 м выше современного русла. Здесь поднимаются скальные утесы, сложенные мраморизованными известняками. Известняки расколоты вертикальными тектоническими трещинами и, вероятно, одна из них послужила началом образования пещеры. Вход в нее начинается обширным гротом, в котором В.И. Рацек и Х.А. Апысбаев обнаружили в 1953 году рисунки, выполненные красной охрой. Это были схематические человеческие фигурки, козлы, бык, сцена охоты, змеи и другие изображения. Сейчас все это уничтожено современными надписями и покрыто копотью «костров цивилизации». Пещера достигает длины 57 м, высота свода колеблется от 2 до 5м, иногда превышая 10 м. Заканчивается пещера вторым ярусом, который имеет длину всего 15 м и высоту от 1,5 до 2,5м. Общее направление пещеры почти строго на север, стены ее сухие с редкими кальцитовыми натеками. Дно пещеры покрыто красной глиной, в которой были обнаружены кости животных, заготовки каменных орудий и мелкие осколки кремня. Эти находки известным археологом А.П.Окладниковым отнесены к неолиту, а рисунки – к концу неолита или началу бронзового века.

Последними эти рисунки видели Ю. Голендухин и В. Петров в 1970 году, тогда же они проникли и изучили верхний ярус пещеры. От рисунков первобытных художников остались только фрагменты. Техника их выпонения – мазки испачканными в глине пальцами – говорила о широком временном спектре их исполнения. Не было найдено в пещере и «черных буквенных строк», о которых упоминает В.И Рацек…

Но, чуть-чуть фантазии, и с высоты пещеры между мореных гряд можно разглядеть древних людей-охотников за мамонтами.

А ниже река Сары-Джаз врезается в скальные породы и приобретает характер бурного потока, столь похожего на обычные реки, что мы видим у подножий гор Ала-Тоо, текущих среди мирской суеты нашей жизни.

Литература:

1. *А.П. Окладников, В.И. Рацек.* Следы древней культуры в пещерах Тянь-Шаня (Находки в пещере Ак-Чункур). //Изв.ВГО. – Т.86. – Вып.5. – 1954, – С.447-452.
2. *В. Плоских.* Иссык-Куль: путешествие в историю /Под ред. К.И. Усенбаева.– Ф.: Кыргызстан, 1981.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ ДОЛИНЫ РЕКИ УЧ-КЁЛЬ

Река Уч-Кёль – наиболее протяженный и многоводный правый приток Сарыджаза. Истоки реки находятся на южных склонах хребта Терскей Ала-Тоо, затем река труднопроходимым ущельем разделяет хребты Ак-Шыйрак и Кёйолюу и заканчивается в Центральном Тянь-Шане в восточной части Кыргызстана, впадая в реку Сары-Джаз. (Рис.1).

На своем долгом пути река несколько раз меняет свое название – в верховьях она называется Ир-Таш, в среднем течении – Баш-Кёль, а в низовьях – Уч-Кёль. После впадения Уч-Кёля река Сарыджаз резко поворачивает на восток и, пропиливая каньоном хребет Какшаал-Тоо, устремляется в Китай. В этой части горной страны Ала-Тоо вершины достигают максимальных высот, а ледники являются крупнейшими долинными ледниками мира.

Еще несколько десятков лет назад это был один из самых труднодоступных районов Тянь-Шаня, и только после многодневного пути через заоблачные перевалы, на лошадях добирались путешественники в эту долину. В наши дни к поселку Энгильчек от города Каракола проложена автодорога, а дальнейший путь – 15 км до устья Уч-Куля и далее – можно преодолеть на автомобиле-внедорожнике.

Нами исследовалась нижняя тридцатикилометровая часть речной долины, которая собственно и носит название Уч-Кёль.

Природа здешних мест сурова и величественна. По пойме реки и вдоль боковых ручьев растут корявые деревца туркестанской березы и тополя, встречаются кусты облепихи и смородины, но преобладают заросли колючей робинии (туя-куйрук или верблюжий хвост). На пойменных террасах растут эфедра и тамариск. Склоны ущелья украшены тянь-шаньской елью, отдельные деревья спускаются и к самой реке. Прямолинейное широтное направление долины реки определяется зоной первоначально заложенного здесь гигантского разлома. В широкой галечниковой пойме несет свои быстрые воды река. В период таяния ледников она представляет собой грозный и могучий поток и становится непреодолимой.

С юга поднимается хребет Уч-Кёль, с севера – Теректинский хребет. С последнего стекают и впадают в Уч-Кёль левые притоки – реки Аяк-Кёль, Орто-Кёль и Баш-Кёль. Напротив устья Баш-Кёля на правом берегу реки Уч-Кёль протягивается вниз по течению 6-километровая высокая терраса, обрывающаяся к реке уступом. На ней располагается значительное число могильников. Каждый могильник представлен цепочками из трех-четырех курганов, вытянутых с севера на юг и образующих несколь-

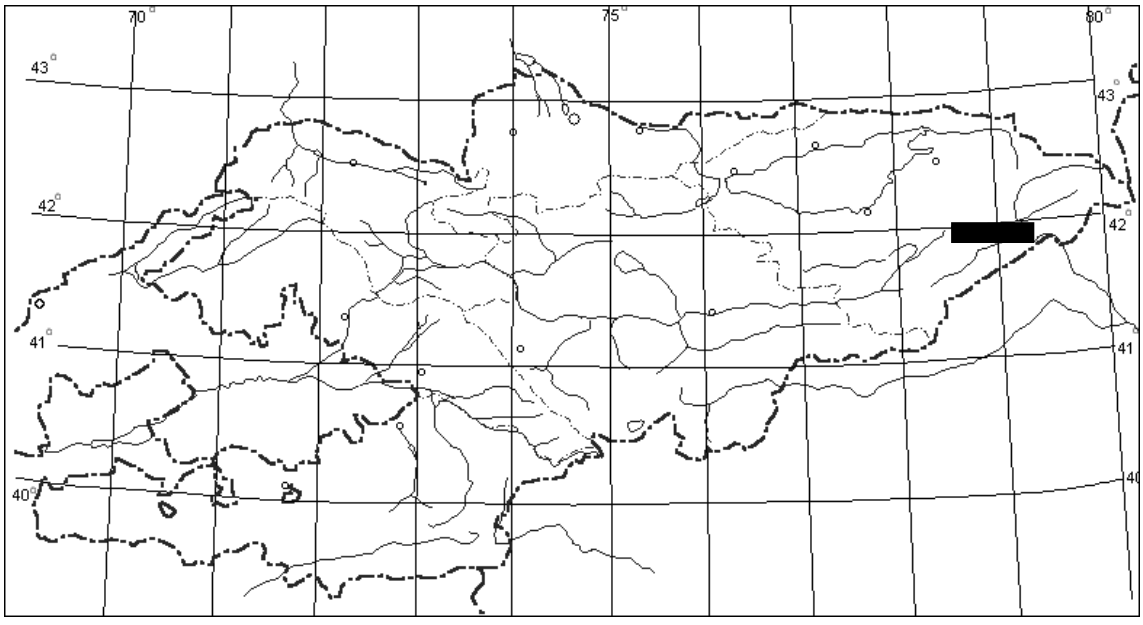


Рис. 1. Местоположение долины реки Уч-Кёль

ко рядов. Общее количество курганов в одном могильнике достигает 10-15 штук. Все они располагаются на ровной поверхности террасы на изолированных площадках, разделенных сухими промоинами. Количество площадок 25-30.

Большая часть курганов обладает следующими характерными чертами: каменная насыпь диаметром в 10-15 м, высотой – 1–1,2м располагается в центре одной или двух правильных окружностей диаметром 25-30 м и обозначенных выложенными в один или два ряда, поставленными на ребро камнями. В двух случаях каменные насыпи находились в центрах квадратов, состоящих в одном случае из 3-х рядов, в другом -из двух рядов поставленных на ребро камней. С восточных и западных сторон, как в окружностях, так и в квадратах, имеются входы, обозначенные более крупными камнями, установленными длинной стороной по направлению входа. Такие же более крупные камни установлены по углам квадратов.

Внутри окружностей, как бы в вершинах правильного равнобедренного треугольника, уложено по три камня. Одно из оснований таких треугольников ориентировано строго с востока на запад, а вершина его направлена на юг. Также на южной стороне каменной насыпи иногда выделяются стеллы из красного песчаника, на которых выбиты неясные знаки, некоторые из них прорисовываются как:

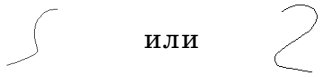


Рис.2.

Виды каменных выкладок

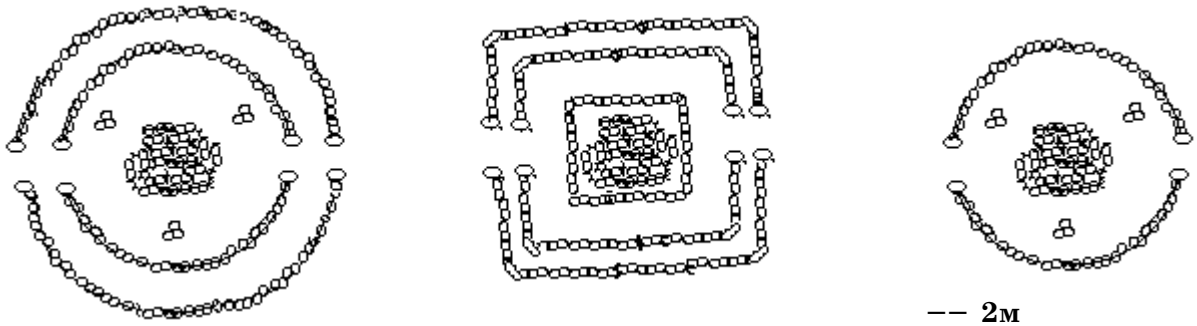
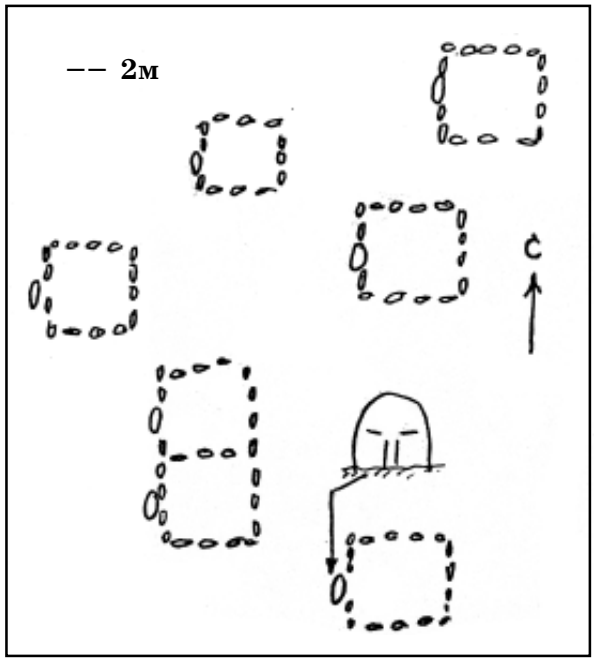


Рис.3.



Иногда рядом с квадратными каменными выкладками можно видеть небольшие каменные выкладки в виде прямоугольников размером 1 на 2 м, длинная сторона которых ориентирована на север.

На 25-м километре в 200 м выше по склону от современного кладбища находятся 7 каменных оградок в виде квадратов размером 3 на 3 м. (Рис.3) Оградки выложены из поставленных на ребро камней, наполовину вросших в землю. В центре восточной стороны оградок установлены каменные изваяния из красного песчаника, одно из них – гранитное и одно – сланцевое. Высота сланцевого памятника 1,3 м. Лицевая часть камня отслоилась и изображение нарушено. Но на упавшей части камня, лежащей на земле можно рассмотреть черты лица. На гранитной стелле можно видеть схематичные черты лица, на песчанике они едва различимы и кроме того

подпорчены поздними изображениями животных (козлы, верблюды) и современными надписями. Каменные изваяния ориентированы лицом к востоку.

По долине реки Уч-Кёль ещё встречаются подобные каменные оградки со стелами, почти целиком закопанными в землю, но без раскопок нельзя утверждать, что эти стелы представлены каменными бабами.

Следует отметить и своеобразие надмогильных памятников современного кладбища. Это либо трехступенчатые квадратные в сечении из сырцового кирпича сооружения 2–2,5 м высоты, увенчанные деревянными шестами, либо деревянные срубы, снизу квадратные, а выше переходящие в усеченную пирамиду. По четырем сторонам сруба и в его центре установлены деревянные шесты, вершина которых заканчивается тремя ромбовидными расширениями. Срезы стволов окрашены красноватыми охрами. Характерные для Центрального Тянь-Шаня надмогильные деревянные срубы были отмечены В.И. Рацеком еще в 1954 году [1]. Отмечая отличительную особенность подобных гумбезов, при сооружении которых использовалось дерево, Б.Дуйшеев говорит об их близости с гумбезами Алтая [2].

Из археологических памятников можно еще отметить редкие наскальные изображения на отдельных каменных глыбах левого и правого берега реки. Это в основном рисунки козлов, караваны верблюдов с погонщиками и другие примитивные изображения.

Долина реки Уч-Кёль в древние времена являлась связывающим путем из Сары-Джаза в верховья Нарына и на территорию современного Китая. Об этом и свидетельствуют многочисленные и разнообразные памятники древних кочевников. Следует отметить, что каменные бабы, находящиеся в местах их первоначальной установки, являются уникальными историческими памятниками.

Археологическая изученность территории слабая. Лишь случайные находки альпинистов, геологов или чабанов говорят о заселенности этого района человеком с древних времен.

Литература

1. *А.П. Окладников, В.И. Рацек*. Следы древней культуры в пещерах Тянь-Шаня(Находки в пещере Ак-Чункур). //Изв.ВГО. – Т.86. – Вып.5. – 1954.– С.447-452.
2. *Б.Дуйшеев*. Память Тянь-Шаня: Истор. очерки о памятниках Кыргызстана XVIII-XIX вв. /под ред. В.М. Плоских. –Ф.: Мектеп, 1986.

Е.А. Бондарь

ОТ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА КЫРГЫЗОВ VI-VII ВВ. ДО СУВЕРЕННОГО КЫРГЫЗСТАНА

Раннесредневековое население среднего течения Енисея (Минусинской котловины) в греческих источниках именовалось «херкис», «хирхиз», а в арабских и персидских – «хыргыз», «хырхыр», в средневековых китайских – в основном «сяцзясы», «цзилицзисы», а в древнетюркских и уйгурских, а также в согдийских текстах – «кыргыз». Последний термин был точной передачей самоназвания народа.

Во главе государства, которое называлось Кыргыз, в VI – VII вв. был правитель с титулом ажо. Символом его власти был конический головной убор с золотым ободком и знамя, водруженное у дворца. Ставка ажо была хорошо укреплена. Население государства составляло до полумиллиона человек, не считая зависимых племен, которые жили в горно-таежных местностях и платили дань кыргызам пушниной.

Государство кыргыз располагало значительными по тем временам вооруженными силами в 80 тысяч строевого войска. В основном это была конница, вооруженная луками, копьями и саблями. Круглые щиты, доспехи изготовлялись из кожи, дерева и железных пластин. В войске кыргызов была строгая дисциплина. Если кто-либо струсил или поддался панике перед сражением, то ему отрубали голову.

Население государства Кыргыз вело комплексное хозяйство: земледелие, скотоводство, горнорудный промысел, охота и рыболовство.

Скотоводство было пастушеским и кочевым. Разводили лошадей, овец, коз, коров. Специально обученные группы кыргызов занимались разведкой и добычей железа, меди, олова, золота, серебра, мышьяка. Кузнецы, литейщики и ювелиры делали изделия высокого качества. Особо славились кыргызские оружейники.

Кыргызы не были изолированными от развитых цивилизаций. Они не раз снаряжали торговые посольства в Китай. Богатства кыргызов привлекали иноземных купцов. Поэтому от трассы Великого Шелкового пути, пересекавшего Центральную Азию, было проложено ответвление в государство Кыргыз. Оно начиналось в Турфанском оазисе и вело на север, в Туву, пересекало Саянские горы, а затем шло вниз, вдоль течения Енисея, к ставке ажо. Этот путь был назван Кыргызским. Купцы покупали здесь прекрасных лошадей, пушнину, мускус, ископаемые бивни мамонта, ценные сорта древесины, а из ремесленных изделий – чрезвычайно острое оружие и сосуды из золота и серебра. Караваны из Китая, Восточного Туркестана, Согда и Чуйской долины привозили ткани, виноградное вино, предметы роскоши и украшения.

Современное восприятие новых политических и экономических моделей государства не может не базироваться на собственном историческом пути эволюции. Оно должно опираться на собственную духовность, свой исторический опыт и национальные традиции. Без такой творческой переработки подражание самым превосходным иностранным образцам не только бесплодно, но и губительно – оно становится насилием. Президент Аскар Акаев говорит: «Нельзя слепо копировать чей-то путь, пусть даже и стремительно ведущий вверх. Опыт истории подтверждает одну истину. Только то экономическое и культурное развитие, которое продолжает подлинно народную сущность вековечных обычаев, самобытных традиций, тесно переплетенных с национальными представлениями, имеет прогрессивное содержание».

Реформаторы революционного толка в бывшем СССР, пытавшиеся копировать внешние схемы процветающей западной экономики, не заметили под этими схемами духовных и нравственных опор, самобытных и своеобразных для каждой западной страны, а именно эти опоры, в конечном счете, определяют экономический успех.

Сегодня одной из значительных тенденций последних лет в международно-правовом регулировании экономических взаимоотношений между государствами явилось ускоряющее движение государств к региональной экономической интеграции, под которой понимается международное соглашение между группой государств в географическом регионе с целью снижения и постепенного устранения тарифных и нетарифных барьеров для свободного потока товаров, услуг, капиталов и факторов производства через границы друг друга.

Стремление к региональной интеграции наблюдается повсюду в мире. Наиболее известными, добившимися успеха на сегодняшний день, являются Европейский Союз, в который входят 15 европейских стран, NAFTA, включающее США, Канаду и Мексику. Аргентина, Бразилия, Парагвай и Уругвай подписали соглашение о снижении барьеров между ними, известное как MERCOSUR: данная свободная торговая зона рассматривается как первый шаг к созданию Южноамериканской Свободной Торговой зоны (SAFTA).

Свободная торговля, обеспечивающаяся положениями соглашений о региональной интеграции, стимулирует экономический рост в стране благодаря возможности специализации в производстве определенных товаров и услуг и дальнейшей их беспрепятственной продажи за пределы страны. Это ставит государства-члены блока в бо-

лее выгодное положение, чем те, которые имеют в данной стране даже режим наибольшего благоприятствования и преференциальные льготы.

В 1994 году между Казахстаном, Узбекистаном и Кыргызстаном было подписано Соглашение «О создании Центрально-Азиатского союза» и учреждения его органов: Межгосударственного совета, Совета премьер-министров, Совета министров иностранных дел. Возобладало стремление создать общее экономическое пространство между тремя республиками. Целью создания являлось: снятие таможенных пошлин, унификация тарифов, увеличение объема торговли.

Для закрепления Соглашения государства заключили двусторонние соглашения о свободной торговле, об избежании двойного налогообложения, взаимной защите инвестиций. За один только год с 1995 по 1996 гг. товарооборот между республиками вырос с 764 до 841 млн. долларов. На сегодняшний день из 53 совместных проектов 20 успешно реализуются. В марте 1998 года свое стремление вступить в Центрально-Азиатский союз проявил Таджикистан, подписав ряд базовых документов.

Сегодняшний Кыргызстан проводит политику, направленную на восстановление экономических связей со своими традиционными партнерами, на развитие интеграционных процессов на территории СНГ. Однако сам процесс экономической интеграции довольно сложен и требует согласования интересов многих суверенных государств, влекущих за собой заключение соответствующих международных соглашений, которые затем должны быть трансформированы во внутренние законодательства республик и тщательно исполняться. Мы полагаем, что наращивание усилий к дальнейшей экономической интеграции со странами СНГ должно оставаться приоритетным направлением государственной политики Кыргызстана и компетентная международно-правовая практика является необходимым условием достижения успеха в данном процессе.

А. Князев

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ КАК ИНСТРУМЕНТ МАНИПУЛЯЦИИ ОБЩЕСТВЕННЫМ СОЗНАНИЕМ И НЕКОТОРЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КЫРГЫЗСТАНА

Становление нового типа общества на постсоветском пространстве оказалось тесно связано с освобождением слова и появлением технологической возможности массового создания сообщений. Свободное слово уже просто по определению есть чрезвычайно важный инструмент духовной культуры. Казалось, теперь наука дала культуре такие убедительные формы распространения своих достижений как массовое телевидение, Интернет... В идеале, использование столь мощного инструментария должно было чрезвычайно ярко активизировать распространение наряду с иными информационными потоками и явлений духовной культуры.

Однако этого не произошло.

К сожалению, изучение процесса и первичных результатов изменений, происходивших в информационной сфере Кыргызстана после распада СССР, пока не актуализировано исследователями даже в виде постановки проблемы. А ведь свобода слова вовсе не исключает необходимости аналитического рассмотрения того, какие «картины мира» и с каким социальным результатом рисуют обществу журналисты. Такого рода мониторинга нет, споры о социальном последствии телепередач, о резуль-

тативности тех или иных форм и приемов журналистской работы проходят в основном на уровне «мне так кажется», «таково мое мнение», или основываются на данных количественных (рейтинговых) исследований. И часто происходит так, что мнения даже компетентных людей не совпадают с реакцией аудитории, выявить которую может только научное исследование, включающее как количественные методики, так и качественные.

В 1992 году в Кыргызстане был принят и ныне действующий (с небольшими поправками) Закон «О средствах массовой информации». В октябре 1998 года в ходе референдума было поддержано внесение в Конституцию нормы, запрещающей любые законодательные инициативы, направленные на ограничение свободы слова и свободы печати, в развитие этой нормы были приняты законы о защите профессиональной деятельности журналиста, о гарантиях и свободе доступа к информации. Таким образом, сформировалась в общих чертах законодательная основа СМИ, соответствующая в целом основным международным стандартам и тому состоянию, в котором находятся СМИ республики.

По состоянию на 2000 год в Кыргызстане было зарегистрировано 415 печатных СМИ, 96 % из которых составляли газеты. Реально работали менее трети из них. Из 75 зарегистрированных вещательных СМИ выходили в эфир 7 телекомпаний и 12 радиостанций [1]. К началу 2002 года в результате перерегистрации СМИ [2] в республике насчитывалось 395 печатных СМИ (журналов – 80, газет – 263, бюллетеней – 16, приложений – 36) и 68 электронных СМИ (телерадиокомпаний – 19, телекомпаний – 12, телестудий – 5, телеканалов – 1, радиокомпаний – 5, радиостанций – 13, радио – 5, радиоагентств – 1, других телерадиовещательных структур – 3, программ – 2) [3]. И уже почти традиционно, более половины из этих прошедших официальную регистрацию средств массовой информации существуют лишь де-юре. Однако и того числа СМИ, которые относятся к реально действующим, достаточно много для небольшой страны. Каково же их место в формировании общественного сознания в целом и каково воздействие на духовную сферу общества?

СМИ фактически контролируют культуру, пропуская ее через себя, как через фильтр, выделяя отдельные элементы из общей массы, придавая одним особый вес, принижая ценность других. А. Моль пишет о средствах массовой информации новейшего времени: «Они фактически контролируют всю нашу культуру, пропуская ее через свои фильтры, выделяют отдельные элементы из общей массы культурных явлений и придают им особый вес, повышают ценность одной идеи, обесценивают другую, поляризуют, таким образом, все поле культуры. То, что не попало в каналы массовой коммуникации, в наше время почти не оказывает влияния на развитие общества».(4) В этом заключается ориентирующая функция СМИ. Появление любой темы в прессе обусловлено интересами правящих элит, которым выгодна определенная ориентация общественного мнения и сознания. В этом смысл манипулятивной функции СМИ.

В сочетании с другими факторами, свойственными нашему обществу, находящемуся в состоянии весьма пролонгированного кризиса, значение СМИ как канала массовой культурной коммуникации вообще трудно переоценить. Бедственное экономическое положение театров, концертных залов, художественных делает СМИ (в первую очередь и главным образом – эфирное телевидение, а для значительной части населения – и Интернет) основными средствами приобщения к достижениям мировой и отечественной культуры.

Сказанное необходимо дополнить и констатацией того значения, которое вообще присуще электронным средствам коммуникации с точки зрения силы воздействия на аудиторию.

Телевидение является наиболее массовым из средств массовой информации, охватывая и те слои населения, которые остаются за рамками влияния других СМИ. Эта способность телевидения объясняется его спецификой как средства создания, передачи и восприятия информации. Эта специфика заключается в способности электромагнитных колебаний, несущих телевизионный сигнал, проникать в любую точку про-

странства в зоне действия передатчика, а с появлением спутникового телевидения последнее ограничение отпало, еще более усилив позиции ТВ. Специфика телевидения состоит и в его так называемой «экранности», то есть, в передаче информации посредством движущегося изображения, сопровождаемого звуком. Именно экранность обеспечивает непосредственно-чувственное восприятие телевизионных образов, а значит и их доступность для самой широкой аудитории. В отличие, например, от радио, телевизионная информация доносится до зрителя в двух плоскостях: вербальной (словесной) и невербальной, зрительной. Иллюзия одновременности проистекания события и его отображения на телевизионном экране (симультантность) является едва ли не самым уникальным свойством телевидения. Симультантность присутствует в телевизионных передачах не постоянно, однако, имеет большое значение для психологии зрительского восприятия, как бы напоминая о достоверности действия, происходящего на экране. Создавая эффект присутствия зрителя на месте событий, симультантность придает телевизионному сообщению особую достоверность, документальность, реалистичность, что обеспечивает исключительность телевидения как одной из разновидностей СМИ. Доверие к телевизионному сообщению всегда выше, чем к какому-либо иному: трудно спорить с тем, что увидел своими глазами.

При всем этом, телевидение – самое дорогостоящее из средств коммуникации, качественно и профессионально организовать телевидение под силу только государству, крупной компании, очень богатому человеку; при этом, создавая собственное эфирное пространство, инвестор, естественно, желает иметь определенные результаты и использует его в собственных интересах. Таким образом, в сферу распространения информации вмешиваются два мощных стимулятора: политика и рынок.

При более внимательном рассмотрении сферы современных СМИ совершенно очевиден становится ряд стремительно нарастающих тенденций, вызывающих беспокойство относительно качественных характеристик журналистики завтрашнего дня, а значит – и характера воздействия средств массовой информации на общество. Уже общепризнанно, современный этап развития общества характеризуется возрастающей ролью информационной сферы. Информационная сфера является системообразующим фактором, она активно влияет на состояние политической, социально-экономической, экологической, оборонной и других составляющих национальной стратегии развития любой страны. Культура, образовательная или духовная сфера, исключениями не являются. Журналист – тот же, к примеру, редактор художественных или музыкальных программ – на определенном этапе своей работы является квалифицированным потребителем первичной информации, он представляет собой активное промежуточное звено между объектом информации и обществом, которое можно назвать массовым потребителем в последней инстанции. Таким образом, создается простая технологическая цепочка обработки и потребления информации, как частичка более сложных систем. Профессиональная некомпетентность, заблуждения или недобросовестность журналиста, корыстные интересы в преднамеренном искажении первичной информации будут тем опаснее, чем хуже профессиональная, информационная состоятельность потребителя выработанной ими вторичной информации, то есть общества. А в специфических случаях неподготовленность, незащищенность адресата дезинформации усиливает ее разрушительное влияние.

Рассуждения о низком профессиональном уровне современной отечественной журналистики стали уже общим местом в дискуссиях не только среди профессионалов, но и в более широких кругах. Стремительный рост числа средств массовой информации в Кыргызстане в течение 1990-х годов востребовал значительное число людей, способных работать в данной сфере. Вызывающей чрезвычайное беспокойство тенденцией стал приход в журналистику огромного числа людей из инопрофессиональных сфер, а очень зачастую – вообще не имеющих какого-либо гуманитарного образования. В значительной степени это явление предопределено объективными факторами, прежде всего – условиями рынка, распространяемыми и на сферу СМИ, возросшим к середине 1990-х годов спросом на журналистские кадры и отсутстви-

ем на рынке рабочей силы соответствующего кадрового потенциала. Сюда же можно отнести и неготовность значительной части старых журналистских кадров интегрироваться в новые СМИ, отличающиеся по характеру своей деятельности от традиционных СМИ позднего советского времени.

Как и любая творческая профессия, журналистика подразумевает наличие определенных способностей, которые вряд ли возможно «внедрить» в студентов, мечтающих о журналистской карьере. Однако наличие способностей вовсе не означает наличия профессионализма или даже просто необходимого уровня общей образованности. Как и любая другая интеллектуальная профессия, журналистика предполагает достаточно высокий уровень эрудиции и знание профессиональных технологий. Контент-анализ состава работников реально действующих в Кыргызстане СМИ свидетельствует, что не более 10 % журналистов республики имеют базовое журналистское или хотя бы достойное гуманитарное образование. Подавляющее большинство журналистов печатных СМИ являются самоучками, в вещательных СМИ преобладающая часть работников получила лишь простейшую подготовку на разного рода семинарах и курсах, проводимых зарубежными и международными организациями [5]. Уровень их известен: один из местных директоров-представителей одной из подобных организаций откровенно признавался: «Да на Западе как раз не заинтересованы, чтобы у нас появились профессионалы, эти курсы – ликбез, не более. Им выгодно держать нас за недоучек.» [6]. Деятельность названных семинаров и курсов характеризуется высоким уровнем политизации. Думается, что подобное влияние на отечественную журналистику является следствием двух, как минимум, стратегий. Первую можно условно назвать «естественной». Она проистекает из стремления подогнать журналистику постсоветских стран под стандарты и шаблоны, устоявшиеся в масс-медиа западных стран, прежде всего США. Эта стратегия реализуется в основном на уровне непосредственных исполнителей – тех самых варягов от журналистики, что приезжают в страны бывшего СССР с намерением сеять доброе, разумное и вечное – в своем понимании того, что же является добрым, разумным и вечным. Вполне возможно, что большинство из этих варягов совершенно искренни в своих помыслах, но чаще всего они настолько зациклены на пресловутых шаблонах и стандартах, что от искренности этих волонтеров лучше никому не становится.

Вторая стратегия использует первую. Вне всякого сомнения, сфера средств массовой информации Киргизстана не находится в стороне от общих процессов так называемой «глобализации», от идущей в мире глобальной информационной войны. Одна из целей этого процесса – подавление самостоятельного творческого, аналитического начала в журналистике стран, становящихся объектами «глобализации». Нужны не аналитики, для навязчиво рекомендуемых нам стандартов необходимы «незадумчивые» исполнители. A priori, зритель, слушатель или читатель не нуждаются в глубоком знании, подразумевается, что они не способны к анализу и аудиторией востребован лишь упрощенный готовый продукт в изящной и яркой, по возможности, упаковке. Предполагается, что СМИ, в отличии от высокой культуры, предназначены именно для массы. Поэтому в них установлены жесткие ограничения на сложность и оригинальность сообщений. Существует эмпирическое правило даже на длину слов: сообщение всегда должно иметь уровень понятности, соответствующий коэффициента интеллектуальности примерно на 10 пунктов ниже среднего коэффициента того социального слоя, на который рассчитано сообщение.

Концепцию упрощения информационных сообщений выдвинул еще в начале 1920-х годов У. Липпман (будущий «журналист №I» в США). По его мнению, процесс восприятия есть всего-навсего механическая подгонка явления под устойчивую форму (стереотип), поэтому задача прессы – стандартизация явления, ставшего объектом сообщения, упор на стереотип и рутинные мнения и игнорирования тонкости. Мыслящие стереотипами люди утрачиваю возможность опереться на устои, которым они были привержены, так как за стереотипами они оказываются неразличимыми. А за операцией упрощения следует семантизация, то есть поиск наи-

более подходящих слов, в которые облекают примитивную модель. Отсюда следует появление всевозможных клише, лозунгов, эпитетов и т.д. Выработка готового сообщения становится чисто инженерной работой, до творчества в такой журналистике очень и очень далеко.

Все эти процессы в той или иной степени присутствуют сегодня и в журналистике Кыргызстана. В итоге последних лет в сфере отечественных масс-медиа успешно преуспевают люди без особого опыта работы, без устоявшейся гражданской, да и вообще мировоззренческой, позиции. Необразованность, низкий профессионализм, некомпетентность в содержании уже привычно компенсируются хлесткой фразеологией или поиском сенсации, ущербность содержания отходит на второй план, на первое место выходит форма подачи материала. Культура как таковая становится в большинстве случаев предметом внимания в качестве новости – приезд на гастроли известного артиста, успех кого-либо из отечественных деятелей культуры за пределами отечества... Понятно, что новость – это вовсе не та форма удовлетворения культурных потребностей аудитории, которая была изначально одной из имманентных для телевидения даже в советское время.

Обслуживая интересы политиков или в погоне за рейтингом, детерминантой которого являются рекламные доходы, большинство СМИ стремятся к сознательной и планомерной скандализации информационного поля, скандал становится главной мерой информации, критерием качества публикаций и программ. Зритель, читатель и слушатель приучается к тому, что жизнь безрадостна и бесперспективна. Тотальная скандализация информационного пространства дает два основных результата: 1) поощрение низменных вожделений аудитории; 2) трансформация духовно-нравственных характеристик личности, воздействие на способность личности самоопределяться с жизненными перспективами.

Рассмотрение любого явления, ограниченное лишь содержательной стороной, не будет полным: необходимо обратить внимание на ту форму, в которую сие содержание оказывается облечено. Взаимосвязь здесь, применительно к нашим СМИ, вполне очевидна: с формой журналистских материалов тоже не все в порядке. Богатейшие традиции отечественной журналистики стремительно подменяются примитивным ремесленничеством, которое выдается (представителями вышеупомянутых международных и зарубежных организаций и их прозелитами) за некий эталон журналистской объективности и независимости. «Среди журналистов, работающих в независимых СМИ, трудно найти настоящих профессионалов. Нынешняя журналистика нашего региона по своей структуре и схеме напоминает журналистику XIX века. Именно тогда предпочтение отдавалось мастерству репортерскому, нежели аналитическому, и, как тогда, обучение новых кадров в лучшем случае производится по принципу «делай как я»[7].

Среди конкретных недостатков, квалифицируемых как отсутствие профессионализма, можно назвать неграмотность, бедность речевых средств. Серьезной проблемой становится вымывание из оборота СМИ многих жанров, причем преобладающими становятся жанры информативные, констатирующие, в нечастых случаях – честно и сбалансировано. С полос печатных СМИ исчезла публицистика, в республике просто нет аналитической журналистики, подразумевающий обязательное наличие ярко выраженного аналитического начала, приоритетность компетентного, порой научного, осмысления проблемы или процесса, над простым информированием, констатацией факта. Поскольку предметом аналитической журналистики нечасто становятся текущие события, исторически этот жанр журналистики не относится к оперативным.

Аналитическая журналистика в истории отечественной журналистики никогда не была жанром, массово востребованным читающей публикой, всегда имела свою адресную аудиторию. Сегодня этого жанра нет, исследования, которых нет, могли бы дать ответ на вопрос: осталась ли еще аудитория таких изданий, как, например, журнал «Литературный Киргизстан», имевший десятки тысяч подписчиков на огромном пространстве от Ленинграда до Владивостока и от Термеза до Воркуты...

В сегодняшних средствах массовой информации республики почти не встречается серьезно выполненных интервью, в пародийные образцы обратилось журналистское расследование, немалое количество радиостанций работают исключительно в музыкально-развлекательном формате, на телевидении практически нет общественно-значимых программ, при всех богатейших традициях киргизстанского документального кино советских времен, кинодокументалистика стала достоянием архивов. В сегодняшних практически отсутствует такая форма работы, как подготовка авторских материалов специалистов различных сфер жизни. Нет журналистской специализации, в условиях потока и катастрофически заниженной планки внутриредакционных требований к содержательности материала, всем управляет сориентированный на рынок поток, конвейер.

Развитие Интернета и расширение возможностей доступа к нему приводит к нивелированию авторских прав на фиксированные канонические тексты, развитие мультимедиа и абсолютизации динамизма дисплейных текстов порождают все большее число сторонников популярной в США концепции деконструкционализма, предлагающей относиться к авторству как к анахронизму, утверждая взамен право на всевозможные плагиатные трансформации любых авторских произведений.

Конечно, апеллируя к глобализации и антинормализаторству, свойственному так называемой «массовой культуре», можно отнести само понятие авторства, наряду со многими другими ценностными нормами, к анахронизмам, но ведь известно: «Степень культуры измеряется степенью развития норм»[8]. И если соглашаться с утверждением, что СМИ – это «четвертая власть», то не нужно забывать и об ответственности: ответственность любой власти за здоровье страны неоспорима. Под воздействием же широко пропагандируемых абстрактных идеалов, складывается система жесткой корпоративной солидарности. Любые попытки напомнить прессе о ее социальной ответственности воспринимаются как покушение на свободу слова. При этом забыто напрочь, что свобода слова есть прежде всего – право населения на качественную информацию в СМИ, а не вселенское право журналиста запечатлеться на печатных страницах, в радиоэфире или на телеэкране. Конечно, можно считать, что СМИ – это бизнес, но он столь же ответственен за душевное здоровье нации, как продовольственный бизнес за – ее физическое здоровье.

Благодаря елейному западничеству значительной части наших СМИ, население Киргизстана становится информационно зависимым от Запада. Через такие СМИ пропагандируется, навязываются образ жизни, массовая культура «цивилизованных» стран. Нормой постепенно становится преобладание потребительского отношения к информативно-культурным ценностям, многократное репродуцирование этих объектов и их стереотипизация с помощью технических средств, СМИ утверждают акцент на клишированных модных формах и стилях, нормой становится усредненность вкусов и снижение эстетических и интеллектуальных критериев, проявляется тенденция к единообразию в усвоении стереотипов и стандартов, закрепляемых с помощью СМИ, в первую очередь – телевизионных. Посредством СМИ аудитория приучается к диктату низкопробных стереотипов, к китчу, СМИ очевидно способствуют примитивизации общественного информативно-культурного спроса, снижению интеллектуального и эстетико-художественного потенциала общества в целом. Подобного состояния общественного мнения внутри государства не может быть, если оно не распадается.

Сотрудник Колумбийского университета и Нью-йоркского института психиатрии Джеффри Джонсон, возглавлявший группу исследователей по влиянию телевещания на рост агрессивности в молодежной среде США, считает, что результаты проведенных исследований следует рассматривать как свидетельство в пользу ограничения времени, в течение которого подросткам допустимо смотреть телевизор. «Наши исследования говорят о том, что по крайней мере в раннем юношеском возрасте ответственные родители не должны позволять своим детям смотреть телевизор больше часа в день, именно в этом кроется главная опасность». По данным исследователей, за типичный час эфирного времени в прайм-тайм на экране происходит от трех до пяти актов насилия, однако, как это не парадоксально, при демонстрации детских программ, включая мультфильмы, это число возрастает до 20-25 [9].

Глобализация в информационной сфере ведет к нивелированию самобытности культур в различных целях и дальнейшему преобладанию коммерческого начала над гуманитарным в деятельности СМИ, стремительно нарастает в отечественных СМИ и глобализация тематики – распространение стандартизированных развлекательных программ, вполне очевиден становится и свойственный западным программам дисбаланс информации.

Является ли навязывание своей культуры, образа жизни другим народам целью западных правительств, например, США? Да, является, и это подтверждается многовековой исторической практикой. Фактор культурной экспансии способствует экономическому и финансовому проникновению на внутренний рынок других стран, утверждению преобладающего политического влияния. В свое время религиозная и культурная экспансия западных стран помимо экономики на многие века привязала колонии к метрополиям. При этом колонии остаются в арьергарде мировой цивилизации и экономики по сравнению со своими метрополиями, несмотря на многовековое сожительство.

Ну, а непрофессионализм, поощряемый как некий новый стандарт, ведет, прежде всего, к искажению действительности в журналистских публикациях. Наряду с прямым искажением информации, нередко присутствующим в материалах СМИ республики, в рассматриваемых информационных потоках проявляется наиболее изощренная и наиболее опасная тенденция: прямое искажение информации без видимого изменения сущности, в которой она находится. Это орудие современных информационных войн является наиболее опасным. Неполная правда куда как хуже элементарной лжи, ведь она создает иллюзию истинности. Одним из постулатов западной журналистики является требование, чтобы новость была подана читателю в «девственно» чистом виде – то есть свободной от личного мнения автора. Иными словами, задача репортера – собрать факты, относящиеся к событию или проблеме, и изложить их по некоему заданному эталону, ответив на вопросы «кто», «что», «где», «когда» и «как», а иные объяснения с ответами на вопрос «почему» – это уже задача комментатора. Как жанр, комментарий в СМИ Кыргызстана уже почти не встречается.

Сегодняшние СМИ Киргизстана в подавляющем большинстве все более превращаются в своего рода шлюзы западного информационного влияния в нашей стране со всеми вытекающими из этого факта последствиями. При этом ни сами СМИ, ни государственные структуры пока, похоже, не ставят перед собой задачи рассмотреть складывающиеся в этом процессе формы активации аудитории, которая, как известно, находится в прямой зависимости от тех или иных типов информации, форм и средств ее передачи. В результате длительного взаимодействия аудитории и СМИ в существующих в течение десятилетия извращенных формах совершенно очевидной становится трансформация социально-психологических характеристик самой аудитории, которая требует серьезного исследования. И уже не с точки зрения редакционного маркетинга, но, не исключено, с позиций психического здоровья.

Степень информационной свободы, а значит и возможности свободно удовлетворять свои духовные запросы, определяется тем, насколько каждый из субъектов в соответствии со своей позицией и интересами имеет возможность через средства массовой информации свободно искать, получать и распространять достоверную информацию. Состоящее из данных субъектов общество в целом не может чувствовать себя в безопасности, если оно получает препарированную, видоизмененную и управляемую информацию. Легкость доступа к электронным СМИ при наличии некоторых трудностей доступа к иным источникам информации, диктат потребительства в производстве информационно-культурной продукции, сужают степень этой свободы. Воспользоваться Интернетом или включить телевизор стало проще, нежели прочесть произведение классического автора, которое еще и не всегда легко получить в библиотеке. Автором был проведен элементарный эксперимент. Студентам трех курсов факультета международных отношений КРСУ был задан вопрос: что означает название «Полковнику никто не пишет»? Увы, о существовании повести

Габриэля Гарсиа Маркеса не знал никто. Безо всякой тени сомнения, для студентов это было лишь название популярной рок-композиции...

Однозначно можно утверждать, что очень значительная часть аудитории под воздействием современных средств массовой информации чрезвычайно низко опустила планку своих требований к качеству прессы, радио и телевидения, а, значит, и собственный культурно-образовательный уровень. Что, по принципу замкнутого круга, стимулирует дальнейший регресс отечественной журналистики: «Горе миру от соблазнов: ибо надобно придти соблазнам: но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» [10].

Литература

1. Национальный Отчет по человеческому развитию Кыргызской Республики за 2001 год. – Бишкек, 2001.-С. 53.
2. Перерегистрация проводилась в течение второй половины 2001 года на основании постановления коллегии министерства юстиции КР «О вопросах перерегистрации средств массовой информации и политических партий» от 9 апреля 2001 года.
3. Законодательство и практика масс-медиа: Киргизия. – 2002. – № 1. – С. 16.
4. Манипуляция сознанием. – М., 2000. – С. 37.
5. Наиболее заметна здесь активность двух организаций: Internews (США) и C1MERA (Швейцария).
6. *Князев А.* Необъявленная война // АиФ-Кыргызстан – Бишкек. – 2002 – № 4. – С. 6.
7. *Худайбердиев Х.* Ситуация с электронными СМИ требует пристального внимания (проблемы южных телеканалов)// СМИ Кыргызстана за годы независимости. – Бишкек, 2001. – С.87.
8. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс// Вопросы философии. – М., 1989. – № 3. – С. 146.
9. Research links TV viewing to aggression. By Steve Connor// Independent. – London, 2002. – April, 10.
10. Евангелие от Матфея, 18,7.

К. Токтомушев

КЫРГЫЗСТАН В БОРЬБЕ ПРОТИВ МЕЖДУНАРОДНОГО ТЕРРОРИЗМА

85 лет назад американский писатель Джон Рид охарактеризовал революционные события в России осенью 1917 года как «десять дней, которые потрясли мир». Более того, эти десять дней в последующем раскололи мир на две полярные системы, противостоявшие друг другу почти целое столетие. Те далекие события характеризовались жесточайшим насилием, кровавым террором как со стороны «красных», так и со стороны «белых». При этом большевики, пришедшие к власти, практически взяли на вооружение политику государственного терроризма, силой навязывая и насаждая идеи социализма сначала в самой России, а затем и далеко за ее пределами, щедро финансируя и поддерживая своих зарубежных единомышленников.

11 сентября 2001 года можно охарактеризовать как «осенний день, который потряс мир» и, более того, вскоре объединил его в глобальной борьбе против международного терроризма. Причем не просто объединил мировое сообщество, а объединил его силы для непримиримой борьбы с общей угрозой [1].Американская трагедия наглядно продемонстрировала всему цивилизованному человечеству, какая серьезная угроза нависла над ним в новом тысячелетии.

«Чума XXI-го века», «зло XXI-го века» или как бы по-другому не называли терроризм в любых его формах и проявлениях, этот политический феномен сегодня яв-

ляется горькой реальностью. Есть мнение, что борьба цивилизованных народов против терроризма может стать определяющей для XXI века, подобно тому, как нацизм и «холодная война» стали определяющими для века XX-го [2].

За последнее десятилетие XX века в мире произошли значительные события, существенно изменившие геополитическую ситуацию в современном мире. Окончание периода «холодной войны», крушение социалистического лагеря, развал могучей супердержавы СССР и образование на их пространствах новых независимых государств ознаменовали конец противостоянию двух совершенно взаимоисключающих полярных систем и привели к формированию многополярной мировой системы. Соответственно и характер международных отношений претерпевает серьезную трансформацию, когда их классический, в нашем понимании, вариант уступает место новым взаимоотношениям государств и транснациональных организаций, определяемым феноменом глобализации. Глобализация международных отношений в новом тысячелетии охватит все сферы деятельности – политическую, социально-экономическую, научно-техническую, культурно-гуманитарную и иные как отдельного государства, так и межгосударственных объединений и международных организаций, поскольку становится очевидным и неизбежным не только их взаимодействие, но и взаимозависимость.

Вместе с тем, глобализация несет в себе и новые вызовы и угрозы человечеству, такие, как международный терроризм, религиозный экстремизм, наркобизнес, незаконная торговля оружием, нелегальная миграция. Следует признать, что хотя проблема терроризма и борьбы с ним не нова, в современных условиях она приняла глобальный характер, справиться с которым возможно лишь объединенными усилиями мирового сообщества, поскольку ни международный терроризм, ни перечисленные выше угрозы и вызовы не имеют ни национальной, ни государственной принадлежности, ни четко определяемой территориальной локализации, для них также не существует ни государственных границ, ни законов ведения войны. Более того, на сегодняшний день отсутствует четкое международно-правовое определение терроризма, что, на наш взгляд, не способствует искоренению этого феномена.

Пусть не покажется кощунственным, но террористические атаки 11 сентября 2001 года, совершенные именно против США, великой супердержавы, всколыхнули все человечество, подчеркнув уязвимость перед терроризмом любого государства и навсегда изменив его отношение к этому феномену, как к глобальной угрозе. США были вынуждены начать и возглавить всеобщую борьбу против международного терроризма, потому что был нанесен удар прежде всего по авторитету и имиджу этой супердержавы. Борьба с международным терроризмом стала темой №1 для Соединенных Штатов Америки [3], а ее эпицентром стал Афганистан, в котором свили себе гнездо международные террористы. Пять центральноазиатских государств автоматически попали в категорию прифронтовых государств [4].

На наш взгляд, более правильной является позиция Президента Кыргызстана А.Акаева, подчеркнувшего, что Центральная Азия оказалась на первой линии обороны против замыслов международного терроризма и религиозного экстремизма, в далеко идущие планы которых входят не только Центральная Азия, но и Россия, а за ней – западный мир. Президент отметил необходимость объединения всех сил, заинтересованных в сохранении Центральной Азии в прогрессивной демократической зоне, заметив при этом, что в истории известно немало примеров, когда отказ от коллективных и групповых действий приводил к катастрофическим последствиям глобального масштаба [5].

Такая позиция предопределяется прежде всего тем, что в течение 1999-2000 гг. Кыргызстан и Узбекистан подверглись вторжению на их территории международных бандформирований Исламского Движения Узбекистана, занесенного в список террористических организаций и имеющего прямые связи с Движением «Талибан» и террористической организацией Аль-Каида. Этнический состав ИДУ позволяет харак-

теризовать ее как транснациональную террористическую группу, главной целью которой лидер ИДУ Джума Намангани провозгласил создание исламского государства на территории Ферганской долины [6], то есть свержение демократических режимов в Центральной Азии.

Как отмечает Президент А.Акаев, обращения государств Центральной Азии к мировому сообществу, предупреждения о новой угрозе, которая способна приобрести глобальный характер, в полной мере не были услышаны, равно, как и призыв о необходимости выстраивания единого антитеррористического фронта для эффективной борьбы с международным терроризмом [7]. Однако создание такого фронта в лице международной антитеррористической коалиции стало возможным лишь после 11 сентября 2001 года и не случайно сразу же после этих событий американский политолог Ариел Коэн предположил, что мировые державы принципиально изменят парадигмы своей внешней политики, сконцентрировав усилия в первую очередь на борьбе с международным терроризмом [8].

Формирование антитеррористической коалиции по благородству ее целей и масштабности задач Президент Кыргызстана сравнил с созданием антинацистской коалиции в годы второй мировой войны. Единение участников антинацистской коалиции в борьбе против общего врага, насмотря на существование среди них идеологических расхождений, обеспечило тогда разгром нацизма. Он также выразил уверенность в том, что на современном этапе путем объединения сил мы способны устранить на Земле угрозу международного терроризма в интересах нынешнего и будущего поколений [9]. Сегодня уже очевидно, что цивилизованное человечество столкнулось с общей угрозой и общей опасностью в лице международного терроризма. Практически все государства мира осудили варварские атаки на США. Характерно в этом отношении высказывание Президента Ирана М. Хатами о том, что трагедия в США наглядно продемонстрировала, что террор не признает межгосударственных границ. Он отметил также, что Исламская Республика Иран рассматривает любые действия террористов против беззащитного мирного населения как преступления против человечества [10].

9 октября 2001 года в Катаре состоялась чрезвычайная сессия министров иностранных дел 57 государств – членов Организации Исламская Конференция. Эта ведущая исламская организация фактически признала за США право на отпор и преследование террористов [11]. В резолюции № 67/28-Р по выполнению Конвенции ОИК по борьбе с международным терроризмом, принятой незадолго до указанных событий на 28-й сессии СМИД ОИК в Мали, говорится, что Ислам неповинен во всех формах терроризма, включая убийство невинных людей, что запрещено Аллахом и что страны –члены ОИК осуждают виновников преступлений терроризма, действующих под предлогом Ислама или любым другим предлогом. 3 апреля 2002 года министры иностранных дел стран-членов ОИК в принятой на чрезвычайной сессии в Куала-Лумпуре декларации вновь отвергли любую попытку связывания Ислама и мусульман с терроризмом, особенно подчеркнув при этом, что терроризм не ассоциируется ни с одной религией, цивилизацией или национальностью.

Мы не случайно акцентируем внимание на этом исключительно важном для понимания аспекте, поскольку существуют мнения и утверждения о том, что международный терроризм является проявлением борьбы различных культур, мусульманства и христианства. По мнению российского правоведа О.Хлестова, эти утверждения направлены лишь на то, чтобы придать этому злу, то есть терроризму, красивую обертку и ослабить борьбу с ним [12]. Более того, есть уже конкретные утверждения о том, что исламские радикалы объявили войну западной цивилизации на том основании, что к терактам в США причастны исламские фундаменталисты [13].

Аргументированный ответ на такую постановку проблемы дает российский историк Г.Мирский в своей статье «Теракт на Манхэттене – война цивилизаций?», считающий, что «неизбежная война цивилизаций» – это надуманная теория. Все циви-

лизации достаточно совместимы для сосуществования, хотя и не для дружбы и взаимной любви. Цивилизационные различия, равно как бедность и нищета – это лишь питательная среда, но отнюдь не закономерная и неустранимая основа для международного терроризма, мотором которого является злая воля не столь уж большого числа людей, использующих в своих целях искреннюю, доходящую до фанатизма веру увлекаемых ими на ложный путь масс молодежи [14].

Надуманность и провокационность указанной теории полностью опровергает инициатива Президента Кыргызстана А.Акаева о проведении межцивилизационного Форума-диалога ОБСЕ-ОИК, впервые высказанная им на Саммите ОБСЕ в Стамбуле в ноябре 1999 года. Первым шагом по практической реализации этой инициативы стало принятие Саммитом ОИК в ноябре 2000 года соответствующей резолюции в ее поддержку. 57 исламских государства, входящих в ОИК, выразили тем самым свою готовность к диалогу с авторитетнейшей европейской организацией – ОБСЕ. В свою очередь, Постоянному Совету ОБСЕ поручено рассмотреть вопрос в 2002 году о реализации межцивилизационного диалога между ОБСЕ и ОИК. Такой пункт был зафиксирован в Программе действий Бишкекской Международной конференции на тему «Укрепление безопасности и стабильности в Центральной Азии: наращивание всесторонних усилий по противодействию терроризму» [15]. Настоящая конференция состоялась в Бишкеке 13-14 декабря 2002 года по инициативе Президента Кыргызстана А.Акаева при поддержке ОБСЕ и Управления ООН по контролю за наркотиками и предупреждению преступности. В ней приняли участие представители более 60 стран и 20 международных организаций.

Бишкекская конференция стала продолжением проведенной в октябре 2000 года в Ташкенте Международной конференции по укреплению безопасности и стабильности в Центральной Азии и началом практической реализации Бухарестского Плана действий ОБСЕ по борьбе с терроризмом, принятого на Совещании министров иностранных дел ОБСЕ в Бухаресте 4 декабря 2001 года.

Бишкек не случайно был избран местом проведения конференции, поскольку, как уже отмечалось, на протяжении двух лет Кыргызстан находился на переднем крае борьбы против сил международных террористов, ценой жизни своих воинов не позволив им ввергнуть Кыргызстан в хаос и террор и развязать во всем Центральноазиатском регионе эскалацию вооруженного конфликта.

Учитывая такую сложную ситуацию и принимая во внимание реальную угрозу для региона, исходящую из соседнего Афганистана, лидеры Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана и Узбекистана в апреле 2000 г. в Ташкенте заключили договор между четырьмя государствами о совместных действиях по борьбе с терроризмом, политическим и религиозным экстремизмом, транснациональной организованной преступностью и иными угрозами стабильности и безопасности участников Договора. Таким образом была предоставлена необходимая правовая база для проведения совместных специальных операций и взаимодействия центральных компетентных органов на четырехстороннем уровне. Кроме того, Узбекистан, который не является членом Договора о коллективной безопасности, был вовлечен в совместные скоординированные действия по борьбе против указанных вызовов и угроз.

Создание межгосударственной региональной системы безопасности и противодействия международному терроризму в полной мере отвечают интересам государств, оказавшихся в эпицентре борьбы с этой угрозой. Решением Глав государств-участниц СНГ в апреле 2000 г. создан Антитеррористический центр стран СНГ со штабквартирой в Москве с его центральноазиатским отделением в Бишкеке.

Успешно действует Договор о коллективной безопасности (ДКБ), участниками которого являются 6 государств СНГ – Армения, Беларусь, Казахстан, Кыргызстан, Россия и Таджикистан. Вместе с тем, действия бандформирований международных террористов в ряде государств-участников ДКБ в 1999-2000 гг. показали необходимость поисков более эффективных форм взаимодействия и сотрудничества в рамках

ДКБ. Начало этому процессу было положено на Минской сессии Совета коллективной безопасности (СКБ), высшего органа ДКБ, в мае 2000 г., когда был принят Меморандум о повышении эффективности ДКБ и его адаптации к современной международно-политической ситуации, в том числе с акцентом на координацию усилий по совместному противодействию новым рискам, вызовам и угрозам национальной, региональной и международной безопасности в контексте решительной борьбы против международного терроризма.

Практические шаги по реализации положений Меморандума предприняла Бишкекская сессия СКБ (октябрь 2000 г.), на которой было принято решение о создании Коллективных сил быстрого развертывания Центральноазиатского региона. Это решение было обусловлено угрозой новых вооруженных вторжений международных бандформирований на южные рубежи действия ДКБ, опасностью дестабилизации ситуации в регионе в связи с эскалацией напряженности в соседнем Афганистане. Постоянная оперативная группа Штаба Коллективных сил быстрого развертывания расположена в Бишкеке.

Ход международной антитеррористической операции четко высветил значение политических и силовых механизмов Договора о коллективной безопасности для обеспечения национальной безопасности его участников и поддержания региональной стабильности. Полностью оправдала себя адаптация ДКБ к новым геополитическим реалиям, более того, эта структура вышла на более высокий уровень, будучи преобразованной в международную организацию ДКБ на Московской сессии СКБ в мае 2002 г. – ОДКБ. Эта новая организация представляется наиболее действенным механизмом по обеспечению безопасности и стабильности по всему периметру действия Договора.

Кыргызстан становится своеобразным центром региональной борьбы против международного терроризма. Еще одним свидетельством этого является решение о создании Региональной антитеррористической структуры Шанхайской организации сотрудничества (РАТС) с расположением в Бишкеке. Такое решение зафиксировано в «Шанхайской Конвенции о совместной борьбе с терроризмом, экстремизмом и сепаратизмом», принятой на саммите ШОС в Шанхае в июне 2001 г. Следует отметить, что ШОС стала первой региональной организацией, которая вслед за Советом Безопасности ООН, принявшей Резолюцию 1368, выступила с совместным заявлением глав правительств ШОС в Алматы 14 сентября 2001 г., осуждающим террористические акты в США и поддерживающим всеобъемлющую борьбу с этим злом.

В рамках ШОС действует «Бишкекская группа» основной задачей которой является координация действий и организация сотрудничества правоохранительных органов и спецслужб государств-участников в борьбе с международным терроризмом, сепаратизмом, экстремизмом и другими проявлениями организованной транснациональной преступности. 10-11 октября 2001 г. по предложению Кыргызской Республики в Бишкеке состоялась внеочередная экстренная встреча руководителей правоохранительных органов и спецслужб «Бишкекской группы», на которой были обсуждены вопросы координации и активизации сотрудничества в борьбе с терроризмом в свете начала антитеррористической кампании международной коалиции в Афганистане.

Участие Кыргызстана в ОДКБ и ШОС в полной мере отвечает национальным интересам, поскольку в полной мере позволяет активно противодействовать негативным проявлениям международного терроризма и иным видам транснациональной преступности, обеспечивая свою безопасность и стабильность.

Чрезвычайно важным вкладом в дело не только региональной безопасности, но и на глобальном уровне должно стать, безусловно, создание новой азиатской структуры – Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии, первый саммит, который состоялся в Алматы 3-5 июня 2002 г. Как известно, первоначально Саммит планировалось провести в ноябре 2001 г., однако трагические события в США вынудили

организаторов перенести сроки его проведения. Если ничто не помешает и на этот раз, то мы станем свидетелями рождения новой региональной организации, в которую входят 16 государств, включая такие страны, как Россия и Китай, Индия и Пакистан, Израиль, Палестина и Египет, Турция и Иран, Центральная Азия (без Туркмении) и Афганистан, Азербайджан и Монголия. Уже сам состав участников этой новой структуры говорит о том, насколько серьезная и высокая ответственность лежит на СВМДА, учитывая к тому же, что на его территории проживает почти половина населения земного шара, представляющего все мировые религии, различные культуры и цивилизации [16]. Подготовленные к рассмотрению и подписанию два документа –Алматинский Акт и Декларация по искоренению терроризма и развитию диалога цивилизаций – в полной мере отвечают Уставу ООН и соответствуют общепризнанным нормам и принципам международного права и говорят о твердой решимости и намерении стран-участниц СВМДА внести достойный вклад в дело борьбы против современных вызовов и угроз человечеству и достижение безопасности и стабильности на региональном и глобальном уровнях на основе всестороннего взаимовыгодного сотрудничества и диалога между культурами, религиями и цивилизациями [17].

Участие Кыргызстана в непосредственной борьбе против международного терроризма на своих рубежах, равно как и участие в антитеррористической коалиции, в полной мере отвечает его национальным интересам и ни в коей мере не противоречит принятым им обязательствам в рамках ДКБ, ШОС или двусторонних договоренностей. Именно в этом аспекте следует рассматривать решение Президента и Парламента Кыргызстана о предоставлении аэропорта «Манас» и его наземной инфраструктуры, а также воздушного пространства силам антитеррористической коалиции для проведения операций по уничтожению терроризма в Афганистане и оказанию гуманитарной помощи мирному населению этой страны. На сегодняшний день эти силы в Кыргызстане представлены 12 государствами: США, Франция, Канада, Австралия, Италия, Республика Корея, Дания, Норвегия, Нидерланды, Испания, Турция, Польша.

Принимая такое решение, Кыргызстан руководствовался прежде всего соображениями собственной безопасности, полагая, что международные бандформирования не рискнут предпринять вооруженное вторжение на территорию республики при наличии в ней сил коалиции. С другой стороны, Кыргызстану была оказана значительная моральная, финансовая и военно-техническая международная поддержка во время событий 1999-2001 гг., поэтому Кыргызстан не имел ни моральных, ни иных прав остаться вне борьбы международных сил против очага терроризма в Афганистане.

Поэтому вызывает, мягко говоря, недоумение мысль одного из видных историков-афганистов о том, что Президент Кыргызстана А.Акаев удачно воспользовался событиями, связанными с антитеррористической операцией в Афганистане, поскольку его авторитет на Западе, якобы, потускнел в последнее время в связи с преследованием некоторых оппозиционеров [18]. Не хотелось бы полемизировать с этим автором, но достаточно напомнить ему, что именно Президент А.Акаев задолго до сегодняшних событий выступил с инициативой о проведении в Бишкеке мирной конференции по Афганистану под эгидой ООН. Ему, как афганисту, надо полагать, известно об этой инициативе, равно, как и том, что Кыргызстан, сам находящийся в тяжелом положении, уже на протяжении многих лет оказывает посильную гуманитарную помощь народу Афганистана и глубоко заинтересован в мирном развитии этой страны. Об этом свидетельствует и недавний визит в Афганистан большой делегации политиков и бизнесменов Кыргызстана, а также принятое решение о скором открытии в Кабуле торгового представительства.

США по достоинству оценили решение Центральноазиатских государств о предоставлении наземного и воздушного пространства, восприняв это как надежную под-

держку и сотрудничество. Было сделано заявление, что США хотят поддержать страны Центральной Азии в их стремлении реформировать свое общество так же, как они поддержали США в войне с терроризмом. США определили три своих национальных интереса в регионе – предотвращение распространения терроризма, проведение политических и экономических реформ и установление власти закона, а также энергоресурсы Каспия [19].

Первая позиция отвечает национальным интересам не только США и государств региона, но и всего мирового сообщества; вторую позицию США проводят в регионе, в частности в Кыргызстане, со времени установления и развития двусторонних отношений в форме политической, экономической, гуманитарной, финансовой, военно-технической и иной помощи. Эту помощь Кыргызстану оказывают и другие государства, как Запада, так и Азии. Что касается энергоресурсов Каспия, то здесь задействованы стратегические интересы ряда государств, в том числе России и Ирана, с которыми США вряд ли захотят осложнять отношения и то, в какой форме будут здесь осуществляться национальные интересы США во многом зависит от позиции прежде всего каспийских государств. Кыргызстан, по известным причинам, не является участником «Каспийской игры».

Вместе с тем, при решении о предоставлении своей инфраструктуры международной коалиции Кыргызстан не мог не руководствоваться и прагматическими соображениями, предусматривавшими прежде всего экономические выгоды. Это и развитие и модернизация инфраструктуры, а значит создание дополнительных рабочих мест, это дополнительный приток капитала и инвестиций, это возможность реструктуризации внешнего долга. Но самое главное – это существование серьезной гарантии стабильности и безопасности как Кыргызстана, так и всего региона.

Литература

1. *АкаевА.* Кыргызстан в изменившемся мире //Слово Кыргызстана, 8 мая 2002 года.
2. *Ahmed Rashid*. Jihad. The rise of militant Islam in Central Asia. Lahore/Karachi/Islamabad: Vanguard, 2002, P.4
3. Независимая Газета, 21 сентября 2001 года.
4. Из выступления помощника Госсекретаря США Элизабет Джонс о политике США в Центральной Азии 17 декабря 2001 года.-htpp://usinfo.state.gov.
5. *АкаевА.* Центральная Азия не взорвется! -Независимая Газета, 13 марта 2001 года
6. *Ahmed Rashid*. Jihad, p.8-9.
7. Слово Кыргызстана, 8 мая 2002 года
8. Независимая Газета, 20 сентября 2001 года
9. Слово Кыргызстана, 8 мая 2002 года
10. Независимая Газета, 20 сентября 2001 года
11. Независимая Газета, 21 ноября 2001 года
12. Независимая Газета, 22 сентября 2001 года
13. Независимая Газета, 14 сентября 2001 года
14. Независимая Газета, 20 сентября 2001 года.
15. The Times of Central Asia, December 20, 2001
16. Имеется в виду сложный и неоднозначный характер взаимоотношений между некоторыми государствами, а также наличие потенциальных и действующих очагов напряженности – прим. автора
16. Автор настоящей статьи принимал непосредственное участие в разработке указанных документов и их подготовке к подписанию на Саммите СВМДА. –прим. Редактора
18. *КоргунВ.* Афганистан на пороге мирного этапа. Центральная Азия и Кавказ. – 1(19) 2002. – С.13. (Хотелось бы пожелать профессиональному историку заниматься научными исследованиями, а не политиканством – *Автор*).
19. Из выступления Помощника Госсекретаря США Элизабет Джонс о политике США в Центральной Азии 17.12.01. – htpp://usinfo.state.gov.

Б.Г. Тугельбаева

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ОПЫТ ПРОДВИЖЕНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА ПО ПРЕДОТВРАЩЕНИЮ НАСИЛИЯ В СЕМЬЕ

Во многих странах мира серьезное внимание на проблему насилия в семье обратили только во второй половине XX века. До этого в отдельных странах предпринимались разрозненные попытки предупредить и пресечь насилие в сфере семейных отношений законодательными мерами местного масштаба. Например, в Англии в 1853 году под давлением первых женских союзов был принят Акт «О лучшем предотвращении и наказании нападения на женщин и детей». Он позволял на короткое время осудить мужчину, прибегавшего к физическому насилию в семье [1]. В 1871 году в американском штате Алабама по делу о семейном насилии суд вынес беспрецедентное решение о том, что «жена имеет право на защиту, на которую смеет надеяться ее муж» [2].

Но основная работа по предотвращению насилия в семье на законодательном уровне началась всего лишь 30 лет назад. При этом усилия по решению этой проблемы вначале ограничивались толкованием существующих норм конституционного, уголовного и гражданского законодательства, затем государства начали совершенствовать законодательство и вводить новые положения, соответствующие характеру насилия в сфере семейных отношений. Но со временем, некоторые государства пришли к выводу о неэффективности такого фрагментированного подхода, что привело к появлению новой тенденции – принятии специальных законов о насилии в семье [3].

Проведенные в разных странах научные исследования проблемы насилия в семье, усиление внимания общественности к жертвам этого насилия позволили к концу 20 столетия примерно 35 странам иметь то или иное законодательство, запрещающее насилие в семье. Наиболее активно процесс законотворчества шел в Латинской Америке и странах Карибского Бассейна. Согласно сведениям Экономической Комиссии ООН, к 1997 году такие законы имели 15 стран этого региона.

Процесс разработки данного законодательства продолжается во многих странах мира, в частности в СНГ, поэтому с научной точки зрения представляется важным рассмотреть более подробно особенности существующих в настоящий момент подходов в законодательном обеспечении решения проблемы насилия в семье, включая гендерный аспект, а с практической – имеющиеся возможности в продвижении данного законодательства.

Конституционные положения

Конституция, как основной закон любого государства, устанавливает определяющие принципы и положения, ответственность за исполнение которых возлагается на государство. Она также закладывает основу для дополнительных законодательных стратегий, направленных на борьбу со всеми формами насилия, в том числе в сфере семейных отношений.

Согласно исследованиям законодательных аспектов насилия в семье, проведенным в 1995-1996 годы организацией «Women, Law and Development International» [4], на основании изучения содержания конституций свыше 20 стран было определено, что в общих положениях большинства конституций не упоминается о насилии в семье. Вместе с тем существует ряд положений, в соответствие с которыми основной закон гарантирует защиту от проявлений семейного насилия [5]. Это, например, такие положения как право на свободу от истязаний, от бесчеловечного и унижающего отношения, от гендерной дискриминации. Кроме того, большинство изученных конституций гарантируют равенство обоих полов, право на жизнь, право на телесную неприкосновенность, право на личную свободу и безопасность, право на достоинство.

Это позволяет применять, по мнению исследователей, толкование указанных положений к проблеме преодоления насилия в семье. Следует отметить, что подобные положения имеются в конституциях практически всех государств СНГ, а в российской конституции прямо определено, что мужчины и женщины имеют равные права и свободы, и равные возможности для их реализации [6].

В том же вышеприведенном исследовании указано, что некоторые страны включили отдельные статьи о насилии в семье в свои конституции. Например, в статье 226 конституции Бразилии утверждается, что семья является основой общества и находится под особой защитой государства, и в соответствии с этой статьей государство создает механизмы для борьбы с насилием в семье [7]. В конституции Колумбии сказано, что насилие в семье губительно для гармонии и единства семьи, и, следовательно, должно караться законом [8]. Положения о том, что семья находится под защитой государства в той или иной форме существуют и в конституциях стран СНГ. В качестве примера можно привести статью 38 конституции России и статью 27 конституции Казахстана. В конституции Кыргызстана положение о том, что семья – предмет заботы всего общества и преимущественной охраны законом, дается в статье 26.

Часть стран отразила в своих конституциях только определенные аспекты насилия в семье. Так, конституция Эфиопии гарантирует женщинам право на защиту со стороны государства от пагубных обычаев, и запрещает законы, обычаи и практику, которые притесняют женщин или наносят им телесные или душевные травмы [9]. В ряде конституций существуют положения, касающиеся несправедливого отношения к женщинам, в целом. Например, конституция Вьетнама строго запрещает любые дискриминирующие действия в отношении граждан женского пола, включающие действия, ущемляющие или унижающие их достоинство [10].

Уголовное законодательство

Исследование «Women, Law and Development International» показало, что во многих странах мира насилие в семье попадает под действие уголовного закона. При этом некоторые страны ввели в уголовные кодексы наказания за определенные виды культурных практик, приводящих к насилию в отношении женщин в пределах семьи. Например, в настоящее время в Индии объявлен преступлением обычай «Смерть в приданное», представляющий собой убийство женщины в первые годы замужества ее мужем либо его родственниками в отместку за отказ ее родственников увеличить приданное [11]. В 1986 году в Индии также принят «Акт о запрещении приданного» – закон, предусматривающий тюремное заключение за выплату и получение приданного [12].

Другие страны расширили свое уголовное законодательство, введя статьи о насилии между супругами, насилии против несовершеннолетних детей, родственников. Это, в частности, Вьетнам, Израиль, Мавритания. Например, поправка №26 к Уголовному кодексу Израиля предусматривает наказание за нанесение побоев несовершеннолетним и лицам, чье состояние определяется как беспомощное, и квалифицирует избиение кем-либо из родственников, как нанесение побоев при отягчающих обстоятельствах. Уголовный кодекс Мавритании (Ордонанс №83-162) также преследует преступные действия против детей и членов семьи.

В Уголовных кодексах почти всех стран СНГ также существуют нормы, предусматривающие за ненадлежащее исполнение обязанностей по воспитанию несовершеннолетнего лица наказание родителей и иных лиц, на которых возложены эти обязанности, если это деяние соединено с жестоким обращением с несовершеннолетним лицом [13]. Карается уголовными мерами наказания и злостное уклонение от содержания детей или нетрудоспособных, нуждающихся в материальной помощи родителей [14].

Некоторые страны пошли по пути увеличения наказания за насилие в семье, например, Бангладеш Актом №37 от 1988 года «О наказаниях за жестокое обращение с женщинами» внесла поправки относительно увеличения наказаний за такого рода преступления. В Уголовные кодексы Испании и Перу были включены статьи, предусматривающие наказание за дурное обращение супругов друг с другом [15]. Ввели

новые уголовные преступления или изменили меру наказания за преступления в семье также Бельгия и Швеция [16].

Следует отметить, что за последнее время разные в культурном отношении страны криминализировали еще одну, глубоко латентную форму насилия в семье – изнасилования супруги супругом. Это Польша, Швеция, Норвегия, Тринидат и Тобаго, Шотландия, большинство американских и австралийских штатов [17]. В то же время в уголовном законе таких государств, как Боливия и Эквадор содержатся положения, запрещающие супругам обжалование определенных действий друг друга [18].

В некоторых странах в уголовное законодательство были внесены поправки, облегчающие доступ к системе правосудия, например, поправки в Уголовный кодекс и Кодекс уголовного судопроизводства Франции, позволяющие организациям по борьбе с насилием в семье начинать судебное преследование [19].

Вместе с тем многие уголовные законы не учитывали характер отношений, существующих между сторонами в семье. В государствах СНГ наказание за случаи насилия в семье, несмотря на факт злоупотребления доверием, который, как правило, имеет место со стороны виновника насилия, не отличается от аналогичных нарушений, совершенных против посторонних лиц. Правоприменительная практика в этих странах показывает, что для преодоления насилия в семье одного уголовно-правового реагирования на факты насилия недостаточно, так как уголовный закон не учитывает того факта, что насилие в семье часто имеет место между материально зависимыми друг от друга лицами, и при осуждении насильника нивелируются интересы семьи в целом. Следовательно, не обеспечивая финансовой поддержки потерпевшим и их семьям, уголовный закон уменьшает тем самым эффективность своего применения.

Кроме того, часто уголовный закон не предусматривает того, что члены семьи могут желать сохранения семейных отношений, то есть он не обеспечивает необходимой гибкости в выборе мер пресечения насилия в семье. Таким образом, несмотря на то, что модернизация уголовного законодательства внесла определенный вклад в борьбу с насилием в семье, следует заметить, что все более проявлялась ограниченность сферы применения уголовного закона, и отдельные поправки не способны были обеспечить широту охвата случаев насилия в семье, учесть его гендерную природу.

Гражданское законодательство

В соответствии с юрисдикцией общего права большинства исследованных «Women, Law and Development International» стран, нападение и нанесение побоев являются не только уголовными преступлениями, но и правонарушениями, преследуемыми по гражданским законам [20]. Гражданское право предусматривает для потерпевших такие средства судебной защиты, как выплата компенсаций, возмещение ущерба, запретительные приказы, раздельное проживание супругов, развод. В частности, согласно Акта о материальном обеспечении, женщины Южно-Африканской Республики могут получить судебный приказ о материальном обеспечении, гарантирующий получение средств на содержание детей и покрытие расходов на медицинские услуги [21]. В странах СНГ, действующее гражданское законодательство, как правило, Семейный кодекс, дает право на взыскание в судебном порядке алиментов на содержание несовершеннолетних детей, либо нетрудоспособных родителей. Также имеются нормы, обязывающие содержать супругом другого нетрудоспособного нуждающегося супруга, жены в период беременности и в течении определенного периода со дня рождения общего ребенка, либо нетрудоспособного супруга, осуществляющего уход за общим ребенком – инвалидом.

Особо следует отметить, что при гражданском судопроизводстве потерпевшее лицо может влиять на выбор необходимого для него уровня и типа сатисфакции. Вместе с тем, использование гражданского кодекса, с точки зрения общественности, приуменьшает фактор криминальности насильственных действий в семье, и если в случае уголовного преследования издержки разбирательства берет на себя государство, то в порядке гражданского производства существенные издержки могут оплачиваться и потерпевшими.

Следовательно, несмотря на некоторые преимущества использования уголовного и гражданского законов, ни один из них в отдельности не способен обеспечить средства судебной защиты, необходимые для эффективного реагирования на случаи насилия в семье. Это говорит о необходимости разработки специального закона о семейном насилии, который не только криминализирует акты насилия в семье, но и обеспечит потерпевших большим количеством средств защиты.

Специальное законодательство

Первым осознало ограниченность существующих подходов в законодательном обеспечении защиты от насилия в семье американское общество, и к началу 90-х годов практически все штаты США приняли специальные законы по борьбе с семейным насилием. По этому пути пошли и такие страны, как Аргентина, Австралия, Великобритания, Кипр, Чили, Турция, Малайзия и ряд других. Из стран Содружества специальные законы о защите от насилия в семье были приняты в 2001 году Украиной и в 2003 году Кыргызстаном.

Существующие в разных странах законы различаются своей фокусной направленностью. Одни из них ограничиваются гражданско-правовыми мерами, позволяющими, например, применять охранные ордера за совершенное впервые правонарушение в сфере семейных отношений (Финляндия, Испания). Другие законы расширили возможности для применения охранных ордеров и полномочия органов внутренних дел (Австрия, Ирландия). Третьи – связали воедино гражданско-процессуальные и уголовно-процессуальные меры (Кипр, Мексика, некоторые американские штаты) [22].

При этом, по мнению некоторых исследователей, самые «новаторские» законы по борьбе с насилием в семье имеют Австрия и Новая Зеландия. Например, австрийский закон предоставляет полиции полномочия изымать виновных из ситуации насилия на срок до 10 суток, если есть основания полагать, что преступление было совершено и, что оно способно повториться. В законе Новой Зеландии оговаривается необходимость отсутствия контакта между виновником насилия и потерпевшими, пока суд не установит, что такое общение будет безопасным для потерпевших [23].

Несмотря на использование различных мер правовой защиты в целом, специальные законы о насилии в семье являются удобными правовыми инструментами. Они предоставляют, прежде всего, судебную защиту потерпевшим от насилия, и одновременно криминализируют акты такого насилия [24]. Средства судебной защиты обычно включают непосредственную защиту от насилия и угроз насилием, гарантии безопасности потерпевших и лиц, находящихся на их иждивении, гарантии сохранности их имущества, материальную помощь без разрыва существующих отношений с ответчиками.

В частности, анализ уже принятых в государствах СНГ Закона Республики Украина «О предупреждении насилия в семье» (2001 г.) и Закона Кыргызской Республики «О социально-правовой защите от насилия в семье» (2003 г.), показывает, что данные нормативно-правовые акты:

- исходят из факта, что действующее национальное законодательство содержит достаточно полный перечень составов преступлений, посягающих на жизнь, здоровье, половую неприкосновенность, имущественные и неимущественные права любого члена общества.
- отражают положения, закрепленные во Всеобщей декларации прав человека, Конвенциях ООН «О правах ребенка», «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин», Пекинской платформе действий;
- определяют профилактическую деятельность субъектов по предупреждению насилия в семье;
- вводят в юридическую практику понятия физического, психологического, сексуального и экономического насилия в семье;
- включают в качестве применения защитных мер специальные механизмы типа охранных ордеров, действие которых направлено на удаление из семьи виновника насилия;

- решают вопросы предоставления соответствующей социальной службой незамедлительной социальной помощи в случае возникновения непосредственной опасности для жизни и здоровья члена семьи;
- предусматривают комплексный подход к преодолению насилия в семье, реализуемый через соединение усилий правоохранительных органов, судов, государственных и общественных организаций, общеобразовательных и медицинских учреждений, имеющихся социальных служб, независимо от форм собственности;
- привлекают к решению проблемы семейного насилия широкий круг новых социальных партнеров из гражданского общества.

Таким образом, преимущества специального законодательства о насилии в семье заключаются в запрещении насилия на гендерной основе, расширении круга преступлений, попадающих в категорию насилия в семье, и отношений, которые оно стремиться взять под свою защиту, предусматриваемых им специальных средствах защиты и, наконец, в эффективности его исполнения.

Об эффективности данного законодательства свидетельствуют сведения, приведенные Департаментом Юстиции США в отношении тяжких преступлений, совершенных на почве нездоровых семейных отношений. Согласно этим данным, в 1996 году по сравнению с 1976 годом количество убийств в сфере семейно-бытовых отношений уменьшилось на 36%, а между супругами – на 52%.

Продвижение специального законодательства

Во всем мире продвижение специальных законов, запрещающих насилие в семье, почти всегда опиралось на гражданскую инициативу и широкое участие общественности. В качестве примера можно привести Турцию, где до начала лоббирования законопроекта о предотвращении насилия в семье, женская неправительственная организация «Женщины за права женщин» (WWHR) проанализировала многолетнюю деятельность по указанной проблеме женских групп и организаций, политиков, парламентариев и судей. Выяснилось, что почти два десятилетия активных усилий по проблеме семейного насилия, которые осуществляли два НПО-убежища для женщин (The Purple Roof Foundation и The Altindag Women Solidarity Foundation), потребовалось только для вынесения вопроса о существовании этого насилия на повестку дня.

И WWHR решила начать просветительскую кампанию. В 1993-1995гг. был изучен и обобщен зарубежный опыт в области законодательства о домашнем насилии в частности, институт охранных ордеров [25], подготовлены книга «Миф о домашнем очаге: домашнее насилие и сексуальные конфликты в семье» и документальный видеофильм «Пора сказать Нет», который не только показал степень насилия в семье, но также существующие барьеры на пути к его преодолению.

И книга и фильм содержали предложения по введению механизма охранных ордеров в национальной законодательство Турции. Являясь гражданским средством защиты, охранный ордер обеспечивал, по мнению WWHR, менее сложные и более быстрые юридические процедуры, приводящие к принудительному отделению насильника от семьи на определенный период времени. Другими словами это помощь женщинам, испытывающим насилие в семье, достичь самого главного: прекратить насилие, не покидая дом, и сохранить материальное обеспечение семьи.

Наряду с массовым распространением книги и фильма по всей стране, WWHR развернула широкую информационную кампанию – давала интервью СМИ, писала статьи в популярные журналы и делилась информацией об охранном ордере с другими женскими группами, парламентариями и правительством.

В 1996 году Генеральный Директорат по статусу и проблемам женщин, находящийся при Министерстве по женским вопросам, подготовил поправку к Уголовному кодексу, которая была направлена на ужесточение наказания лица, совершившего насилие в семье. Но эта поправка была отклонена несколько раз Юридическим комитетом. В этой связи Генеральный Директорат обратился к WWHR за получением

информации о других правовых механизмах, в частности, охранных ордеров, о которых узнал через просветительскую кампанию. После консультации с Генеральным Директоратом WWHR смогла заручиться его поддержкой для инициирования лоббирования законопроекта об охранном ордере, и к середине 1997 года WWHR контактировала уже с 21 членом Юридического комитета, что в Турции представляет первый этап процесса законодательных изменений.

На этой стадии членам Юридического комитета была представлена полная информация о лоббируемом законопроекте, список стран, имеющих законы об охранном ордере, а также тексты этих законов, которые активисты WWHR собирали несколько лет. Все это время не прекращалась кампания по лоббированию законопроекта в СМИ.

Большинство членов Юридического комитета, в результате обмена мнениями по факсу, телефону, почте и на персональных встречах с членами WWHR, согласились оказать поддержку законопроекту об охранном ордере при прохождении его через Парламент. Исключение составили некоторые члены партии «Защита ценностей ислама», которые отказались поддержать законопроект, как противоречащий сохранению целостности семьи. Этим лицам была направлена информация о том, что охранный ордер используется для защиты целостности семьи в такой исламской стране, как Малайзия. Среди членов Юридического комитета был также распространен текст малазийского охранного ордера.

Факс-кампания с парламентариями, осуществляемая WWHR, непрерывная поддержка со стороны сочувствующих СМИ и пропагандистские акции, осуществляемые различными и автономными женскими группами, оказались очень эффективными в продвижении законопроекта, который был одобрен Парламентом республики в начале 1998 года – намного раньше, чем ожидалось по прогнозам. Уже месяц спустя этот закон вошел в Свод законов и был использован в Анкаре в деле о домашнем насилии, которое широко освещалось прессой.

Таким образом, постоянный мониторинг процесса лоббирования позволил WWHR своевременно подключить эффективные средства убеждения в виде информации и текста закона об охранном ордере Малайзии, что позволило преодолеть сопротивление части происламских депутатов.

Опыт лоббирования законопроекта «О предупреждении насилия в семье» на Украине показывает, что хорошие результаты дает участие лоббирующих организаций в работе комиссий и комитетов самого законодательного органа [26]. При продвижении данного законопроекта функции группы давления взяла на себя инициативная группа из 17 девушек – лидеров неправительственных организаций (Группа – 17). Представители этой группы встречались с вице-спикером Верховного Совета Украины, профессором С.Б. Гавришем, внесшим законопроект на рассмотрение в Верховный Совет, а также с председателем и некоторыми членами Комитета по правам человека и вопросам национальных меньшинств Верховного Совета Украины, в котором этот законопроект рассматривался. Делегаты от Группы-17 приняли также участие в заседании названного комитета, на котором обсуждался законопроект. Они передали депутатам обращение Группы-17 в поддержку законопроекта, поддержанное 14 молодежными и женскими организациями Украины.

Была организована сильная лоббисткая деятельность в отношении всех депутатов Верховного Совета Украины. В частности, подготовлены персональные обращения к депутатам и произведена их адресная рассылка. В результате проделанной работы обращение получили свыше 100 депутатов, из них 33 женщины-депутата, 9 депутатов от социалистической партии, 19 депутатов от правых и правоцентристских партий, 69 депутатов от регионов. Законопроект был принят абсолютным большинством голосов.

В Кыргызстане для внесения законопроекта «О социально-правовой защите от насилия в семье» в Жогорку Кенеш Кыргызской Республики (Парламент) женскими неправительственными организациями была выбрана стратегия, опирающаяся на использование конституционной нормы о законодательной (народной) инициативе, требующая сбора под законопроектом 30 тысяч подписей граждан республики. В связи

с отсутствием механизма реализации указанной нормы, женскими НПО был разработана процедура сбора подписей граждан Кыргызской Республики и форма подписного листа, которые были утверждены Постановлением Республиканской рабочей встречи женских НПО в мае 2001 года.

На этой же встрече было принято обращение к гражданам республики с предложением поддержать указанный законопроект, и создан оргкомитет кампании по продвижению законопроекта, включающий три крупные женские организации: Федерацию женских организаций Кыргызстана, Ассоциацию «Диамонд» и Ассоциацию кризисных центров Кыргызстана. Во всех областях республики были созданы инициативные группы, которые организационно оформились при кризисных центрах и локальных НПО.

В целом по республике в инициативной группе работало 112 человек, которые в ходе проведенной кампании, охватившей все области и столицу – г.Бишкек, собрали 36 тысяч подписей граждан республики. Окончательное оформление всех документов и внесение проекта закона «О социально-правовой защите от насилия в семье» в Жогорку Кенеш Кыргызской Республики было осуществлено Ассоциацией «Диамонд».

В ходе кампании по сбору подписей члены инициативной группы организовывали встречи с студентами и преподавателями вузов, учителями средних школ, работниками больниц, детских садов, работниками государственных и частных предприятий и организаций, депутатами городских и районных Кенешей (Советов), представителями органов самоуправления, местными сообществами, неправительственными и общественными организациями, гражданами по месту жительства и другими, на которых разъясняли положения предлагаемого проекта закона и обращались с предложением поддержать его своим участием.

Изучение распределения граждан, подписавшихся под законопроектом, по полу, возрасту и территориальной принадлежности показало, что в целом проект закона поддержали все возрастные и социальные группы населения во всех областях республики. Из них – 53% граждан в возрасте до 35 лет и 47% граждан более старшего возраста, 68% женщин и 32% мужчин, хотя в отдельных случаях, например, в г.Бишкек, соотношение по полу составило 51% и 49% соответственно.

Это позволило в мае 2002 года внести законопроект «О социально-правовой защите от насилия в семье» в Жогорку Кенеш Кыргызской Республики. Затем на протяжении 6 месяцев женскими НПО осуществлялась деятельность по лоббированию депутатов, и в январе 2003 года законопроект успешно прошел обсуждение в Комитете по охране здоровья, делам женщин, семьи и молодежи, а далее был единогласно принят в том же месяце депутатами Законодательного Собрания Жогорку Кенеша Кыргызской Республики. Таким образом, впервые в истории Кыргызстана было реализовано право народа на законодательную инициативу.

Следует отметить, что в Кыргызстане большую информационную помощь в продвижении проекта закона «О социально-правовой защите от насилия в семье» оказала Региональная кампания «Право на жизнь без насилия», организованная женскими организациями СНГ при поддержке ЮНИФЕМ в 9 государствах – Азербайджане, Белоруссии, Казахстане, Кыргызстане, Литве, Молдове, Таджикистане, России и Узбекистане. Ее основной целью было способствовать повышению осведомленности населения о проблеме насилия против женщин, особенно в семье, как о преступлении и нарушении прав человека, осознанию его экономических и социальных последствий, причин и проявлений.

Таким образом, изучение в разных странах процессов создания и продвижения законодательных основ обеспечения защиты от насилия в сфере семейных отношений показывает, что, несмотря на разнообразие использованных технологий, существует одно необходимое условие успешной реализации этой идеи. Это объединение усилий всего общества – правительства и правительственных учреждений, средств массовой информации, неправительственных, общественных и профессиональных объединений, и, конечно, просто рядовых граждан в понимании того, что безопасный мир для человечества начинается в семье.

Литература

1. *Тугельбаева Б.Г.* Исторический очерк о домашнем насилии // Ненадежность гендерной защиты. – Бишкек. 2002. – С.5.
2. *Гленн Сарк.* Краткий обзор законодательства о домашнем насилии / В материалах региональной конференции «Отражение проблемы домашнего насилия в законодательствах стран СНГ и Балтии». – Алматы: Казахстан. 2002. – С.1.
3. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье // Насилие в семье: Как бороться с ним государству. – М., 1999. – С.88.
4. Данная организация занимается проблемами ликвидации насилия в семье и защитой прав женщин во всем мире.
5. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье... – С.91.
6. Конституция Российской Федерации (1993). Ст.19.
7. Конституция Бразилии (1988). Ст.226.
8. Конституция Колумбии (1991). Ст.42 (5).
9. Конституция Эфиопии (1994). Ст.35/4.
10. Конституция Вьетнама (1980). Гл.63.
11. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье... – С.91.
12. Акт о запрещении приданного. – Индия (1986).
13. См. например: Уголовный кодекс Российской Федерации (1996). – Ст.156; Уголовный кодекс Кыргызской Республики (1997). Ст.161.
14. Уголовный кодекс Российской Федерации (1997). – Ст.157.
15. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье... – С.92.
16. *Гленн Сарк.* Краткий обзор законодательства о домашнем насилии... – С.4.
17. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье... – С.93.
18. Кодекс уголовного судопроизводства Эквадора. – Ст.28, 35, 108.
19. Франция, Акт №90-162 от 12.07.1990.
20. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье... – С.95.
21. Южно-Африканская Республика. Акт о материальном обеспечении №2 от 15.03.1991.
22. *Гленн Сарк.* Краткий обзор законодательства о домашнем насилии... – С.4.
23. Там же – С.5.
24. Национальные законы и механизмы решения проблемы насилия в семье... – С.97.
25. Лоббирование гражданских инициатив/Под. ред. Тугельбаевой *Б.Г.* – Бишкек, 2002. – С.13-14.
26. Там же. – С.15.

Тургунбаева А.

ВОПРОСЫ ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА: УРОКИ ИСТОРИИ

Обретя независимость, государства Центральной Азии столкнулись с целым рядом задач общественного развития. В решении этих задач каждая из бывших советских азиатских сестёр-республик пошла своим путём: одни – по пути демократических реформ и построения гражданского общества, другие заявили о необходимости ревизии своего исторического прошлого, пересмотра идеологических ориентаций, возврата к ценностям ислама. Страны западной цивилизации, патронирующие новые независимые государства Центральной Азии, настойчиво обращают наше внимание на необходимость гендерного баланса в обществе. Многочисленные организации и фонды охотно предоставляют гранты на создание различного рода НПО, проектов и программ гендерной направленности. В то же время в обществе периодически инициируется полемика по вопросам законодательного закрепления многожёнства, причём сторонниками данной

идеи являются не только мужчины. К решению подобных «тонких» вопросов важно подходить взвешенно. Обращение к истории позволит нам во-первых, не совершить скоропалительных ошибок, а во-вторых ещё раз оценить всё то, что было достигнуто прошлыми поколениями в решении «женского» вопроса.

Наиболее важной стороной процесса раскрепощения женщины-мусульманки было создание ряда законов, направленных на проведение в жизнь идеи женского равноправия. Начало законодательной деятельности государства в этой области было положено первыми декретами советской власти о повышении брачного возраста, об отмене калыма и т.д. И хотя они были в какой-то мере ограничены по содержанию, территории распространения и охвату национальностей, всё же, тем самым был создан первый шаг в долгом и трудном пути за эмансипацию.

5 ноября 1918 года, на основании декрета 1917 года о свободе совести и об отделении церкви от государства, в Пишпеке был открыт отдел записей браков, рождений и смерти. Аналогичные отделы начинают открываться повсеместно. Всем священнослужителям было предписано прекратить запись рождений, браков и смерти и все книги записей сдавать во вновь создаваемые ЗАГСы.

17 января 1921 г. ЦИК и СНК КАССР издал декрет об отмене калыма и повышении брачного возраста, запрещении многоженства и принудительной выдачи замуж. Декрет нанёс сокрушительный удар по вековым устоям патриархально-феодальных отношений и догмам мусульманской религии. Он стал первым существенным актом советской власти в области установления правового равенства женщины с мужчиной в условиях восточных республик, мощным идеологическим фактором, содействующим росту самосознания женщин.

Развитие событий требовало дальнейшего совершенствования старых и принятия новых законов. 14 июня 1921 г. ЦИК Туркреспублики принимает декрет о калыме. В нем более подробно оговариваются различные условия заключения брака, вводится пункт о возврате калыма в случае «принадлежности истца к классу трудящихся», а местным властям вменяется в обязанность следить за исполнением декрета под угрозой судебного наказания.

Вопрос о калыме неоднократно поднимался большевиками на протяжении последующих лет. С ним боролись всеми возможными средствами, скоро поняв, что только декларативно этого вопроса не разрешить. Забегая далеко вперёд, нужно сказать, что калым как явление, бытовой анахронизм не изжит и по сей день. Однако, несомненно, что женщина перестала быть объектом купли-продажи, спекуляции. Для того времени борьба с калымом была колоссальным прорывом в многовековом угнетении женщины.

В условиях гражданской войны претворения в жизнь этих декретов практически не было. Борьба духовенства и байства против бытового законодательства порой встречала поддержку даже у партийных органов. Население не шло в ЗАГСы, а продолжало обращаться к муллам если не явно, то тайно. В 1922 году Пишпекский уездный исполком в своём приказе по волостным и сельским исполкомам о соблюдении декретов 1921 года обвиняет народ в том, что он в этом вопросе «принимает усиленную позицию, что с одной стороны является нетактичным и преступным перед властью пролетариата». Результаты проверки по этому вопросу, проведённой по заданию ЦК ВКП (б) КАССР в 1927 году показали, что «среди киргиз по-прежнему жив обычай калыма, даже коммунисты сплошь и рядом выдают своих дочерей не иначе, как получив калым (выкуп) и при том отдают замуж двенадцати-тринадцатилетних девочек».

С завершением гражданской войны и национального размежевания среднеазиатских республик начинается новый этап в деле раскрепощения женщин и создании бытового законодательства. Кыргызский ЦИК издаёт проект постановления по проведению в жизнь декретов по отмене калыма и запрещении выдачи замуж несовершеннолетних, по которому муллам запрещалось совершать обряды бракосочетания без удостоверения аульно-кишлачных советов или махаллинских комиссий о том, что стороны вступают в брак без принуждения.

К работе по раскрепощению женщин подключались органы юстиции, суды, прокуратура. В женских клубах работали юридические консультации, куда любая женщина

могла обратиться за разъяснением или жалобой. Женщин через делегатские собрания начинают привлекать к работе судов в качестве нарзаседательниц. В 1926 году по Фрунзенскому округу процент женщин среди нарзаседательниц составил 30,2, по Ошскому – 9,0, по Джалал-Абадскому – 11,8, а в 1927 году в облсуде среди нарзаседателей женщин было 25,0%. Общее количество женщин среди нарзаседателей в 1927 году достигло 15%, в 1928 году – 38%, причём, если в 1927 году женщин местных национальностей среди нарзаседателей было всего 5%, то в 1928 году процент их достиг 19. На местах рассмотрение судами «женских дел» часто тормозилось работниками суда, взяточниками. Сроки таких задержек в отдельных случаях доходили до года.

В отчётном докладе кыргызского областного суда за 1925-1926 гг. отмечалось, что хотя в сельских местностях работа судов и юридических консультаций не налажена в виду слабости и малочисленности судебного аппарата, всё же определенный сдвиг в работе существует: при облсуде проходят практику и готовятся к самостоятельной работе 5 женщин. Всего за 1926 год через суды прошло 143 дела о бытовых преступлениях, и, по мнению суда, это всего лишь 15% от всех подобных дел.

Суды рассматривали дела о взыскании алиментов, о зарплате, о расторжении браков, о преступлении против личности. Женщина получила равное с мужчиной право на труд, оплату труда, отдых, социальное страхование и образование, обеспечивалась охрана интересов матери и ребёнка, предоставлялся отпуск по беременности и т.д.

К IX главе уголовного кодекса РСФСР был составлен проект по бытовым преступлениям для КАССР. Он включал в себя статьи о куне (№229), о барымте (№230), о калыме (№231), о принудительной выдаче замуж (№232), о двоеженстве (№233), о похищении женщины (№234) с различными мерами наказания. Контроль за выполнением советских законов возлагался также и на созданную в 1927 г. в Кыргызстане Комиссию по улучшению быта тружениц (КУБТ). В борьбе за своё равноправие женщины гибли от рук фанатов ислама, мужей, противников советской власти. Их избивали, отрезали косы, обезображивали лица, обесчещивали, сжигали заживо. Примеров этой острой и непримиримой борьбы нового со старым можно, к сожалению, привести множество. В Кыргызстане особенно много трагедий случалось на юге республики. В 1921 г. в Оше от рук бандитов погибли активистки Камлатова, Мадызимова, Рабакан. В 1927 году в кыштаке Ташлак-Гузар Ошского округа погибла от руки бая Курбанджан Задунбаева. В 1934 году в Наукатском районе Ошского округа вместе со своей семьёй была зверски убита председатель сельсовета, член ЦИКа КАССР Уркуя Салиева.

Процесс становления бытового законодательства был неоднозначным, шёл он медленно, преодолевая множество препятствий, как и всякое новое дело. В 1929 году на V партконференции Киробкома ВКП(б), заведующая женотделом Ноздровская отметила тот факт, что за 9 месяцев того же года судами по республике было прекращено 50,1% дел по бытовым преступлениям.

Осенью 1926 года III краевое совещание женработников выбросило лозунг «Наступление на старый быт». День 8 Марта 1927 года был ознаменован началом Худжума, что в переводе означает «наступление». Сотни и тысячи женщин в этот день сбросили с себя паранджу по всей Средней Азии. Худжум означал переход на качественно новый этап борьбы, новый решительный курс – на активное наступление по всему фронту борьбы за фактическое равноправие женщин. Переходу к Худжуму предшествовала большая работа в области государственного строительства, были созданы определенные предпосылки для решительных действий: басмачество было в основном ликвидировано, выросли партийные организации, Советы, окрепли женотделы. Сказалась проделанная работа по организации женских масс, их просвещению, правовой защите, вовлечению в производство, приобщению к общественной деятельности.

Раскрепощение женщин было объявлено первостепенной задачей партии, Советов, профсоюзов. Женотделы начинают поиски лучших форм и методов работы, перехода к активной борьбе. В Худжум включаются значительные силы: коммунисты и комсомольцы, рабочие и интеллигенция, а главное – сами женщины. Интеллигенция, в частности, должна была «заняться созданием общественного мнения вокруг вопросов раскрепощения».

Так как в Кыргызстане ношение паранджи было распространено лишь в некоторых районах на юге, главной задачей Худжума была определена борьба с неграмотностью, со старым бытом, калымом, многожёнством и т.д. Борьбу эту рассчитывали закончить за 5 лет. На юге массовое снятия паранджи происходило 8 марта и 1 мая 1927 года. Были случаи запугивания женщин, публичного их избиения, даже убийств. В советские органы стали поступать жалобы и протесты от верующего населения, мужей, духовенства. Многие узбечки вновь закрывались, начались преследования открывшихся женщин, разводы с ними мужей.

10 декабря 1928 года проходит заседание Оргбюро ЦК ВКП(б), обсуждавшее закон о паранджe. Выписка из протокола этого заседания за подписью Кагановича, с грифом «совершенно секретно» была разослана на места. В ней, в частности, говорилось, что, учитывая крайне сложную обстановку на Востоке в деле фактического раскрепощения женщины, ЦК ВКП (б) предлагает до издания декретов, на местах развернуть разъяснительную работу среди населения и предоставить в Центр материалы, «характеризующие подготовленность масс к восприятию издаваемых законов...». Кроме того ЦК ВКП (б) указывал на необходимость усиления карательной политики по отношению к лицам, преследующим открывающихся женщин, а их выступления рассматривать как контрреволюционные.

Худжум означал также и усиление требований к коммунистам, комсомольцам, советскому активу, членам профсоюзов и союза «Кошчи» в женском вопросе. В ходе Худжума особенно требовательно относились к случаям выявления фактов уплаты или получения калыма коммунистами. В 1925 году женотделы отмечали, что случаи бытовых преступлений, как, например, уплата или получение калыма сплошь и рядом наблюдаются среди коммунистов. В течение 1928 года в различных комитетах, союзах и общественных организациях создавались и работали комиссии по проверке работников и членов по вопросам Худжума. При проверке осуществлялся личный подход к каждому проверяемому, причём, чем выше должность он занимал, тем взыскательнее к нему относились.

Исполбюро Киробкома ВКП(б) в феврале 1928 года создаёт комиссию по проверке выполнения директив Средазбюро ЦК ВКП(б) о раскрепощении женщины в составе Садаева, Никифорова и Токбаева центральным партактивом. Проверка проводилась по следующим вопросам: дача и получение калыма, выдача замуж малолетних, наличие многожёнства, что сделано в смысле поднятия культурного уровня женщин, что сделано в вопросе борьбы с затворничеством. В ходе этой проверки выяснилось, например, что нарком юстиции Т.Худайбергенов женился в 1913 году и платил калым, жена неграмотная, кроме того, с семьёй Худайбергенова жила жена его покойного брата. Комиссией было предложено Худайбергенову создать условия для ликвидации неграмотности жены. К.Тыныстанов, нарком просвещения, был женат на уйгурке. Жена была малограмотна и не принимала активного участия в общественной работе среди уйгурок. Тыныстанову предлагалось в течение года ликвидировать неграмотность жены и втянуть её в общественно- политическую жизнь. У Ю.Абдрахманова, председателя СНК Кыргызстана, жена была грамотная, но в общественной работе участия не принимала. Абдрахманову комиссия указала на «недостаточное воспитание» своей жены. М.Темирбекову, председателю Главполитпросвета, за скрытое затворничество жены, был объявлен выговор и предлагалось в течение года ликвидировать неграмотность жены и вовлечь её в общественно-политическую работу.

Результаты проверки партактива республики по вопросу раскрепощения женщин были таковы: всего проверили 71 человека, из которых 56 человек – женаты. Оказалось, что у 24 человек или 42,9% жёны были абсолютно неграмотными, у 12 человек или 21,4% - малограмотными. Если взять общую цифру малограмотных и неграмотных, то окажется, что таковых было 64,3%, а грамотных – 35,7% или 20 человек. По степени участия жён партактива в общественно-политической жизни проверка показала следующие результаты: среди жён партактива комсомолок оказалось 14 человек или 25%, коммунисток – 2 человека или 3,6%, а беспартийных и

не участвующих ни в каких общественных организациях – 40 человек или 71,4%. Наличие многожёнства среди партактива выявлено не было, но случаи уплаты калыма, перехода жён умерших близких родственников наблюдались часто.

В процессе проверки комиссиями были приняты следующие меры воздействия : из 71 проверенного строгий выговор получили 2 человека или 2,8%, выговор – 5 человек или 7%, было поставлено на вид 9 человек или 12,8%, прошли проверку без нареканий 55 человек или 77,4%.

Конечно нельзя сказать однозначно, что за годы совесткой власти женщина стала истинно свободной, равной во всех правах с мужчиной. Гендерное неравенство видоизменялось, менялись и формы его проявления. И сегодня слова Фурье о том, что степень свободы женщины в обществе служит мерой свободы самого общества, звучат не менее актуально, чем сто и двести лет назад. Но всё же история не терпит пренебрежительного к себе отношения, забвение её уроков может увести в сторону от поступательного движения.

Литература:

1. Центральный Государственный архив политической документации Кыргызсткой Республики (ЦГА ПД КР), ф.3, оп.1, д.115, л.2.
2. там же, ф.7, оп.1, д.57, л.249.
3. там же, ф.7, оп.1, д.140, л.49.
4. там же, ф. 7, оп. 1, д.285, л.18.
5. там же, ф.10, оп. 1, д.155, л. 18.
6. там же, ф.10, оп. 1, д.159, л. 10.
7. там же, ф.10, оп. 1, д.182, л. 65-66.
8. там же, ф.10, оп. 1, д. 339, л. 107.
9. там же, ф.10, оп. 5, д. 17, л. 51.
10. там же, ф.10, оп. 5, д. 28, л. 135, 164.
11. там же, ф.10, оп. 5, д. 35, л. 148-149.
12. там же, ф.10, оп. 5, д. 68, л. 249.
13. там же, ф.10, оп. 5, д. 82, л. 1-2.
14. там же, ф.10, оп. 5, д.131, л. 114.
15. там же, ф.10, оп. 5, д.94, л. 4,8,9.
16. там же, ф.14, оп. 1, д.338, л. 107.

Б.Т. Токтобаев

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И ОБЫЧНОЕ ПРАВО КЫРГЫЗОВ

Современное государство – это политико-правовая организация общества, обеспечивающая суверенитет, осуществляющая с помощью государственного аппарата публичную власть, которая основывается на законе и предназначена для обеспечения реального осуществления прав и свобод человека. Такое государство функционирует в правовом режиме и поддерживает надлежащий правопорядок и законность в общества. К современным признакам государства относятся – территориальная организация населения, публичная власть, государственный суверенитет, связь государства с правом.

Современные признаки государства отличаются от признаков государств прошлых эпох. Так, например, как известно, монгольская кочевая держава Чингисхана существовала без стабильной территории, с подвижным этническим составом, верховенство власти и независимость во внешних отношениях в нем обеспечивалась жёстким военно-демократическим государственным аппаратом.

Поэтому, на наш взгляд, нельзя признаки государственных образований кочевого мира Евразии отождествлять с признаками современных государств, тем более, что они концептуально отражают различные исторические эпохи, уклад общественной жизни, мировоззрение.

В юридической науке Кыргызской Республики эта тема практически не исследовалась. Теоретико-правовая наука Кыргызстана ориентировалась в основном на классические исследования российской и европейской юриспруденции, в которой вопросы функционирования кочевой государственности фактически не рассматривались, либо рассматривались как архаичное прошлое истории, как пережиток прошлого.

Ценнейшим источником обогащения теоретической науки о государстве и праве, в частности кочевого государства и обычного права кыргызов, является народный эпос «Манас». «Манас», по существу, – отмечал Президент Кыргызской Республики А.А.Акаев, – доселе невиданное явление кочевой цивилизации, это её дошедшее до наших дней сокровенное сказание, целая планета грёз о счастье и бессмертии.»[1]. В эпосе «Манас» отражаются философские, правовые, морально-этические, религиозные и другие формы бытия и общественного сознания кыргызов, составляющие полноценную энциклопедию истории государства и права кыргызского народа.

Эта Великая энциклопедия говорит о длительном и сложном пути развития государственности и права кыргызского народа.

К сожалению, в исторической науке до известного времени, в силу, прежде всего причин политического характера, невозможно было объективно рассмотреть вопрос о временных рамках (хронологии) истории государства и права Кыргызстана. Так, периодизация истории государства и права Кыргызстана в социалистическую эпоху ограничивалась рамками возникновения и развития советского государства и права, тем самым игнорировался тысячелетний процесс развития государственности кыргызского общества.

По нашему мнению, специфика вопросов периодизации истории государства и права определяется следующими основаниями: во-первых, периодизация государства и права отличается от периодизации общегражданской истории по предмету исследования, то есть она учитывает только государственно-правовые формы, факты и явления, во-вторых, необходимо поменять старые, общепринятые стереотипы при периодизации истории государства и права, к ним относятся вопросы соотношения государственности и этноса, классов и государства, государства и права и др.

Важной, на наш взгляд методологической проблемой в этом аспекте исследования являются вопросы разграничение понятий государства и государственности. Государственность – это качественное состояние общества, во время которого формируются и развиваются институты государства, государство же в свою очередь является результатом этого качественного состояния, оно может состояться, может и не состояться.

Как видно из исторических источников, политические институты государственности, его атрибуты существовали на протяжении нескольких тысячелетий. Сегодня уже можно предложить общую схему периодизации истории государства и права Кыргызской Республики, основанную на важнейших вехах этногенеза кыргызской нации и исторических фактах общегражданской истории Кыргызстана и в условиях новых хронополитических параметров.

Кочевническое существование кыргызов самобытно, уникально по своей природе. В него может включаться инородная система ценностей, кочевник быстро впитывает их, но в то же время для него непреклонной и святой является забота о соблюдении многовековых обычаев и традиций. Вера в мудрость отцовских заветов – главная духовная субстанция философии кочевника, философии тюркских народов. Кочевые общества Евразии, к которым относились и кыргызы, имели особую ментальность в отношении других народов. Даже притом, что они терпели поражения и оставались завоеванными, дух свободы и независимости впитывался в их кровь, создавая необыкновенную ментальную способность выживания. Именно на таких принципах формировалось обычное право кыргызов.

Обычное право аккумулирует все знания об этносе, содержит опыт прошлого, это такое явление общественной культуры которое на первых порах встречается в истории всех народов. В качестве составной части правовой системы обычное право отражает социально-экономическое, политическое развитие и уровень культуры народа [2].

В советской юридической науке укрепилось положение о том, что понятия «обычай» и «обычное право» четко разграничиваются, прежде всего потому, что они связаны с различными этапами в развитии общества. Первоначально в родовом обществе основными социальными нормами являются обычаи. После того, как возникло государство, весьма важным регулятором поведения становится право [3]. Таким образом, обычай представляется как примитивное, протоправовое явление общества. Если обычай – это передающееся из уста в уста, от поколения к поколению, «прочно установившееся в той или иной среде правило, регулирующее поведение людей в определенной области бщественной жизни», то обычное право – это «совокупность норм, которые не устанавливаются органами государственной власти, а вырабатываются в течение длительного времени в какой-либо общественной среде и становятся юридическими, получив закрепление тем или иным способом со стороны органов государственной власти, обеспечивающей своей принудительной силой их соблюдение».

На наш взгляд, наступила пора переосмысления социалистической теории государства и права, пришло время обратить внимание на иные аспекты исследования, соотношение категорий «обычай» и «обычное право» в связи с цивилизационными факторами. Ведь еще в трудах юристов царской России рассматривали обычай как «юридическую норму, сила которой основана не на предписании государственной власти, а на привычке к ней народа, на долговременном применении ее в практике в качестве нормы, имеющей в глазах народа обязательственную силу». И сегодня современная правовая система Кыргызской Республики не может избежать влияния национального обычая. Прав С.С. Аверинцев, подчеркивающий, что «как новые культурные ценности, так и новые социально-экономические отношения исподволь формировались и вызревали внутри, «в недрах» старого порядка» [4]. Очевидно, что при таком подходе появляется возможность более объемно, а значит более объективно, исследовать обычно-правовое бытие кыргызского общества.

Обычное право кыргызов достаточно четко проиллюстрированы в практике народных (бийских) судов. Например, сохранились исторические сведения о том, как начиналась работа съездов биев. Перед тем как приступить к рассмотрению дела «бии, обыкновенно припоминают друг другу различные положения своего обычного права – адата, которыми они обязаны руководствоваться при решении дел» [5].

Широко применялся судебный прецедент, бии часто ссылались на судебные решения других известных и влиятельных биев.

На чрезвычайных съездах биев создавались «Эреже». В них вырабатывались общие правила судопроизводства, толкование обычаев и наставления, после чего они становились сводом законоположений. Постановления чрезвычайных съездов составлялись письменно, подписывались всеми судьями (биями), участвующими в съезде, и становились обязательными к применению и исполнению. На съезде обязательно должны были присутствовать уездные начальники или их помощники. Так, например, проводились чрезвычайные суды биев, где принимались «Эреже» и отдельные постановления Верненского и Токмакского уездов 16-19 августа 1869 года, Пишпекский чрезвычайный съезд, март 1884 года, Иссык-Кульского и Джаркентского уездов 1889, 1890 годов, Верненского уезда 1891 г. [6], Токмакского уезда 1893 г., чрезвычайные съезды биев Иссык-Кульского и Верненского уездов 1880 года [7] и другие. Чрезвычайные съезды биев созывались по мере накопления исков и других жалоб, как правило, один раз в год или несколько лет. Во многих «Эреже», принимаемых съездами, подробно рассматривались вопросы судопроизводства, подсудности, подведомственности гражданского и уголовного права. По содержанию «Эреже» можно дать общую характеристику кыргызского быта и основные направления (функции) деятельности общества. «Эреже», выработанное 2 июля 1890 года, состоит из 39 параграфов, где излагается порядок разрешения дел о куне; о джесырах; имущественные дела; по раз-

мерам выплачиваемого куна за различные преступления, совершенные в отношении мужчины и женщины; по семейным вопросам; по подсудности; по размерам штрафов; по принесению присяги; по порядку исполнения наказаний. Сверял их и переводил на съезде помощник А.Ханжаров [8]. Особое внимание обращает на себя «Эреже» Токмакского чрезвычайного съезда биев 1893 года, состоящий из 113 параграфов. Профессор К.Нурбеков назвал его «малым сводом обычного права» кыргызов [9].

В теоретическом смысле особый интерес для исследования государственности и обычного права кыргызов представляют вопросы о взаимовлиянии и взаимоотношениях различных правовых культур – обычного права и систематизированного права, обычного права и шариата и др. Так, присоединение Кыргызстана к Российской империи в современной науке оценивается неоднозначно. С одной стороны, присоединение принесло кыргызскому народу расширение связей с Россией, торговый выход на российский рынок. На внутреннем рынке появились товары русского фабрично-заводского производства [10]. Стали возникать различные производства, переселенцы из России привезли с собой новые идеи и культурные ценности и т.д. Но, с другой стороны, кыргызский этнос был раздроблен по различным областям Туркестанского края, обычно-правовая система Кыргызстана была подчинена общероссийскому имперскому праву, наряду с нормами шариата.

Кыргызским обществом такие изменения воспринимались очень болезненно. Трудно было следовать инородным нормам поведения, если из среды кыргызского общества выделялись инакомыслящие, то в отношении них широко применялись каторжные работы, телесные наказания, ссылка в Сибирь.

Несмотря на это, по нашему мнению, необходимо согласиться с позицией современных ученых о том, что тем не менее в этот период относительно самостоятельно существовало гражданское общество кыргызов с разнообразной системой общественных связей и определенной системой функционирования [11]. В него входила кыргызская семья, топы и курултаи кочевых аилов, институт манапства, бии, собрание старейшин рода, аильно-кочевая община и другие. Каждый из элементов кыргызского гражданского общества выполнял свои функции.

Таким образом, кыргызская государственность и обычное право в то время выполняли следующие основные функции, которые позволили сохранить:лицо этноса на протяжении всей цепи эволюции человечества; свою локальную геополитическую зону проживания; социально-психологическое, духовное, культурное, правовое наследие кыргызов; информацию о кыргызах и преемственность развития государственности; свое достойное место в системе человеческой цивилизации.

Литература

1. *Акаев А.А.* Манас - немеркнующая звезда кыргызского духа: Выступление Президента Кыргызской Республики на торжественном заседании, посвященном 1000-летию эпоса «Манас» //Слово Кыргызстана. – 1995. – 29 августа.
2. Юридический словарь. – Т.2. – М., 1956. – С. 29.
3. *Хвостов В.М.* История римского права: пособие к лекциям. – М., 1908. – С.7.
4. *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М., 1976. – С. 19.
5. Материалы казахстанского обычного права. – Алма-Ата, 1986. – С. 42.
6. Материалы казахстанского обычного права. – Алма-Ата,1986. – С. 205.
7. *Кожоналиев С.К.* Суды и обычное право киргизов до Октябрьской революции. – Фрунзе, 1970. – С. 27-28.
8. Текст «Эреже» приводится из сборника: Материалы казахского обычного права. – Алма-Ата. 1996. – С. 93-96.
9. *Нурбеков К.* История государства и права Киргизской ССР. – Вып. 1. – Фрунзе, 1965. – с. 77
10. *Джаманкараев А.Б.* Развитие торговли в Киргизии в конце XIX-начале XX вв. – Фрунзе, 1965. – С. 118.
11. *Муканбаева Г.А.* Государство и гражданское общество кыргызов. Право Кыргызстана. Проблемы и перспективы. – Бишкек, 1997. – С.5.

Н.В. Калинина

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ДИАСПОРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ КИРГИЗИИ)

Выступая на Конгрессе соотечественников, проживающих за рубежом (Москва. 11-12 октября 2001 г.), Президент Российской Федерации В.В.Путин подчеркнул, что за десять лет в работе с российской диаспорой за рубежом было сделано недопустимо мало, и причина тому, по мнению главы государства, не только в объективных факторах, но и в «очевидных недоработках со стороны официальных властей, со стороны государства.» [1]. В более развернутой форме этот тезис прозвучал в ходе встречи Президента России с руководящим составом Центрального аппарата МИД РФ 26 января 2001 г.: «Практически в ходе каждого визита в страны Содружества я встречаюсь с представителями русскоязычной общины. И должен сказать, нареканий по поводу нашей с вами работы в этой сфере много. Это касается не только дипломатических служб. Это касается усилий государства в этой сфере в целом. И в информационно-политическом плане, и в непосредственной работе с людьми. Мы явно недорабатываем в защите нашей диаспоры, в защите русской культуры и русского языка. Миллионы людей, которые в одночасье оказались оторваны от своей Родины, ни в чем не повинны. Из этого и нужно исходить.» [2].

Действительно, лишь совсем недавно, с начала 2000 года, в России начался процесс формирования четкой, просчитанной по основным аспектам, а главное, подкрепленной весомыми материальными ресурсами диаспоральной политики. Конечно, и в предыдущее десятилетие это направление позиционировалось как одно из приоритетных. Однако не подкрепленные практическими шагами, пусть небольшими, с учетом ограниченных возможностей самой России, но реальными бюджетными ассигнованиями, заявления на этот счет в большинстве своем так и оставались декларациями о намерениях. Достаточно вспомнить, что фактически единственным мероприятием 1999 г., профинансированным по государственной линии, стал форум «А.С.Пушкин и русская культура за рубежом», приуроченный к 200-летнему юбилею великого поэта [3].

Уже в следующем году, с возобновлением практической работы Правительственной комиссии по делам соотечественников за рубежом (ПКДСР) – межведомственной структуры, координирующей всю работу с зарубежной диаспорой, – начали реализовываться первые значимые акции по поддержке русскоязычного населения в странах СНГ и Балтии. Так, в целях содействия русскоязычному образованию в республики бывшего СССР направлено свыше 260 тыс.экз. учебно-методической литературы, проведены курсы усовершенствования преподавателей школ с русским языком обучения. Кроме того, была организована подписка на российскую периодику, выделены средства на оказание помощи постоянно проживающим за рубежом российским гражданам – ветеранам войны, а также некоторым другим категориям социально уязвимых слоев соотечественников [4].

В 2001 г. к этим проектам добавились организация в России международных олимпиад для учащихся русскоязычных школ, летнего оздоровительного отдыха детей из нуждающихся семей, направление ветеранов на лечение в российские санаторно-курортные учреждения и т.п. Тогда же впервые был проведен ставший теперь традиционным конкурс преподавателей-русистов из стран СНГ и Балтии. Что же касается учебников и методических пособий, то только в Киргизию поступило почти 75 тыс. книг.

За десять лет, прошедших с момента распада Советского Союза, кардинально изменились политические, финансово-экономические и социально-культурные реалии новых независимых государств, этот процесс трансформации не мог не затронуть и российскую диаспору, что, в свою очередь, потребовало дифференцированного подхода к взаи-

модействию с соотечественниками в каждой конкретной республике бывшего СССР. Бесспорно, основные направления этой работы – защита гражданско-политических, социально-экономических, гуманитарных прав и свобод, содействие в удовлетворении культурных, образовательных, информационных и иных потребностей россиян в ближнем зарубежье – остаются неизменными. Они определены в Концепции поддержки Российской Федерацией соотечественников за рубежом на современном этапе, одобренной Президентом России В.В.Путиным 30 августа 2001 года, других важнейших документах, регламентирующих эту весьма чувствительную, в том числе и для двусторонних отношений России со своими ближайшими соседями, сферу [5].

Что касается форм и методов осуществления государственной поддержки российских соотечественников, то они, разумеется, зависят от специфики отдельных стран и целых регионов постсоветского пространства. В государствах Балтии, в первую очередь в Латвии и Эстонии, положение россиян предопределяет массовое без-гражданство, следствием которого стала дискриминация во всех областях государственной и общественной жизни. В одной Латвии сейчас свыше 500 тыс. человек получили взамен документов советского образца так называемые паспорта неграждан, не дающие возможности участвовать даже в выборах местных органов власти. Дискриминационная языковая политика уже привела к вымыванию – под предлогом «языкового несоответствия» – представителей нетитульной нации из политической и экономической жизни, государственного управления, культурно-гуманитарной сферы. Но наиболее ярким проявлением дискриминации некоренного населения явилось, пожалуй, уничижительное отношение к участникам Великой Отечественной войны. Предоставление льгот и привилегий тем, кто воевал на стороне нацистов, и уголовное преследование ветеранов-антифашистов – звенья одной цепи.

Вполне очевидно, что сложившееся положение дел требует и адекватной реакции со стороны России, ее дипломатических и консульских представительств. Первоочередное внимание при этом уделяется защите гражданско-политических прав россиян, оказанию им юридической помощи, привлечению внимания международных организаций, включая специализированные учреждения системы ООН, Совета Европы, ОБСЕ к фактам вопиющего нарушения основополагающих прав и свобод личности [6].

В государствах Содружества в конституциях и других нормативно-правовых актах провозглашаются гарантии прав граждан вне зависимости от национальности, языка или религии, подчеркивается приверженность высоким международным стандартам в сфере обеспечения интересов нацменьшинств. Однако нередко между этим формальным, декларируемым равенством и его имплементацией пролегает «дистанция огромного размера».

Взятый правительствами ряда новых независимых государств курс на приоритетное развитие титульных наций (иногда вплоть до попыток построения мононациональных государств) приводит к существенному ограничению политических, социально-экономических, культурных и иных прав россиян. Они сталкиваются с проявлениями бытового национализма, кадровой дискриминации, страдают от произвола административных, правоохранительных и судебных властей на местах. Особо болезненным для российских соотечественников оказалось сужение сферы применения русского языка в государственной и общественной жизни, введение коренной нации в качестве единственных государственных, что затронуло прежде всего делопроизводство и бытовое общение, образование, культуру, средства массовой информации.

В этих условиях от российской стороны требуется деликатная, взвешенная, но настойчивая работа с партнерами по выправлению гуманитарной ситуации. Одним из наиболее удачных примеров придания этому диалогу регулярного характера стало, на наш взгляд, периодическое проведение совместных заседаний комиссий по правам человека при президентах Российской Федерации и Республики Казахстан. На этих встречах, организуемых поочередно в Москве и Астане, подробно обсуждаются меры по сохранению и развитию национальной самобытности, культуры, образования и языка русских и казахов, проживающих, соответственно, на территориях РК

и РФ, затрагиваются наиболее болезненные в гуманитарной повестке дня вопросы отъезда русскоязычного населения из этой центральноазиатской республики [7].

Действительно, за очень редким исключением, процесс миграции этнических россиян не только из Казахстана, но и других республик бывшего СССР нельзя охарактеризовать иначе, как весьма негативный не только для России и самих переселенцев, но и для государств «исхода». С начала 90-х годов Россия вынуждена была принять сотни тысяч, миллионы людей, которых невозможно в одночасье обустроить, что, естественно, не могло не создать и дополнительных социальных проблем, и определенную напряженность в обществе.

Крайне болезненным переезд является для переселенцев. Прожившие не один десяток лет в республиках бывшего СССР, а порой родившиеся и выросшие там в третьем-четвертом поколении, они во многом впитали в себя ментальность, традиции и обычаи их народов. Отсюда – дистанция между ними и жителями современной России, которые нередко воспринимают вновь прибывших как «других русских» [8]. В результате последним приходится не только решать непростые вопросы приобретения российского гражданства и/или постоянной регистрации, поиска жилья, работы, получения разного рода социальных льгот, но и столкнуться с проблемами морально-психологического свойства.

Но, наверное, только к настоящему моменту, по прошествии десяти с лишним лет, становится очевидным тот урон, который миграция нанесла новым независимым государствам. Речь не только и не столько о чисто экономическом ущербе, когда из-за оттока высокопрофессиональных инженерно-технических и рабочих кадров обезлюдившими оказались целые отрасли промышленности. На Нурекской ГЭС в Таджикистане, например, работает лишь два машинных зала из шести: местные энергетики боятся, что в случае поломки турбин, их просто некому будет ремонтировать, так как квалифицированные рабочие из числа этнических россиян покинули республику. Как следствие – перебои с подачей электроэнергии [9]. С отъездом специалистов-россиян не меньше проблем возникает и в социально-гуманитарной сфере. Так, крупные казахстанские промышленные предприятия стали заключать договоры даже с районными больницами близлежащих российских областей, «закупая» для себя койки, тем более что и медицинский персонал нередко оказывается «знакомым» [10].

Однако самые тревожные симптомы – это, безусловно, отрицательные последствия для сохранения стабильности и даже национальной безопасности государств ближнего зарубежья. В качестве примера можно, как представляется, привести мнение некоторых экспертов о ситуации в сегодняшней Грузии, вооруженные силы которой не в состоянии принять меры к нарушителю воздушного пространства: «Для этого надо иметь на боевом дежурстве современные истребители-перехватчики, подготовленный летный состав и функционирующие пункты наведения авиации противовоздушной обороны. Гипотетического нарушителя нельзя поразить и огнем зенитных ракет и артиллерии, поскольку эти два рода войск фактически отсутствуют. *Самое главное – для решения всех перечисленных проблем у Тбилиси нет национальных кадров*(курсив мой – Н.К.)» [11].

Следует особо выделить и еще одно немаловажное обстоятельство. Россияне традиционно представляют одну самых законопослушных национальных диаспор. Заместитель председателя Комитета по делам СНГ и связям с соотечественниками Госдумы России В.В.Игрунов обусловливает это тем обстоятельством, что «русские всегда организовывались государством и сложились как нация в процессе «собирания земель», поэтому они лояльны к государству. Любому государству своего проживания (курсив мой – Н.К.).» [12].

Можно, конечно, не согласиться с объяснениями депутата, однако трудно отрицать тот факт, что массовая миграция российских соотечественников кардинально изменила межэтнический баланс, а это уже имеет прямую проекцию на развитие внутриполитической обстановки в ряде республик бывшего СССР. Все чаще стали в тех или иных республиках бывшего Союза говорить об обострении межнациональ-

ного противостояния, углублении этно-кланового деления титульных наций. Видимо, российская диаспора в свое время выступали в качестве, так сказать, амортизирующей прослойки, предотвращающей расслоение общества по национально-религиозному принципу. Сейчас она практически повсеместно сокращается, как шагреневая кожа, в то время как противоречия постепенно выдвигаются на передний план.

Как считают отдельные эксперты, Узбекистан «буквально нашпигован межэтническими проблемами. Самаркандский клан олицетворяет собой интересы таджикского этноса, который компактно проживает на территории Самаркандской и Бухарской областей, а также на юго-востоке республики. В противовес самаркандцам вокруг Каримова сосредоточен и другой клан – ташкентско-ферганский» [13].

Примерно такая же картина, по свидетельству ряда журналистов, складывается и в другой центральноазиатской республике – Туркменистане: «Традиционное туркменское общество раздроблено на землячества. Туркмены – это нация племен. Президент Ниязов опирается на туркмен племени ахалтеке, из которого он сам и происходит. В начале политической карьеры Ниязов опирался на так называемых евротуркмен, воспитанных еще в советское время. Этот слой базировался не на идее доминирования отдельно взятого племени, а на вовлечении под контролем метрополии в центральную власть представителей всех племен и землячеств туркменского этноса. После ухода русской номенклатуры настала очередь вытеснения евротуркмен туркменами-традиционалистами. Как ни парадоксально, появление в президентском окружении все большего числа традиционалистов укрепляет власть Ниязова, но не структуры централизованного государства. Рано или поздно президент становится марионеткой «регионалов». При этом возможны два пути: один из них предполагает использовать псевдодемократический лозунг превращения президентской республики в парламентскую, второй – перекроить страну на султанаты.» [14].

Не случайно поэтому все больше политиков начинают осознавать опасность радикальных изменений сложившегося на протяжении столетий этнополитического баланса и выступать – причем отнюдь не только в период предвыборных кампаний – в пользу закрепления русскоязычного населения. «В обеспечении стабильности страны важную роль играет ее многонациональность, – считает депутат Законодательного собрания Жогорку Кенеша Киргизской Республики М.Султанов. – Наша республика была богата славянскими и европейскими культурными традициями. Все это создавало у киргизов европейский менталитет. Если эти люди покинут республику, на первое место вновь выйдут родоплеменные отношения. Проживающее в республике русскоязычное население заинтересовано в мирном развитии государства... Мы должны сделать все возможное, чтобы русские не уезжали из страны, чтобы не допустить гражданского противостояния в обществе.» [15].

Парламентарий акцентировал и еще одну важную роль российской диаспоры. Именно во многом благодаря русскому языку и его носителям народы Закавказья и Центральной Азии могли приобщиться к достижениям мировой цивилизации, ознакомиться с последними новациями европейской научно-технической мысли, приобщиться к богатейшему культурному наследию. Эту коммуникативную функцию, несмотря на усиление позиций других языков, прежде всего английского, русский продолжает исполнять и поныне.

Лучше всего об этом – в контексте ситуации в ЦА-регионе – сказал классик не только киргизской, но и мировой литературы Ч.Айтматов: «Достаточно для сравнения взять сопредельный Афганистан, который постоянно подчеркивал, что он никому не покорялся. Что из этого вышло? Варварская страна тотального мракобесия, мировая цивилизация прошла мимо, народ страдает, не осознавая почему. Порой наши национальные ура-патриоты берутся разглагольствовать о том, что СССР нас поработил. Я им всегда отвечаю: спасибо скажите, что так случилось, иначе бы мы были не лучше Афганистана.» [16].

Однако, несмотря на все эти очевидные негативные факторы, миграция русскоязычного населения, хотя и не столь бурными темпами, как в начале 90-х, продолжается. Причем это касается и тех республик, где положение некоренного населения выгля-

дит – и с точки зрения законодательной, и в плане правоприменительной практики – более или менее удовлетворительным. Причина «чемоданных настроений» некоренного, а в ряде случаев и титульного населения (только в России, по экспертным оценкам, численность постоянно проживающих и временно находящихся выходцев из Киргизии приближается к 800 тыс.человек [17] – в глубоком социально-экономическом кризисе, стагнации промышленного производства, являвшемся основной сферой деятельности этнических россиян. Последние уезжают не столько в силу дискриминационной политики властей или разгула бытового национализма, хотя его проявления встречаются даже в самой благополучной, с точки зрения положения российских соотечественников, Белоруссии, где оппозиция выходит на протестные акции не только под антироссийскими, но и антирусскими лозунгами и призывами типа: «Не пора ли нам сурово поговорить с русскими?», «Смерть московским оккупантам», «Против превращения Белоруссии в безмолвный придаток агрессивной империи» и т.п. [18].

Люди уезжают в поисках лучшей доли, в поисках работы и, соответственно, средств к существованию. Вторым по значимости побудительным мотивом является возможность получения целого ряда социальных льгот, спектр и доступность которых во многих постсоветских республиках с началом рыночных преобразований существенно сократились. Имеется в виду прежде всего более высокий уровень пенсионного обеспечения, бесплатные и при этом достаточно качественные образование и здравоохранение.

В таком случае активизация работы с соотечественниками подразумевает увеличение удельного веса социальных и гуманитарных программ. Более того, даже развитие торгово-экономических связей на межгосударственном уровне, по линии регионов, отдельных хозяйствующих субъектов можно рассматривать через призму диаспоральной проблематики. Именно интенсификация двустороннего и многостороннего сотрудничества в экономической сфере позволяет сохранить действующие и создать новые рабочие места, а следовательно, обеспечить трудоспособному населению достойные условия жизни.

В том же русле – поддержка русскоязычного культурно-образовательного и информационного пространства, что, с одной стороны, способствует сохранению национально-культурной идентичности россиян, а с другой, – содействует их адаптации к новым реалиям государств постоянного проживания. Наиболее эффективные результаты достигаются там, где эта работа превращается в «улицу с двусторонним движением», когда усилия России встречают понимание и помощь со стороны официальных кругов новых независимых государств. К числу таких стран, бесспорно, относится и Киргизстан, где сравнительно недавно русский язык получил статус официального, а затем это важнейшее – причем не только для российских соотечественников – политические решение было закреплено в Конституции.

Накануне начала 2002/03 учебного года в интервью российскому информационному агентству «Интерфакс» Министр образования и культуры республики И.С.Болджурова отметила, что благодаря активной поддержке Правительства России положение с обеспечением учебными пособиями русских школ Киргизии гораздо лучше, чем у киргизских. По ее словам, примерно 76% русских школ имеют необходимую учебную литературу. При этом, убеждена Министр, «Киргизия и Россия работали и будут работать в дальнейшем по общим образовательным концепциям.»[19].

Обстоятельный разговор о состоянии и перспективах развития двустороннего сотрудничества на ниве просвещения состоялся в ходе совместной пресс-конференции И.С.Болджуровой и Посла России в Бишкеке Е.А.Шмагина 21 февраля с.г., которая привлекла внимание как киргизских, так и аккредитованных в республике российских журналистов [20].

В ходе встречи с представителями масс-медиа подчеркивалось, в частности, что в рамках деятельности ПКДСР и Правительства Москвы по поддержке соотечественников в Киргизию на протяжении ряда лет поступают – в качестве гуманитарного дара школам с русским языком обучения – десятки тысяч столь необходимых учебников, методических пособий, дидактических материалов. Самая крупная партия получена в конце 2002 года: издательство «Просвещение» поставило 47 тысяч книг 32

наименований на общую сумму почти в 2 млн.руб., а «Дрофа» – 16 тыс.экз. 9 наименований стоимостью свыше 600 тыс.руб. К этому следует добавить, что в рамках реализации Комплексной программы поддержки соотечественников за рубежом на 2002-2005 гг. [21] российская столица выделила Киргизии 20 тыс.экз. учебно-методической и периодической литературы 72 наименований. Еще более 12 тыс.книг целевым назначением были направлены Иссык-Кульскому управлению образования. Ранее, к началу 2002/03 уч.г. москвичи поставили в республику свыше 10 тыс.книг.

Среди других значимых проектов называлась организация – полностью за счет российской стороны – курсов усовершенствования педагогов гуманитарных предметов. В 2002 г. они впервые состоялись не в Омске, а в Бишкеке, на базе Киргизско-Российского Славянского университета (КРСУ). Это позволило за счет сокращения транспортных и иных расходов существенно увеличить число прошедших переподготовку учителей: если в Омске летом прошлого года побывало всего 70 педагогов, то в КРСУ занималось 185 преподавателей.

Еще одним крупным проектом станет общереспубликанская олимпиада школьников по русскому языку, которая финансируется ПКДСР и проводится КРСУ с привлечением Ассоциации учителей «Славянского фонда», крупнейшей общественной организации русскоязычного населения республики.

Среди других мероприятий назывались также регулярное проведение встреч директоров базовых русскоязычных школ и славянских университетов (по линии департаментов образования и международного сотрудничества Правительства Москвы), выделение госстипендий для студентов и аспирантов из Киргизии.

Но особый интерес представителей «четвертой власти» вызвала возможность учреждения в Бишкеке совместного с российским издательством «Просвещение» предприятия, выпускающего учебно-методическую литературу (по аналогии с уже действующим в соседней республике издательским домом «Просвещение – Казахстан»). Как представляется, реализация этой инициативы позволит наладить снабжение и киргизоязычных, и русскоязычных школ республики учебниками, корреспондирующими с российскими образовательными стандартами и одновременно учитывающими киргизские реалии*. Пока же российская гуманитарная помощь встречает не только благодарность, но и утверждения о том, что «не стоит по привычке брать все бесплатное, было бы лучше взвешивать все «за» и «против» этого. Изданные в России учебники воспевают величие, красоту, несравненность этой страны. Уважаемый национальный идеолог, г-н госсекретарь! Не стоит забывать о том, что бывают подарки, от которых в некоторых случаях нужно вежливо отказаться» [22]. Такой точки зрения придерживаются не только независимые журналисты. На коллегии Министерства образования и культуры КР начальник Чуйского областного управления образования М.Базаркулов подчеркнул, что «нельзя воспитывать подрастающее поколение патриотизму учебниками другого государства. Бесспорно, изданные в России учебники способствуют решению проблем, связанных с нехваткой литературы в русскоязычных школах. В этом плане Киргизстану нечего сказать России, кроме благодарности. В то же время в каждой стране преподавание должно вестись по учебникам, отвечающим национальной политике.» [23].

Но если совместный выпуск школьных учебников еще требует дополнительной проработки, и прежде всего решения финансовой стороны вопроса, то инициатива проведения 25 ноября 2002 г. первой всекиргизской встречи (курултая) выпускников российских вузов не только была успешно осуществлена, но и получила одобрение на самом высоком уровне – на уровне президентов обеих стран. Присутствовавший на этом мероприятии Президент КР А.Акаев, напомнив об интеллектуальном вкладе России в формирование общественно-политической и экономической элиты республики, подчеркнул, что «Россия и сегодня остается одним из самых значитель-

---

* Тогда, например, в задачах по математике на проверку навыков счета будет указываться не российская, а киргизская валюта.

ных по количеству и высочайших по качеству кузниц кадров наивысшей квалификации для республики», и поблагодарил Посольство РФ в Бишкеке за инициативу проведения встречи [24].

Отношение Президента России было выражено в его приветственном послании, где, в частности, подчеркивалось, что «российские образовательные учреждения готовы и впредь участвовать в подготовке кадров для Киргизии»[25]. Будучи в Бишкеке 5 декабря 2002 г., Президент России не только призвал к продолжению замечательной акции – встречи выпускников российских вузов, но и предложил «провести подобное мероприятие прямо в Москве» [26].

В продолжение перечня недавних мероприятий по поддержке российской диаспоры в Киргизии можно упомянуть торжественное празднование 300-летия российской прессы [27]; оказание адресной материальной помощи ветеранам войны [28];, организацию подписки школ с русским языком обучения, учреждений русской культуры, общественных организаций российских соотечественников на российскую периодику и целый ряд других.

Главным из них, бесспорно, явилась состоявшаяся 17 февраля с.г. первая всекиргизская встреча российских соотечественников, на которой присутствовала представительная делегация российской столицы во главе с заместителем Мэра Москвы в Правительстве Москвы А.В.Петровым. С приветственными посланиями к участникам форума обратились тогдашний заместитель Председателя Правительства России и Председатель ПКДСР В.И.Матвиенко, Председатель Госдумы России Г.Н.Селезнев, Мэр Москвы Ю.М.Лужков. В обращении Президента Киргизии А.А.Акаева, зачитанном вице-премьером республики Д.Оторбаевым, отмечались исторические заслуги россиян в деле развития экономики, науки и культуры Киргизстана, а также вклад, который сегодня вносит российская диаспора в процесс демократических преобразований. «Голос российских соотечественников твердо прозвучал на недавно проведенном всенародном референдуме, утвердившем краеугольные изменения в Конституции КР», – говорится в послании [29].

Эта неоднократно заявленная позиция киргизского лидера получила высокую оценку его российского коллеги в ходе официального визита В.В.Путина в Бишкек в декабре прошлого года. Как отмечалось в итоговом документе саммита, Бишкекской декларации, «Президент Российской Федерации вновь позитивно оценил предпринятые меры по приданию русскому языку в Киргизской Республике статуса официального языка» [30]. При этом В.В.Путин призвал «соответствующим образом ответить на ту политику, которую Киргизстан проводит в решении гуманитарных вопросов, связанных с Россией, в частности, в отношении русского языка» [31]. В рамочной форме этот ответ обозначен в Бишкекской декларации, где президенты обоих государств заявили о своей решимости «придать новые импульсы развитию двусторонних связей в гуманитарной сфере, всячески поощряя сотрудничество в области культуры, образования, науки, искусства, спорта и здравоохранения, способствующих дальнейшему укреплению духовной близости наших народов» [32].

Продемонстрированная лидерами обеих стран обоюдная готовность к расширению и углублению двусторонних гуманитарных связей создает хорошую базу и для активизации – как их неотъемлемой составной части – сотрудничества в сфере взаимного поощрения и защиты прав меньшинств, т.е. российских соотечественников в Киргизии и киргизстанцев – в России. Таким образом, один из приоритетных вопросов российской внешней политике на постсоветском пространстве (этой теме было посвящено специальное заседание Коллегии МИД России, где предметно рассматривался целый ряд направлений деятельности по поддержке российской диаспоры за рубежом и методы совершенствования механизма ее поддержки в правовой, информационной, культурной и образовательной сфере, привлечения возможностей субъектов Федерации, институтов гражданского общества, деятелей науки, культуры и бизнеса [33] получит, безусловно, дальнейшее развитие на киргизском направлении.

Литература

1. «Выступление В.В.Путина на Конгрессе соотечественников 11 октября // Дипломатический вестник. – №11. – 2001. – С. 88.
2. Выступление В.В.Путина на встрече Президента Российской Федерации с руководящим составом дипломатической службы МИД России // Дипломатический вестник. – №2. – 2001. – С. 11.
3. *Плетнев С.* Соотечественникам повезло. В этом году было проведено два крупных форума и принята концепция взаимоотношений русских за рубежом // Независимая газета. 1999. – 7 июля.
4. *Литвинова.* «Программа помощи соотечественникам // Независимая газета. – 2000. – 13 октября; *Потехин Б.* От всей души желаю вернуться в общий дом // Российская газета. – 2002. – 23 января.
5. Концепция поддержки Российской Федерацией соотечественников за рубежом на современном этапе. Концепция приграничного сотрудничества в Российской Федерации. Концепция миграционной политики Российской Федерации. – Дрофа. – 2001.
6. Более подробно на этот счет см.: *В.Г.Поляков*, Обеспечение прав и интересов соотечественников за рубежом – приоритетная составляющая российской внешней политики (на примере Прибалтики) //Дипломатический вестник. – №5. – 2001. – С. 68-71; *В.Алкснис.* Сколько слов о любви к ветеранам!.. // Российская газета. – 2002. – 19 января.
7. Протокол по итогам пятого совместного заседания делегаций Комиссии по правам человека при Президенте Российской Федерации и Комиссии по правам человека при Президенте Республики Казахстан (Астана, 31 октября 2001 г.) // Дипломатический вестник. – №12. – 200. – С. 89-91.
8. *Ротарь И.* Чужие русские. Жизнь в лагерях беженцев из стран СНГ в Калужской области // Независимая газета. – 2001. – 6 июня.
9. *Уманцев В.* Недозрелые плоды независимости: Стратегическая программа борьбы с бедностью в Таджикистане не выполняется из-за дефицита квалифицированных кадров и отсутствия средств // Независимая газета. – 2001. – 28 июля.
10. *Христофоров В.* С большим приветом – из Семипалатинска // Литературная Россия. – 2000. – 25 сентября.
11. *Ходаренок М.* Над Грузией – нелетная погода. Тбилиси грозит закрыть воздушное пространство для российских ВВС // Независимая газета. – 2003. – 20 января.
12. *Игрунов В.* Руссие отступают. Проигрыш русских партий в Эстонии не случайность, а тенденция // Независимая газета». – 2003. – 7 марта.
13. *Мухин В., Кожушко М., Рублева Т.* В Узбекистане «похоронили» президента. Ташкентские кланы делят власть, опираясь на слухи о смерти Ислама Каримова // Независимая газета. – 2003. – 6 марта.
14. *Кадыров Ш.* Авторитаризм как проявление слабости режима. На смену евротуркменам придут туркмены-традиционалисты // Независимая газета». – 2003. – 13 марта.
15. Ш*естаков И.* Русских терять нельзя // Центральноазиатское приложение к «Российской газете. – 2002. – 22 декабря.
16. *Таранова Э.* Чингиз Айтматов: миновать буранный полустанок // Российская газета. – 2002. – 24 октября.
17. *Приживойт Р.* Пора выбираться из берлоги (интервью с председателем Комитета Законодательного собрания по социальной политике, занятости населения и вопросам ветеранов А.Мадумаровым) // Моя столица. – 2002. – 3 декабря.
18. См: *Власов Г.* Быть русским становится «немодным» даже в Белоруссии // Права человека. – № 2 (4). – 2000; *Рублева Т.* Лукашенко публично оскорбил Путина. А белорусские оппозиционеры на митинге разорвали портреты российского президента // Независимая газета. – 2002. – 22 августа; *Еленский О., Гембицкий Ю.* Лукашенко рейтингом не напугаешь. В тяжелые дни президент Белоруссии вспоминает о силовиках. //Независимая газета. – 2002. – 20 сентября; «Особый прием» президента РФ в Минске. Белорусские слецслужбы ввели в честь приезда Владимира Путина «комендантский день» // Независимая газета. – 2003. – 20 января.
19. Сообщение информационного агентства «Интерфакс» 26.08.2002 г. «Киргизия. Бишкек. (Игорь Шестаков)». Рубрика «Содружество / Русский язык / Образование».

20. См: *Беляева О.* Книга – всему голова // Киргизстан в «Московском комсомольце». – 2003. – 26 февраля; *Шестаков И.* Учимся по-российски // Центральноазиатское приложение к «Российской газете». – 2003. – 28 февраля; *Алыбаева Г.* Подарок от россиян // Кутбилим. – 2003. – 28 февраля; *Ким Э.* Дар россиян. Новой учебной и методической литературой на русском языке пополнятся фонды школьных библиотек республики // Вечерний Бишкек. – 2003. – 24 февраля.
21. Комплексная целевая среднесрочная программа поддержки соотечественников за рубежом на 2003-2005 гг. (утверждена постановлением Правительства Москвы от 24 сентября 2002 года № 785-ПП)/Правительство Москвы. Департамент международных связей. М.: МО ГОФПС «Россияне». – 2002.
22. Россия не будет родиной киргизу //Асаба. – 2002. – 5 февраля.
23. Учебники другого государства не отвечают национальным интересам //Кутбилим. – 2003. – 28 февраля.
24. Сообщение информационного агентства «Интерфакс» 25.11.2002 г. «Киргизия. Бишкек. (Игорь Шестаков)». Рубрика «Интерфакс – новости Содружества – Киргизия».
25. *Беляева О.* Как молоды мы были... // Киргизстан в «Московском комсомольце». – 2002. – 27 декабря.
26. *Шепеленко А.* Дыхание единства // Слово Киргизстана. – 2002. – 6 декабря.
27. Триста лет тому назад // Аргументы и факты. Киргизстан. – 2003. – 15 января; *Грищук Е.* Все мы родом из петровских «Ведомостей» // Киргизстан в «Московском комсомольце». – 2003. – 15 января.
28. *Урбаев А.* Искусство сближает народы // Вечерний Бишкек. – 2002. – 25 октября.
29. *Гончарук Ю.* Российское тепло киргизстанских сердец // Вечерний Бишкек. – 2003. – 20 февраля.
30. Бишкекская декларация // Слово Киргизстана». – 2002. – 6 декабря
31. *Шепеленко А.* Дыхание единства // Слово Киргизстана. – 2002. – 6 декабря.
32. Бишкекская декларация // Слово Киргизстана. – 2002. – 6 декабря.
33. В Центральном аппарате МИД России: Заседание коллегии МИД России // Дипломатический вестник. – №11. – 2002.

У.Акматбаев

НЕМЕЦКАЯ ДИАСПОРА В КЫРГЫЗСТАНЕ: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И МИГРАЦИИ

Одним из важных аспектов изучения национальных отношений в республике являются научные исследования этносоциальных процессов современности. Особую актуальность этнодемографические процессы в Кыргызстане приобрели в период социальной трансформации: политического переустройства, смены хозяйственных укладов, изменения идеологии, проявлений национальных и межнациональных взаимоотношений [1].

Более века российские немцы, для которых Кыргызстан стал новой родиной, вместе с кыргызами и другими народами живут в мире и согласии и сегодня укрепляют независимость суверенного государства, содействуют осуществлению реформ, создают необходимые условия для реализации прав человека и развития национальных и этнических меньшинств.

Это стало возможным благодаря той национальной политике, которая проводится в республике. А именно: выявление и рационализация специфических интересов национальных меньшинств и гармонизация интересов всех наций, образующих народ Кыргызстана.

Хотя последние социально-политические катаклизмы еще более разделили бывших советских немцев: часть из них выехала на историческую родину – в Германию, многие проживают в России и на территории других суверенных государств Центральной Азии. И в этих непростых условиях немецкой диаспоре, несмотря на ряд проблем, удается многое, благодаря поддержке правительств Кыргызстана и ФРГ. Помощь Германии способствует не только самоорганизации, но и улучшению социальных условий для немецкого национального меньшинства, этнического возрождения. Германия финансирует молодежные и иные проекты, курсы изучения немецкого языка, деятельность Центра встреч, различные культурные мероприятия, лечение и оздоровление бывших трудармейцев и другие категории жертв политических репрессий.

Особое внимание немецкому населению Кыргызстана стало уделяться германской стороной с начала 90-х годов.

Выступая на I Форуме немцев Кыргызстана 4 января 1992 г., Президент Республики А. Акаев подчеркнул: «...немцы занимают особое место среди наших национальных меньшинств. Эта особенность определена и историей жизни немцев на кыргызской земле. За всю свою жизнь я ни от одного кыргызстанца не слышал дурного слова в отношении хотя бы одного немца. Между тем мы живем с немцами рядом, бок о бок более ста лет.» [2].

Несмотря на то, что немцы сформировались как один из народов, населяющих республику на определенных этапах истории, в некоторых сферах жизни наблюдалась дискриминация их. Эта негативная тенденция привела к непоправимым утратам в сфере родного языка, в национальной культуре и вызвала интенсивную эмиграцию немцев.

Для возрождения и сохранения немецкой диаспоры в республике правительствам Кыргызстана и ФРГ предстоит решить ряд вопросов, благодаря чему могли быть созданы определенные условия для обеспечения жизнедеятельности немцев в нашей стране. Среди них: открытие консульств в обоих государствах, авиарейса Кыргызстан – ФРГ и др.

Первостепенное же значение придавалось созданию экономической базы, которая позволила бы не только обеспечить нормальное существование немцев, но и послужила бы основой для будущего возрождения и развития их национальной культуры, системы образования и воспитания. Прежде всего это создание инвестиционного фонда, совместных кыргызско-германских предприятий (сельскохозяйственных, торговых, транспортных и др.), предоставление возможности на получение образования на всех уровнях на немецком языке [3].

Таким образом, I Форум немцев Кыргызстана, не ставя перед собой задачу принять какие-либо директивные документы, свою цель видел в определении того, что надо сделать для создания нормальных условий жизни для тех, кто не собирался эмигрировать из республики или же еще не принял окончательного решения.

29 января 1992 г. в целях сохранения самобытности немцев и повышения их общественно-политической активности Указом Президента Кыргызстана «Об образовании в Республике Кыргызстан немецких национально-культурных округов и национально-производственных коммерческих структур» было положено начало созданию социально-политических условий для улучшения жизнедеятельности немцев Кыргызстана.

4 марта 1992 г. во исполнение этого Указа постановлением Правительства республики были образованы в Чуйской долине Сокулукский и Чуйский немецкие национально-культурные округа [4].

На I Форуме немцев Кыргызстана был избран Совет немцев республики, созданы его подразделения в местах их компактного проживания, а также Республиканский фонд социально-экономического и культурного развития немецкого населения. Председателем Совета немцев Кыргызстана на этом совещании был избран К. А. Лофинк – известный политический деятель республики [5].

Немцы Чуйской области в то время были меньше других подвержены эмиграционным настроениям. По данным социологических опросов, проведенных под руководством профессора А.Б.Элебаевой, в 1992 г. 64% немцев Чуйской долины хотели выехать в ФРГ – это было значительно меньше, чем по всей республике [6].

Важным сдерживающим фактором для оттока немецкого населения из республики стало то, что правительствами Кыргызстана и ФРГ были созданы определенные правовые и материальные условия для формирования класса предпринимателей из представителей немецкой диаспоры, которые могли бы быть посредниками в экономическом сотрудничестве наших государств. Одним из первых в марте 1991 г. был создан немецкий предпринимательский фонд «Азия-Вест» в качестве коммерческого предприятия со статусом общества с ограниченной ответственностью [7], который организовал крестьянское хозяйство в с. Ровное Панфиловского района. Этот фонд установил контакты с инвесторами из Германии, обеспечил немецким оборудованием пекарни городов Каракол и Бишкек. Фонд «Азия-Вест» в первые годы возглавлял В. Диль [8].

В 1992 г. в г. Кара-Балта была организована фирма «Веста» с филиалами в с. Беловодске и г. Токмак, которая стала выпускать трикотажные изделия. На фирме было занято всего 100 человек, из них 50% – немцы. Только в первый год работы фирмой было перечислено в фонд социально-экономического развития немецкого населения 2 млн руб. Она оказала также фонду помощь в приобретении оргтехники, используемой в преподавании немецкого языка и т.п. [9]

Во исполнение Указа Президента Кыргызстана от 29 января 1992 г. Правительство республики приняло решение о создании в г. Бишкеке Кыргызско-немецкого торгового дома [10] с целью организации совместной деятельности в Кыргызстане и ФРГ.После I Форума немцев Кыргызстана (4 января 1992 г.) была проведена достаточно большая работа, итогом которой было принятие различных директивных документов. Среди них наряду с уже названными выше и «Положение о Совете немцев Республики Кыргызстан.» [11].

В июне 1993 г. в Бишкеке состоялся II съезд немцев Кыргызстана, на котором были проведены итоги прошедшего после I Форума немцев Кыргызстана периода и выработана стратегия дальнейших действий. Наряду с положительными моментами, позволяющими немцам Кыргызстана интегрироваться в рыночную экономику, были отмечены и отрицательные. Прежде всего пассивная жизненная позиция, заключающаяся в ожидании переезда в Германию вместо, активного участия в новых экономических процессах, происходящих в Кыргызстане. Отмечалось, что в целом сделано немало, но гораздо меньше, чем можно и следовало бы.

Выход из сложившегося положения виделся в создании действенных органов самоуправления немецкой диаспоры. Отсюда принятие итогового документа -Концепции создания и функционирования органов самоуправления немцев Кыргызстана. Роль единственного представительного органа отводилась Фольксрату (Народному совету). В отсутствие собственной государственности Фольксрат должен был стать ядром системы самоорганизации и самоуправления немцев Кыргызстана [12].

Среди основных задач Фольксрата – создание эффективно действующей экономической основы органов самоуправления, способствующей созданию новых рабочих мест, развитию культуры и образования, обеспечению социальной защиты лицам, нуждающимся в ней.

По итогам работы съезда была принята резолюция, свидетельствующая, что Фольксрат поставил перед собой трудные задачи и взял на себя большую ответственность за их реализацию. И это было чрезвычайно важно, так как именно эффективное решение жизненно важных проблем немцев определяло их жизненную позицию и в частности, эмиграционное настроение.

Как уже отмечалось, любая деятельность требует экономической основы. И предпосылки к созданию такой основы уже имелись. Так, в апреле 1993 г. был основан экономический союз предпринимателей «Кыргызстан – Германия Инвест», объединивший 15 предприятий Кыргызстана и 5 предприятий ФРГ (из Тюрингии, Захсе-

на, Анхайма-Хессена). Президентом союза был избран А.А. Штейнбах – президент финансового общества «Инфико». Этому экономическому союзу принадлежит определяющая роль в развитии экономических связей Кыргызстана и Германии [13].

В октябре 1993 г. было создано акционерное общество – «Кыргызско-немецкий торговый дом». Среди его учредителей фирма «Кыргызстан», финансовая компания «Инфико», немецкий предпринимательский фонд «Азия-Вест» и др. Основная деятельность этой коммерческой структуры – заключение торговых и посреднических сделок. Филиалы этого коммерческого предприятия были открыты в Сокулуке, Караколе, Таласе и т.д. [14] Говоря об экономических связях между государственными и предпринимательскими структурами Кыргызстана и ФРГ, можно констатировать, что они находятся на стадии становления.

Не замыкаясь в рамках экономического сотрудничества, Германия встала на путь поддержки немецкого населения, проживающего в Кыргызстане и желающего выехать на историческую родину. Для этого в республике стали создаваться различные фонды. Один из них Фонд им. Ф. Эберта, который, в частности, занимается вопросами содействия сотрудничеству между отдельными лицами, государственными органами и неправительственными организациями [15].

Учитывая то что, прежде всего стремление выехать в ФРГ проявляла немецкая молодежь, а в Кыргызстане оставались немцы преклонного возраста, заботу о них в 1994 г. взял на себя «Союз самаритян Германии», основанный еще в 1888 г. богатым немецким купцом Самаритой, который выделял средства на бесплатное лечение и укрепление здоровья людей. В настоящее время эта некоммерческая, неправительственная благотворительная организация в Кыргызстане оказывает бесплатную медицинскую помощь немецкому населению.

В 1994 г. «Союз самаритян Германии» открыл в Кыргызстане, в местах наиболее компактного проживания немцев – в Сокулуке (где проживало 17 тыс. немцев), Токмаке (12 тыс.) станции социальной помощи [16]. Они предоставляют медицинскую помощь не только немцам, но и кыргызам, русским и другим, всем нуждающимся жителям окрестных сел. Материальную и финансовую помощь этим станциям социальной защиты оказывает Правительство ФРГ, ежегодно направляя на эти цели 160 тыс. немецких марок [17]. Работу «Союза самаритян Германии» в Кыргызстане курирует председатель руководства этой организации госпожа Баумгарт [18]. «Союз самаритян Германии», выделивший 20 т дефицитных лекарств и предложивший проект мини-завода по изготовлению детского питания, существенно повлиял на создание «Союза самаритян Азии», который начал работать в 1993 г., но из-за финансовых трудностей в 1994 г., прекратил свое существование [19].

Правительство ФРГ в целях поддержания минимальных условий жизни и оказания помощи больным регулярно направляет в Кыргызстан гуманитарную помощь. Так, в 1992 г. для системы здравоохранения в республику в качестве гуманитарной помощи было направлено 11 т лекарств [20]. В 1993 г. в сопровождении федерального министра внутренних дел А.Кнауше прибыл гуманитарный груз – медицинское оборудование и лекарства на сумму 300 тыс. немецких марок [21]. В том же году прибыл еще один гуманитарный груз, который был передан послом ФРГ в Кыргызстане Ю. Шеллером [22]. Также в 1993 г. в Кыргызстан из ФРГ поступила гуманитарная помощь детскому отделению Института онкологии и радиологии от предпринимателей Германии.

Правительство Германии оказывало помощь и поддержку своим соотечественникам и в других областях общественной жизни. В Сокулукском немецком национально-культурном округе при поддержке Правительства ФРГ были оборудованы швейная и обувная фабрики. Основную часть коллектива этих фабрик составляли немцы Сокулука. Посильную помощь оказывает и Правительство Кыргызстана. В частности, через районную государственную администрацию в 1992 г. для оказания помощи трудоармейцам, малообеспеченным и одиноким немцам этого округа было выделено 100 тыс. руб.

Аналогичная работа была проведена и в Чуйском национально-культурном округе. В средних школах были созданы классы с углубленным изучением немецкого языка, курсы разговорной немецкой речи, воскресные школы и т.д. Оказана денежная помощь наиболее нуждающимся одиноким немцам. Открыта немецкая национальная школа в с. Гроздь. Организовано фермерское хозяйство в с. Мраморное [23].

В других местах компактного проживания немцев появились землячества немцев. Так, в 1994 г. было организовано «Землячество немцев Таласа» объединившее 217 семей (4 тыс. человек) [24].

В общем надо сказать, что Совет немцев Кыргызстана со дня своего создания проводил разностороннюю, созидательную работу. Это и забота о жертвах политических репрессий, приостановление процесса миграции, поддержка немецких предпринимателей, оказание помощи в размещении немецких структур и организаций. Причем эти все вопросы обсуждались при непосредственном участии Президента КР А. Акаева [25] и Межправительственной кыргызско-германской комиссии по вопросам немцев, проживающих в Кыргызстане [26].

Ряд негативных процессов в социально-экономической ситуации республики, как, например, переходная экономическая нестабильность, приведших к удорожанию жизни, социальной незащищенности, неуверенности в будущем, а в итоге – к катастрофически возросшей миграции, стали основными вопросами, обсуждавшимися на III внеочередном съезде немцев [27], и оставались актуальными на протяжении всего последующего периода. Ведь поток отъезжавших немцев увеличивался с каждым годом, и это беспокоило как руководство Совета немцев [28], Правительство Кыргызской Республики [29], так и Межправительственную кыргызско-германскую комиссию по делам немцев, проживающих в Кыргызстане, которая провела свое заседание в Бишкеке 23 июня 1995 г. [30] Здесь следует отметить огромную роль комиссии, благодаря деятельности которой были предприняты «усилия по продвижению вперед по пути решения проблем немцев, проживающих в Кыргызстане, и создания в целом для немцев в местах их проживания в Кыргызстане благоприятной социально-экономической ситуации».

Важным направлением деятельности немецкой диаспоры Кыргызстана стало взаимодействие с лидерами немецкого движения Узбекистана, Казахстана, Украины и России, которые так же обеспокоены миграцией своих земляков в Германию.

Этот вопрос обсуждался и на IV съезде немцев Кыргызстана в марте 1997 г. Этот съезд сыграл важную роль в деле осмысления и оценки событий, укрепления единства и сплоченности немецкой диаспоры в республике.

Фактором, сдерживающим миграционную подвижность немцев Кыргызстана, виделось развитие частного предпринимательства, способного дать немцам возможность почувствовать себя «устойчивыми собственниками», позволяющего иметь гарантированное рабочее место. Наряду с этим важное значение должно было иметь сохранение национальной идентичности, языка, культуры, традиций, образования [31].

В пропаганде немецкой культуры особое место принадлежит общественному объединению «Центр немецкой культуры», созданному в 1990 г. и официально зарегистрированному в Минюсте КР в 1991 г. Центр проводил огромную работу, организуя всевозможные программы обмена, различные художественные и книжные выставки, издавая «Газету немцев Кыргызстана». Им было разработано и подписано (23 августа 1993 г.) Соглашение между правительствами КР и ФРГ о культурном сотрудничестве и т.д. Центром так же проведены важные исследования по выявлению миграционного настроения немцев Кыргызстана, показавшие, что 76,1% опрошенных немцев, настроены на выезд; 92% из числа настроенных на выезд хотят выехать в Германию. По различным причинам в республике останется предположительно 5-7 тыс. немцев [32].

Все сказанное выше свидетельствует о необходимости в местах компактного проживания немцев осуществлять поддерживающие программы.

Для этого еще в 1989 – 1994 гг. по эгидой и по инициативе таких немецких обществ и организаций, как «Возрождение», «Центр немецкой культуры», «Землячества немцев», «Совет немцев», были созданы так называемые «Центры встреч» (BZ).

Деятельность указанных обществ и центров направлена на сплочение всего немецкого движения, на возрождение языка и культуры, сохранение и развитие немецкого этноса в Кыргызстане.

Обратила на это свое внимание и Межправительственная кыргызско-германская комиссия по вопросам немцев, проживающих в Кыргызстане, которая собралась на очередное IV заседание в сентябре 1997 г. в г. Санкт-Аугустин под Бонном. В принятом Коммюнике комиссия не только подвела итоги предшествующей деятельности, но и определила новые ориентиры в различных сферах [33].

Однако немецкое население продолжало покидать нашу страну. Президент Кыргызстана А. Акаев с сожалением отметил, что из 100 тыс. немцев, проживавших в 1989 г. в Кыргызстане, к началу 1998 г. осталось около 20 тыс. Выезд почти 80 тыс. немцев нанес большой ущерб экономике и обусловил снижение уровня жизни в стране [34].

Поэтому-то и состоялось чрезвычайное заседание Межгосударственного совета немцев в декабре 1998 г. в Бишкеке, которым были приняты Бишкекская декларация о сотрудничестве между советами немцев Казахстана, Кыргызстана и Украины [35], Резолюция чрезвычайного заседания межгосударственного совета немцев [36], Обращение руководителей немецких организаций России, Украины, Казахстана и Кыргызстана ко всем российским немцам [37].

В ноябре 1999 г. в Бишкеке состоялся V съезд немцев, на котором были отмечены результаты, достигнутые в сфере науки, культуры и образования. На съезде было принято Обращение немцев Кыргызстана к Президенту А. Акаеву, Федеральному канцлеру ФРГ Г. Шредеру, Парламенту, Правительству, Ассамблее народа Кыргызстана и политическим партиям [38].

Вместе с тем немецкая диаспора отмечает наметившуюся тенденцию к замедлению реализации ранее принятых Правительством Кыргызстана мер, закрепленных в законах, касающихся удовлетворения социальных и духовных запросов проживающих в республике немцев.

В официальном обращении к Президенту речь идет о том, что не в полном объеме предоставляются льготы, предусмотренные статьями 10, 11 Закона Кыргызской Республики от 27 мая 1994 г. «О правах и гарантиях реабилитированных граждан, пострадавших в результате репрессий за политические и религиозные убеждения, по социальным, национальным и другим признакам». Трудоармейцы, прошедшие ад сталинских лагерей, до настоящего времени не уравнены в льготах с участниками войны.

Немцы Кыргызстана обеспокоены непропорциональным уменьшением представительства немецкой этнической группы в государственных органах власти и аппарате управления, а также сокращением в средних общеобразовательных школах и учебных заведениях классов и групп, изучающих немецкий язык.

Принимая во внимание авторитет Президента Кыргызстана среди глав государств СНГ, немцы республики просят А. Акаева инициировать вопрос о принятии согласованных действий правительств стран и о договоренностях по территориальной реабилитации и сохранению этнических немцев, особенно в Российской Федерации.

Отмечая так же, что составным элементом безопасности и политической стабильности кыргызского общества является гармоничное сосуществование всех этносов и национальных этнических меньшинств, немцы Кыргызстана обращаются с просьбой ускорить принятие Правительством республики Государственной программы этнического возрождения немцев до 2004 г. и внести на рассмотрение Жогорку Кенеша проект Закона «О правах национальных и этнических меньшинств».

Подводя итоги деятельности Совета немцев Кыргызстана за 1992-1999 гг. можно отметить, что в немецких национально-культурных округах Совет при поддержке правительств Кыргызстана и ФРГ провел большую работу. В Сокулукском немецком национально-культурном округе были открыты воскресные школы, курсы немецкого языка для взрослых, проводились юридические консультации по заполнению необходимых документов для выезжающих в ФРГ. Предприниматели-немцы из Сокулукского района занимались переработкой сельхозпродукции, обработкой камня, разви-

вали фермерство и такую сферу, как туризм. В частности, фермерское дело в Германии осваивали 11 предпринимателей из Сокулука [39].

Немецкое население в этом районе за указанные годы увеличилось до 14,8 тыс. человек и составило 10% от общей численности населения района. Прирост численности немцев объяснялся тем, что многие из них стали восстанавливать свою национальную принадлежность, чтобы иметь возможность выехать в ФРГ.

Правительства Кыргызской Республики и ФРГ ведут определенную работу с целью сохранения языка и культуры немцев. Руководство Кыргызстана создало правовую и законодательную основу и оказывает помощь в решении организационных вопросов. Правительство ФРГ и Союз зарубежных немцев снабжают учебниками и вспомогательными и техническими средствами для интенсивного обучения немецкому языку воскресные школы и т.д. Вслед за первой концепцией «Возрождение немецкой культуры» на IV съезде немцев Кыргызстана была разработана вторая концепция «Сохранение немцев в Кыргызстане» [14 марта 1997 г.).

В столице Кыргызстана при поддержке правительств Кыргызской Республики и Германии в августе 1998 г. был открыт «Немецкий дом». В церемонии открытия участвовали члены Правительства Кыргызстана, посол ФРГ в Кыргызстане П. Виланд, члены парламента, представители общественных и административных организаций, районных комитетов немцев и др. Делегацию из ФРГ возглавил министериальдиректор федерального Министерства внутренних дел Германии К. Пеле, делегацию из Казахстана – председатель Совета немцев Республики Казахстан А. Дедерер. Член Фольксрата, председатель Кыргызского фонда трудоармейцев и жертв политических репрессий А. Штраус сообщил собравшимся, что по инициативе фонда на территории «Немецкого дома» создан Мемориал памяти трудоармейцев и жертв репрессий, выполненный заслуженным архитектором Кыргызстана В. Фохтом и народным художником Кыргызской Республики Т. Герценом. Присутствующие на открытии «Немецкого дома» посетили также расположенные в этом здании станцию социальной помощи и помещение Фольксрата [40]. Важным событием стало проведение в декабре 1998 г. в Бишкеке чрезвычайного заседания межгосударственного Совета российских немцев и принятие Бишкекской декларации.

31 марта 2000 г. в рамках ознакомительного турне по странам Центральной Азии Кыргызстан посетил уполномоченный Правительства ФРГ по делам поздних переселенцев депутат Бундестага Германии Йохен Вельт. Его сопровождала делегация, в составе которой были депутаты Бундестага Германии – органа, от которого в значительной степени зависит принятие решения о выделении финансовой и технической помощи странам-реципиентам, работники ряда федеральных министерств Германии, Германского общества технического сотрудничества.

Основная цель визита И.Вельта – ознакомиться на месте с жизнью немецкой диаспоры в Кыргызстане, с ходом реализации совместных проектов по ее поддержке, финансируемых федеральным Правительством Германии, а также переговоры с представителями Правительства Кыргызстана.

Визит начался с посещения немецкого сельскохозяйственного кооператива «Бертталь» в с. Рот-Фронт, деятельность которого стала возможной в значительной мере благодаря финансовой поддержке Правительства ФРГ. При кооперативе действуют цехи по производству молочной продукции; хозяйство оснащено современной техникой.

Немецкая делегация приняла участие в открытии станции социальной помощи для малоимущих в Токмаке. При этой станции были организованы бесплатная кухня для малоимущих Токмака и близлежащих населенных пунктов, зубной кабинет, выдача на льготной основе медикаментов и пайков. В рамках проекта «Помощь для самопомощи» здесь же открылась хлебопекарня, которая работала на принципе полной самоокупаемости.

В Бишкеке состоялась встреча И.Вельта с сопредседателем Межправительственной кыргызско-германской комиссии по делам немцев, заместителем министра иностранных дел Кыргызстана Э. Абдылдаевым, во время которой были отмечены ре-

зультаты совместной деятельности двух государств, направленной на решение проблем немецкой диаспоры в Кыргызстане.

В 2000 г. федеральное Правительство Германии намечало выделить 45 млн DM на цели финансового сотрудничества, 1,8 млн. DM по линии технического содействия и 1,9 млн DM на поддержку немецкой диаспоры в Кыргызстане.

Немецкая делегация посетила «Немецкий дом» в Бишкеке. Состоялось знакомство с деятельностью Бишкекской немецкой молодежной организации «Entwich lung» («Развитие»), общества «Wiedergeburt» («Возрождение»), «Damenklub» («Женский клуб»), а также станции социальной помощи при «Немецком доме». Вниманию гостей были представлены компьютерный класс, библиотека, выставка детских рисунков и т.д. Мэрия г. Бишкека предоставила бесплатное здание сроком на 10 лет – до 2008 г., с дальнейшей пролонгацией.

Следует остановиться еще на одном вопросе. С образованием суверенной Кыргызской Республики законодательно были закреплены свобода вероисповедания и контактов с международными религиозными организациями, оказывающим помощь братьям по вере. Тесные связи установили религиозные общины немцев нашей республики и ФРГ. Активную легальную религиозную работу у нас ведут общественная миссионерская организация евангелистских христиан-баптистов «Луч надежды» (центр в г. Бишкек, филиалы в Иссык-Кульской, Нарынской, Чуйской и Таласской областях) и миссия «Благая весть» (центр в г. Токмак). Они распределяют полученную от религиозных общин ФРГ, США, Южной Кореи гуманитарную и финансовую помощь, причем не только среди баптистов, но и среди одиноких малоимущих, независимо от их национальности и вероисповедания.

И тем не менее, несмотря на усилия руководства Кыргызстана (образование национально-культурных немецких округов, помощь в организационных вопросах, выделение средств) экономическую и культурную помощь ФРГ, идет новая волна эмиграции немцев из республики. На миграционные настроения немцев Кыргызстана влияют экономическая нестабильность в стране, низкий уровень жизни, безработица, угроза исламского религиозного экстремизма.

Согласно итогам Первой национальной переписи населения 1999 г., в нашей стране проживает 21472 немцев [41], тогда как в 1989 г. было 101 309 человек.

Особенно негативно на сокращении немецкого населения Кыргызстана сказалась миграция в 1989-1996 гг., нанеся политический, экономический и геополитический ущерб стране. В среднем ежегодный отток составлял 10 тыс. человек. Многие из оставшихся также намерены выехать и ждут разрешения на выезд. Основным мотивом миграции называются сложность экономического положения, трудность развертывания и реализации частной инициативы.

На IV и V съездах немцев Кыргызстана, в работе которых принимали участие и представители немецких диаспор из стран СНГ, обсуждались вопросы будущего сотрудничества. Отмечалось, что достигнуты определенные результаты в самоорганизации, социальной защите и реабилитации немецкого населения, в развитии культуры, языка, в приобщении молодежи к традициям и обычаям предков.

11 января 2002 г. состоялся VI съезд немцев Кыргызстана, наметивший программу дальнейшей деятельности во всех сферах – в политической, экономической и духовной. На съезде отмечалось, что 10 лет назад, в январе 1992 г., был избран Фольксрат (Совет немцев) – общенациональный орган немецкой диаспоры республике.

В настоящее время в него входит 15 общественных организаций и комитетов: общество «Возрождение», Центр немецкой культуры, «Землячество немцев Таласа», «Землячество немцев Беловодского района», четыре районных немецких комитета, общество «Возрождение» (г. Ош) и т.д. В отчетном докладе, с которым выступил председатель Совета немцев КР В. Диль, в качестве определенных достижений за этот период указывались сохранение языка, традиций и обычаев, активное участие немцев в социальной и деловой жизни республики и т.д. [42]

Немецкая диаспора в республике выполняет историческую, связующую функцию между Кыргызстаном и Германией. С участием Совета немцев успешно осуществля-

ется кыргызско-германский переговорный процесс, эффективно работает Межправительственная кыргызско-германская комиссия по делам немцев Кыргызстана. Символом немецкого национального меньшинства стал «Немецкий дом».

Совет немцев активно участвует в деятельности Ассамблеи народа Кыргызстана, является действительным членом Федералистского Союза европейских национальных меньшинств, представляет и защищает интересы немцев в государственных и общественных органах, административных и управленческих ведомствах.

Среди основных задач, которые Фольксрат должен решать сегодня, – сохранение национальной идентичности, разработка и реализация проектов по вовлечению лиц немецкой национальности в предпринимательскую деятельность, финансово-экономическая поддержка инициативы с мест [43].

Литература

1. *Жоробеков Ж.* Этнодемографические процессы в Кыргызстане (вчера, сегодня, завтра). – Бишкек, 1997. – С.3.
2. Из выступления Президента Республики Кыргызстан А. Акаева. – 4 января 1992.
3. Из резолюции участников Форума немцев Кыргызстана. – Бишкек. Январь 1992.
4. Газета немцев Кыргызстана. – 1992. – №4. – С.7.
5. Там же. – С.6.
6. *Элебаева А.Б.* О межнациональных конфликтах в Кыргызстане: проблемы исследований // Кыргызы и Кыргызстан. -Бишкек, 1994. – С.219.
7. Газета немцев Кыргызстана. – 1992. – №1. – С.2.
8. Там же. – 1993. – №3. – С.5.
9. Там же. – С.2.
10. Постановление Кабинета министров Республики Кыргызстан «О создании в городе Бишкеке Кыргызско-немецкого торгового дома" от 11 февраля 1992 г.
11. Постановление Правительства Республики Кыргызстан от 30 марта 1992 г. – №108.
12. Газета немцев Кыргызстана. – 1994. – № 1 – 2. – С.6.
13. Газета немцев Кыргызстана. – 1993 – №5. – С.2.
14. Там же.
15. Соглашение между Министерством иностранных дел КР и Фондом им. Фридриха Эберта. Бонн, 29 сентября 1993 г. // Газета немцев Кыргызстана. – 1993. – №9-10.
16. Газета немцев Кыргызстана. – 1994. – №5 – 6. – С.3.
17. Вечерний Бишкек. – 1995. – 7 июля.
18. Газета немцев Кыргызстана. – 1994. – №7. – С.10.
19. Там же. -1993.-№8.-С.2.
20. Там же. – 1992. – №4. – С.8.
21. Газета немцев Кыргызстана – 1993. – №11. – С.2.
22. Там же. – С. 10.
23. Там же. – 1992. – №12. – С.2
24. Таласский вестник.-1994. -9 декабря.
25. Газета немцев Кыргызстана. – 1994. – № 3, № 8.
26. Из истории немцев в Кыргызстане (1919—1999). – Бишкек, 2000. – С. 662- 664.
27. Материалы III Внеочередного съезда немцев Кыргызской Республики. – Бишкек. 5 ноября 1994 г.
28. Из истории немцев Кыргызстана... С. 673-676.
29. Постановления Правительства Кыргызской Республики. – Т. 5. – Бишкек, 1995. – С. 569-574.
30. Коммюнике III заседания Межправительственной кыргызско-германской комиссии по вопросам немцев, проживающих в Кыргызстане. 23 июня 1995 г. // Текущий архив МВД Федеративной Республики Германия.
31. Из истории немцев Кыргызстана... – С. 694-695.
32. Там же. – С. 708.
33. Из истории немцев Кыргызстана... – С. 715-718.

34. Московская немецкая газета: – 1998. – Октябрь. – № 5. – С. 11.
35. Московская немецкая газета, Специальный выпуск. – 1998. – №2.
36. Там же.
37. Московская немецкая газета. – 1998. – Декабрь. – С. 13.
38. Из истории немцев Кыргызстана... – С. 727-731.
39. Газета немцев Кыргызстана. – 1993. – №5. – С.2.
41. Коммюнике V заседания Межправительственной кыргызско-германской комиссии по вопросам немцев, проживающих в Кыргызстане. 29-30 августа. 2000 г.
42. Слово Кыргызстана. – 2002. – 11 января.
43. Вечерний Бишкек. – 2002. – 8 января.

Ф. Бишанло

ОШСКИЕ ДУНГАНЕ: ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ И ИХ СУДЬБЫ НА НОВОЙ РОДИНЕ

В кыргызской историографии в целом, дунгановедении в частности, история, жизнь, быт и культура ошской дунганской диаспоры освещены намного меньше и слабее, чем их соотечественников в бывшем Семиречье в дореволюционный и последующие периоды нашей истории. Краткие сведения об ошских дунганах нашли отражение в работах Х.Ю. Юсурова, М.Я. Сушанло, Л.Т. Шинло, А.А. Джоуа и М. Воксваповой. Между тем еще много интересного об этих трудолюбивых и умных людях со сложными судьбами, оставалось не выяснено, не исследовано и не попало на страницы историко-этнографической литературы.

Появление дунган в Средней Азии и Кыргызстане относится к концу 70-х и началу 80-х годов XIX в. Это связано с бегством-переселением в пределы Российского государства – на его среднеазиатские окраины участников дунганского восстания 60 – 70-х гг. XIX в. против гнета Цинской династии на северо-западе Китая, которое потерпело поражение от манчжуро-цинских войск. А затем они переселялись на условиях Петербургского договора о пограничном размежевании между Российской и Китайской империями. Переселение дунган происходило двумя этапами: 1) 1877 – 1878 гг. и 2) 1881 – 1883 гг. На обоих этапах переселенцы пересекали китайско-российскую границу на ее кыргызстанско-казахстанском участке тремя крупными группами, разновременно и в разных местах. Это во многом и предопределило их временное, да и постоянное расселение на землях Туркестанского генерал-губернаторства (в советский период на территории трех союзных среднеазиатских республик, ныне суверенных стран СНГ). Социальный состав их был неоднороден, но в среде всех групп переселенцев, в числе активных участников и вожаков восставших были и представители исламского духовенства, пользовавшиеся большим влиянием и авторитетом среди повстанцев и мирных жителей, дунганских общин, уходивших с ними. Кстати сказать, пользовался большим почетом у ошских дунган-перселенцев их руководитель Мадажэн, похороненный в Оше у подножия Сулайман-Тоо, а над его могилой в свое время был сооружен мазар.

На первом этапе среди переселенцев-дунган преобладали выходцы из двух китайских провинций Ганьсу и Шэньси: то были остатки их повстанческих отрядов и мирные беженцы – их семьи, близкие и земляки. Повстанцы отступали с боями, в Синьцзян, от преследовавших их по пятам карателей, а сопровождавшие их беженцы принуждены были искать защиты от поголовного истребления войсками цинов в со-

седней стране – России, окраинные земли которой были населены их единоверцами – киргизами, казахами и узбеками.

Вторую группу повстанцев и беженцев – ганьсуйцев возглавлял Мадажэн (Ма Да Жэн). Они последние оставили Кашгарию, отчаянно отбиваясь от преследователей. Их свободно пропустили через границу российская пограничная стража, преградившая дорогу манчжуро-цинским войскам. Для беженцев же здесь были выставлены палатки, и по дороге на Ош, куда они отправились через высокогорный перевал Иркештам. По указанию российской администрации им устроили питательные пункты в Суучи-Кургане и других местах на пути к уездному центру. В пригородной местности Ачы-Базар больным и раненым оказали первую помощь военные медики, врач П. Девятко с помощниками, а наиболее пострадавших поместили в лазарете. По распоряжению ошского уездного начальника для помощи ослабевшим и больным беженцам было отправлено на перевал Терендаван 579 вьючных лошадей, а у кыргызов нанято 30 верблюдов и лошадей, которые и перевезли 1779 человек. (По сообщению газеты «Толос» за 1878 г.). Благодаря этому сотни дунганских беженцев были спасены. Вначале второй половины декабря 1877 г. эта группа достигла пределов Ферганской области, а в январе 1878 г. добралась до г. Оша.

Как в свое время еще в Кашгарии Мадажэн отделился от третей группы повстанцев под командованием Бай Янь-ху (наиболее многочисленной и боеспособной), так и часть переселенцев отделилась от группы, ведомой Мадажэнем, намереваясь пройти через Сарыкол в Бадахшан, но затем все-таки они повернули на Ош. Эти и другие факты говорят о том, что среди повстанцев, особенно предводителей мелких отрядов, не было согласованных действий, что облегчало задачу преследовавших их карателей.

Следует отметить, что среди историков, писавших о переселении дунган в Ош, нет однозначного мнения о времени их прибытия туда и их численности. Так, Х.Ю. Юсуров считал, что их было до 1000 человек, а М.Я. Сушанло, ссылаясь на официальные данные в газете «Толос», писал о 1779 душах дунган обоего пола. Правда, среди них могли быть и уйгуры. Прибывшим в Ош дунганам узбекские горожане предоставили для временного проживания свои мечети. А часть беженцев приняли ошские шейхи.

Весною 1878 г. начальник Ошского уезда предложил этим дунганам переселиться в предгорную местность – Куршабскую окраину – в Алай-Гульчинской долине. Но земля там оказалась непригодной для земледелия, и дунгане отказались от нее. В свою очередь и местные власти отказались наделить их землей в городской округе. Тогда безземельные бедняки разошлись по городам и селениям Ферганской долины, где они стали ремесленничать в городах и батрачить у богатых земледельцев. Все же немало из состоятельных купили дома в Оше и занялись торговлей. Некоторые из бедных переселенцев стали искать лучшей доли в Аулиеатинском уезде Сырдарьинской области, где они основали два дунганских селения. В 1882 г. к ним присоединилась часть бедных илийских дунган, переселившихся в пределы Российского государства на втором этапе переселения.

Только в советский период ошские дунгане получили желанную им землю в округе Оша (в 15 км к югу от города). Собравшись вместе в с. Кызыл-Шарк («Красное знамя») в Карасуйском районе, они потом образовали хлопководческий колхоз «Дружба». Взаимный обмен хозяйственным опытом дунган и их соседей-кыргызов и узбеков привел в свое время к тому, что они научили первых рисосеянию, а от них научились выращивать рекордные урожаи хлопка. Во главе колхоза стал уроженец с. Кызыл-Шарк талантливый организатор сельского хозяйства известный хлопкороб Хайтахун Таширов. Руководимый им колхоз еще в довоенные годы был неоднократным участником ВДНХ в Москве. А сам он был удостоен дважды (в 1951 и 1952 гг.) высокого звания Героя социалистического Труда, в селе был поставлен его бронзовый бюст. Пять других колхозников из Кызыл-Шарк стали Героями Социалистического Труда. После кончины Х. Таширова его родное село было названо его именем,

над его могилой сельчане возвели гумбез – надгробное сооружение, чтобы помнить своего знаменитого земляка. А члены бывшего колхоза «Дружба» организовали Акционерное общество им. Х. Таширова.

Литература

1. *Юсуров Х.Ю.* Переселение дунган на территорию Киргизии и Казахстана. – Фрунзе: Киргосиздат, 1961.
2. *Сушанло М.Я.* Дунгане Семиречья. Дооктябрьский период (Исторический очерк). – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1959; *Он же.* Дунгане: Историко-этнографический очерк. – Фрунзе: Илим, 1971.
3. *Шинло Л.Т.* Культура и быт советских дунган. – Фрунзе: Илим, 1965.
4. Очерк истории советских дунган. – Фрунзе: Илим, 1967.
5. *Джоп А.А.* Материальная культура дунган: поселение, усадьба и жилище. – Фрунзе: Илим, 1986.
6. *Воксванова М.Н.* Дунгане: люди и судьбы. Историко-биографические очерки. – Алматы: Изд-во Создік. 2000.

Rémy DOR

UN RÉGIME POLITIQUE ORIGINAL, LE STATUT DU CHEF KIRGHIZ RAHMAN KUL DANS L'AFGHANISTAN MONARCHIQUE

A l'occasion de cette conférence qui porte sur «Le développement de l'Etat à travers l'interaction nomade / sédentaire dans la zone de la Grande route de la Soie», je voudrais revenir sur le statut politique original qui fut celui du chef kirghiz Rahman Kul, khan turk nomade dans une monarchie pachtoune sédentaire.

Je resituerai d'abord les conditions historiques ayant amené les Kirghiz jusqu'au Pamir, ensuite, j'expliquerai comment ils ont constitué une sorte d'état dans l'état en maintenant certaines structures spécifiquement kirghizes tout en tenant compte des réalités politiques de l'Afghanistan.

1) Conditions historiques

A la fin du XVIIe siècle, en 1685, plusieurs vagues d'envahisseurs mongols Oyrat-s poussent une partie des Kirghiz vers le Sud-Ouest. Les Russes vont, au siècle suivant, profiter de cette poussée en s'attaquant à d'autres groupes kirghiz attardés en Sibérie. Ces attaques continuelles, cette guerre qui s'étendra sur un siècle et demi a pour effet de renforcer la cohésion du peuple kirghiz, de souder entre eux des clans, traditionnellement jaloux de leur indépendance acquise au fil de nombreux siècles. Des groupes kirghiz s'installent dans le Ferghana, ainsi qu'à Yarkand, Khotan, et au Turkestan chinois. Il faut attendre 1757 pour que les Kirghiz soient débarrassés de leurs ennemis Kalmouks dont l'empire s'effondre sous les coups des Mandchous.

Délivrés des Mongols, les Kirghiz vont resserrer leurs liens avec les populations voisines: les Ouzbeks, les Ouïgours et tout spécialement avec les Qazaqs, dont ils ont toujours été extrêmement proches. A l'intérieur de la zone de peuplement kirghiz, il faut d'abord distinguer les clans situés à la périphérie . Ils vont être tiraillés dans les querelles et les conflits avec les populations proches, Ouzbeks et Qazaqs., Grande est la tentation au cours de ces querelles tribales de faire appel aux Puissances extérieures. La diplomatie russe et la diplomatie chinoise sont toujours à l'affût de prétextes pour intervenir.

Ensuite il y a les groupes installés au centre du domaine de peuplement: depuis le lac Issïk-Kôl jusqu'au Badakhchan, de l'Alay au Pamir. Ces groupes ont acquis leur autonomie: ils échappent à

la pression des trois principaux souverains locaux: le Khan de Kokand, l'Emir de Kachgar et le Mir du Wakhan. Mais ce domaine de très hautes montagnes est peu à peu encerclé et étouffé par les impérialismes russe au nord, chinois au sud et anglais à l'ouest.

Pendant tout le XIXe siècle, les Kirghiz vont harceler le khan de Kokand. Mais en se concentrant sur un khanat secondaire, car le khan de Kokand n'est pas l'Emir de Boukhara, les Kirghiz perdent de vue l'importance de leur position stratégique. Ils auraient pu jouer un rôle fondamental dans le jeu politique des nouvelles puissances qui s'installent. Particulièrement la dynastie mandcpue, à l'est, qui va revendiquer la souveraineté chinoise sur le Turkestan. Cette revendication va engendrer des luttes acharnées, dont témoignent les insurrections à Kachgar (en 1816 et 1823) . La menace devient réelle dans la deuxième moitié du XIXe siècle.

Elle est mise à profit par les bay-s kirghiz du Nord dans leur lutte contre Kokand. Ils font en effet appel aux Russes qui n'attendaient que cette occasion pour se ruer dans la brèche: ils imposent d'abord un protectorat en 1863, et douze ans plus tard, le khanat de Kokand disparaît. L'intérêt russe pour la région doit être resitué dans la politique globale d'expansion menée par Pierre 1er. En fait, au-delà du pays kirghiz, c'est le contrôle du Cachemire et de l'Afghanistan qui est en jeu.

Dès la fin du XVIIIe siècle voyageurs et marchands russes traversent le Kirghizstan pour se rendre en Inde. Ils utilisent les pistes caravanières kirghizes et ne manquent pas de repérer toutes les informations utiles. Atake-Bay, chef des Kirghiz du nord (région du Tchou et de l'Issik) conclut une alliance avec la Grande Catherine (1788). Les Russes essaient de s'implanter au Cachemire, sans y parvenir car les Anglais arrivent au même moment au même endroit. Les Russes vont alors chercher à s'assurer la soumission des Kirghiz. Des missions mi -scientifiques mi-diplomatiques se succèdent: c'est l'époque des Kowalevski, Semenov-Tianchanskij, Valixanov, qui vont pousser les Kirghiz à se dégager de la tutelle de Kokand. Ayant les mains libres à l'Ouest après la victoire sur l'Imam Chamil au Caucase, la Russie concentre ses efforts sur le Turkestan: de la chute de Tachkent en 1856 à celle de Kokand vingt ans plus tard, l'opération de conquête est achevée. L'armée russe a poussé jusqu'au Turkestan chinois en profitant de la révolte de Yakoub-Bek, mais en 1884 ce dernier est écrasé et les Chinois bloquent désormais l'avance des Russes. Ces derniers se tournent alors vers le Pamir comme possible voie de pénétration en Inde. Mais, là encore, les Kirghiz occupent le terrain.

2) Les Kirghiz du Pamir et leur régime socio-politique

Au Pamir certains groupes kirghiz étaient déjà installés. Au début du XIXe siècle, les Teyit avaient quitté la vallée de l'Alay par la piste qui mène au Xargushi Pamir par le col de Kïzïl-Art et de là mène vers Ak-Suu au Sud. Certains continuent leur route vers le sud-est jusqu'à la région de Sanju. Les Kesek du Karategin, sans doute pour échapper à l'attaque du khan de Kokand, Muhammad Ali, qui envahit le Karategin en 1834, se dirigent vers le Pamir par l'ouest en traversant le Darwâz et le Choughnan. Dans le courant du XIXe siècle, les Kirghiz du Pamir sont indépendants et nomadisent librement sans se préoccuper de savoir qui, de tel émir ou khan, revendique la possession politique de territoires dont ils s'estiment les maîtres.

Toutefois la chute de Kokand et la reconquête de la Kachgarie par les Chinois contribuent à les fixer au Pamir à partir de 1878.

A la fin du XIXe siècle, les Teyit occupent le Rang Kôl Pamir, le Sarïz Pamir, le long de la vallée de l'Ak-Suu et le Petit Pamir. Ils ont laissé aux Kesek l'Alitchour Pamir et le Grand Pamir. Dispersés parmi les Teyit et les Kesek se trouvent des groupes appartenant au clan Kïptchak. A la fin du XIXe siècle, les Kirghiz du Pamir reconnaissaient vaguement la suzeraineté de la Chine, qui les laissait entièrement autonomes. C'est alors que le tsar envoie le colonel Yonoff à la tête d'une expédition militaire qui s'empare du Pamir en 1891. Cela déclenche la réaction des Anglais qui interviennent à leur tour par l'intermédiaire du roi d'Afghanistan.

Les conséquences de la révolte de 1916 entraînent la fuite des Kirghiz, qui se réfugient en Chine, dans la région de Tagarma, la vallée de Sarikol et Kachgar. Quand ils reviendront au Pamir, ils seront accompagnés par des groupes de Nayman originaires du Xinjiang. De 1920 à 1950 s'étend une période marquée par des affrontements entre Kirghiz du Pamir, Soviétiques et Chinois. Les frontières se ferment définitivement, les Kirghiz du Pamir sont désormais inclus dans le Royaume d'Afghanistan.

Ils participent en 1964 à la Luya Jirgah (Grande Assemblée) qui va voter une nouvelle constitution, et leur statut est garanti par le roi Muhammad Zaher. Ils sont en fait autonomes: ils ne payent pas d'impôts et ne font pas de service militaire. Ils ont comme seule charge de garder la frontière. Permanence de l'histoire ou habileté politique de Rahman Kul, c'est le statut qu'ils ont toujours eu.

Relevons tout d'abord que Rahman Kul est dans la continuité des manap kirghiz. On sait que les Kirghiz n'ont jamais eu de monarchie ni d'aristocratie. Le chef traditionnel est le manap qui exerce un pouvoir dont l'étendue est fonction de sa personnalité. Chaque manap est indépendant, il tient son pouvoir de sa bravoure et de sa réussite dans les opérations de barïmta , de son habileté à diriger les hommes et de sa fortune personnelle.

Dans une société patriarcale, le pouvoir est un contrat personnel entre le chef et ses sujets. En échange de leur obéissance, ces derniers attendent protection et bienfaits. Le lien est limité à la personne même du chef, car ce dernier est le seul détenteur d'une qualité particulière qui justifie sa prééminence: c'est le kut. Le kuî («force vitale, chance, bonheur, réussite») est transmis directement par la puissance d'En-Haut, le tengri, à un individu particulier. Il n'y a donc pas de transmission héréditaire du pouvoir]

Rahman Kul, cependant, appartenait à une lignée ayant à peu près toujours exercé le pouvoir. Ses ancêtres: Aji Jabar Kul, Xoda Jar, Kasïm Bek, Atan Bek, Awal Bek, étaient au moins ming bashï. La fermeture hermétique des frontières obligeait les Kirghiz du Pamir , en raison de leur nombre réduit, à déléguer l'autorité à un seul homme s'ils voulaient résister à la pression afghane. Cet homme avait d'ailleurs toutes les qualités d'un chef: Rahman Kul était le héros de plusieurs expéditions réussies en URSS et en Chine, c'était un homme d'une stature physique supérieure et d'une intelligence très vive. Les Kirghiz du Pamir éprouvaient pour lui respect, admiration et attachement. Ses attributions étaient de deux ordres: relations avec l'extérieur et administration intérieure.

En ce qui concerne les premières, Rahman Kul se rendait chaque année à Kaboul pour faire allégeance au roi Muhammad Zaher. Il avait pris le titre de «khan» qui témoignait de son autonomie par rapport à la monarchie afghane, mais il faisait cependant chaque année hommage de son fief à l'autorité royale. Rahman Kul était toujours accompagné d'un ou deux de ses fils, ainsi que de notables du Grand et du Petit Pamirs. Ces déplacements avaient une fonction politique, mais aussi une fonction économique: Rahman Kul négociait la vente de troupeaux à Kaboul.

Sur place au Pamir, le khan recevait tous les fonctionnaires, marchands ou voyageurs, qui le rencontraient avant d'aller où leurs occupations les appelaient. Il était responsable des problèmes frontaliers et il y en avait chaque année à cause du bétail en pâture libre. L'arbitrage du khan s'étendait jusqu'au Wakhan et nombreux étaient les Wakhis qui s'adressaient à lui. Le khan rendait la justice et décidait souverainement de toutes les mesures concernant l'administration de la population.

L'organisation hiérarchique du pouvoir était la suivante: le khan, qui appartenait au clan Teyit, déléguait une partie de son autorité à un Kesek du Grand Pamir qui portait le titre afghan de kariyadar. En-dessous figuraient les aksakal-s ou juges tribaux, au nombre de six pour l'ensemble du Pamir. Ils réglaient les conflits entre familles et soumettaient au khan les conflits avec les marchands afghans. Enfin chaque campement était dirigé par un bay. C'est là en fait une organisation traditionnellement kirghize du pouvoir, avec cependant une innovation empruntée à l'Afghanistan pour permettre la création d'un titre de «vice-khan».

Conclusion

Je voudrais souligner en conclusion l'extraordinaire capacité d'adaptation dont les Kirghiz du Pamir ont su faire preuve durant plus d'un siècle. Face à un bouleversement complet des conditions géopolitiques , face à la menace de puissants voisins, soviétiques et chinois, ils ont su adapter leur système socio-politique pour mettre en place une structure leur permettant de résister à la transformation du milieu. Dans le même temps, ils devaient intégralement repenser leur économie de subsistance, restructurer leurs techniques d'élevage et constituer de nouveaux réseaux commerciaux. Tout cela, je le rappelle, dans une région du monde particulièrement inhospitalière à plus de 4000 mètres d'altitude. Très sincèrement, je suis convaincu que les Kirghiz du Pamir ont donné au monde une leçon de courage, d'intelligence et de cohésion face au tourbillon de l'existence, leçon qui constituera pour l'humanité un exemple à méditer.

Реми Дор
(перевод М.С. Акчекеевой)

ОРИГИНАЛЬНЫЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ СТРОЙ, СТАТУС КЫРГЫЗСКОГО ПРЕДВОДИТЕЛЯ РАХМАНКУЛА В МОНАРХИСТСКОМ АФГАНИСТАНЕ

На сегодняшней конференции, посвященной вопросам развития государственности во взаимодействии кочевого и оседлого образа жизни в зоне Великого Шелкового пути, мне хотелось бы вернуться к оригинальному политическому статусу, которым обладал кыргызский предводитель Рахманкул, кочевой тюркский хан в оседлой пуштунской монархии.

Вначале я напомню о тех исторических условиях, которые привели киргизов на Памир. Затем я поясню, каким образом им удалось построить нечто вроде государства в государстве, сохранив некоторые специфически кыргызские структуры с учетом политических реалий Афганистана.

1. Исторические условия

В конце XVII века, в 1685 году многочисленные монгольские захватчики – ойроты вытесняют часть кыргызов на юго-запад. В последующем веке этим воспользуются русские и нападут на другие кыргызские группы, задержавшиеся в Сибири. Вследствие этих непрерывных нападений и войны, продлившейся целых полтора века, усилились тенденции к единению кыргызского народа, к укреплению связей между кланами, которые традиционно ревностно относились к своей независимости, добытой в течение многих веков. Часть кыргызов обосновалась в Фергане, а также в Яркенде, Хотане и китайском Туркестане. И только в 1757 году кыргызы освободились от своих врагов калмыков, империя которых рухнула под ударами Манджу.

Освободившись от монголов, кыргызы стали укреплять связи с соседними народами: узбеками, уйгурами и особенно с казахами, к которым они были всегда очень близки. В зоне проживания кыргызов необходимо, прежде всего, выделить периферийные кланы, у которых были столкновения во время конфликтов с соседними народами (казахами и узбеками). В период таких конфликтов был велик соблазн обратиться к другим державам за помощью. Русская и китайская дипломатия всегда были готовы к вмешательству.

Кроме того, существовали группы в центре территорий, населенных кыргызами: от озера Иссык – Куль до Бадахшана, от Алая до Памира. Эти группы добились своей автономии, избежав давления трех главных местных правителей: кокандского хана, эмира Кашгара и эмира Уахана. Но постепенно этот регион, расположенный очень высоко в горах, стали окружать и душить российская империя на севере, китайская – на юге и английская – на западе.

На протяжении всего XIX столетия кыргызы будут преследовать кокандского хана. Но, сконцентрировавшись на второстепенном ханстве, так как кокандский хан – это не бухарский эмир, кыргызы теряют из виду значимость своего стратегического положения. Они могли бы сыграть фундаментальную роль в политической игре вновь установившихся держав. В частности, на востоке династия мандку, начнет требовать установления китайского правления в Туркестане. Это требование вызовет ожесточенное сопротивление, о котором свидетельствуют восстания в Кашгаре в 1816 и 1823 годах. Угроза становится реальной во второй половине XIX века.

Этим воспользовались кыргызские баи на севере в своей борьбе против кокандского хана. Они обращаются к русским, которые только и ждали случая, чтобы вой-

ти в эту брешь: вначале, в 1863 году они предлагают протекторат, и 12 лет спустя Кокандское ханство исчезает. Российский интерес к этому региону выразится в глобальной политике экспансии, которую вел Петр I.

Фактически, помимо кыргызских территорий, разыгрывается карта Кашмира и Афганистана.

С конца XVIII века русские путешественники и купцы отправляются в Индию через Кыргызстан. Они используют кыргызские караванные пути и не упускают возможности для получения полезной информации.

Атаке бий, предводитель – северных кыргызов (Чуйская долина и Иссык-Кульский регион) заключает союз с Екатериной Великой (1788). Попытки русских обосноваться в Кашмире оказываются безуспешными, поскольку англичане появляются в том же месте в том же самое время. Тогда русские начнут предпринимать действия с целью убедиться в подчинении кыргызов. Одна за другой следовали полунаучные, полудипломатические миссии: это Ковалевский, Семенов-Тян-Шанский, Валиханов, которые будут подталкивать кыргызов к освобождению от кокандской опеки. После победы над имамом Шамилем на Кавказе у России были развязаны руки и она сконцентрировала все свои усилия в Туркестане: от падения Ташкента в 1856 году до краха Коканда 20 лет спустя. Операция покорения была завершена.

Российская армия дошла до китайского Туркестана, воспользовавшись восстанием Якуббека, но в 1884 году он был разгромлен и с этого момента китайцы блокировали продвижение русских. Тогда они повернули в сторону Памира, который рассматривался как возможный путь проникновения в Индию. Но и здесь проживали кыргызы.

2. Памирские кыргызы и их общественно-политический строй

В то время на Памире уже жили отдельные группы кыргызов. В начале XIX века теиты покинули Алайскую долину по дороге, ведущей в Каргуши Памир через перевал Кызыл- Арт и далее на юг в Ак-Суу. Другие продолжили свой путь на юго-восток до Санджу. Кезеки из Каратегина, для того чтобы избежать нападения Кокандского хана Мухаммада Али, завоевавшего Каратегин в 1834 году, направились к Памиру через запад, пересекая Дарваз и Шугнан. На протяжении XIX века памирские кыргызы были независимыми и свободно кочевали, не заботясь о том, какой эмир или хан стремится к политическому владению территориями, которые кыргызы считали своими.

И все же падение Коканда и повторное покорение Кашгарии китайцами способствовали тому, что кыргызы осели на Памире с 1878 года. В конце XIX века теиты занимают Ран Кель Памир, Сарыз Памир, долину Ак-Суу и Малый Памир. Они оставили кезекам Аличур Памир и Большой Памир. Среди тентов и кезеков были рассеяны группы, принадлежащие клану Кыпчак. К концу XIX века памирские кыргызы широко признавали власть Китая, который им предоставил полную автономию. Тогда русский царь отправляет военную экспедицию во главе с полковником Поповым, которая овладела Памиром в 1891 году. Это вызвало реакцию англичан, которые вмешались, в свою очередь, при посредничестве короля Афганистана. Последствия восстания 1916 года привели к бегству кыргызов, они укрылись в Китае в районе Тагарма, долине Сарыкол и Кашгаре. Когда они вернутся на Памир, их будут сопровождать группы найманов, выходцев из Синь Дзяня. Период с 1920 по 1950 годы характеризуется столкновениями между памирскими, советскими и китайскими кыргызами. Границы окончательно закроются и с этого момента памирские кыргызы окажутся в Королевстве Афганистан.

В 1964 году они участвуют в Большом собрании, которое проголосовало за новую конституцию, и статус памирских кыргызов будет гарантирован королем Мухаммедом Захером. Они фактически автономны: не платят налогов и не служат в армии. Единственной их обязанностью является охрана границы. Трудно сказать, что этому способствовало, постоянство истории или политическая дипломатия Рахманкула, но этим статусом они владели всегда.

Вспомним, прежде всего, что Рахманкул происходит из рода кыргызских манапов. Известно, что у кыргызов никогда не было ни монархии, ни аристократии. Традиционный предводитель – это манап, и его власть зависит от его личных качеств. Каждый манап независим, он у власти, благодаря своему уму и успехам в походах, своему умению управлять людьми и своим личным состоянием.

В патриархальном обществе власть – это личный договор между предводителем и его подданными. Взамен на послушание они ждут защиты и благодеяний. Отношения ограничены личностью предводителя, поскольку он единственный, кто обладает особым даром – кут (сила духа, удача, счастье), который дается свыше только избранным. Следовательно, власть не передается по наследству.

Рахманкул принадлежал к роду, который почти всегда был у власти. Его предки: Аджи Жабаркул, Ходажар, Касымбек, Атанбек, Авалбек были как минимум минбаши.

Герметическая закрытость границ обязывала памирских кыргызов в силу их малочисленности сосредотачивать власть в руках одного человека, чтобы избежать афганского давления. Этот человек обладал всеми необходимыми для лидера качествами: Рахманкул был героем многих удачных экспедиций в СССР и Китай, это был человек превосходного физического сложения и очень острого ума. Памирские кыргызы испытывали к нему уважение, восхищение и привязанность. В сферу его деятельности входили: отношения с внешним миром и внутреннее управление.

Что касается первой сферы деятельности, то Рахманкул каждый год отправлялся в Кабул, чтобы выразить свою преданность королю Мухаммеду Захеру. Он получил титул “хана”, что свидетельствует о его автономии от афганской монархии, но тем не менее каждый год он выражает свое почтение королевской власти.

Рахманкула всегда сопровождали один или два сына, а также видные представители из Большого и Малого Памира. Эти поездки имели политическую функцию, но помимо этого еще и экономическую: Рахманкул вел переговоры о продаже скота в Кабуле.

У себя на Памире хан принимал чиновников, купцов или путешественников которые, прежде чем отправиться по своим делам, наносили ему визит. Он отвечал за приграничные проблемы, которые возникали каждый год из-за свободных выпасов. Судейская деятельность хана распространялась до Вахана и многие вахи обращались к нему. Хан вершил правосудие и самостоятельно принимал меры по управлению населением.

Иерархическая организация власти была следующей: хан, принадлежавший клану Теит, делегировал часть своей власти кезеку из Большого Памира, который носил афганский титул карыядар. Ниже по иерархии находились аксакалы или родовые судьи в количестве шести человек со всего Памира. Они улаживали конфликты между семьями, а о конфликтах с афганскими купцами они докладывали хану. И наконец, каждое поселение управлялось баем. Именно на этом уровне сохраняется традиционно кыргызская организация власти и вместе с тем вводится инновация, заимствованная у Афганистана, что дает возможность создать титул “вице-хана”.

Заключение

В заключение я хотел бы подчеркнуть необыкновенную способность памирских кыргызов к адаптации, что они сумели доказать за более чем столетний период. Оказавшись перед лицом полного изменения геополитических условий, перед лицом угрозы могущественных советских и китайских соседей они сумели адаптировать свою общественно-политическую систему и создать такую структуру, которая позволила им сопротивляться изменению среды. В то же время они должны были полностью пересмотреть свою экономику, перестроить технику животноводства и создать новые торговые сети. Я напоминаю, что все это происходит в не очень гостеприимном мире на высоте более 4000 метров над уровнем моря. Если сказать откровенно, я убежден, что кыргызы Памира преподали миру урок мужества, ума и стойкости перед лицом лишений, урок, который дает пищу для размышлений.

Г. Гутман

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ НА ИКОНОМИКАТА: РИСК ИЛИ ШАНС

В актуалните политикономически дискусии думата «глобализация» играе една изключително важна роля, макар рядко да се тълкува достатъчно прецизно, какво означава всъщност тази глобализация . Така че едва ли може да ни учуди, когато това ключово понятие на дискусията предизвиква у много хора в западните индустриални държави твърде преувеличени опасения относно очаквани промени в устройството на съществуващия социален ред, относно пренасянето на работни места в чужбина, относно загубата на влияние на национално-държавната икономическа политика и относно загуби на благополучие, макар и да има по зрънце истина във всяко едно, най-малкото при краткосрочно наблюдение. Без съмнение «глобализацията» допринася за натиск за приспособяване, за националните икономики на Запада и за националната икономическа и социална политика. Поради това обаче националната политика въобще не се превръща в топка за игра на «тъмни» международни и анонимни сили, както често се предполага. Тези притеснения са свързани преди всичко с това, че през погледа на настоящето миналото изглежда морално по-силно, а технически по-слабо. Миналото изглежда по-топло и по-удобно от настоящето, което се разглежда действително като функционално, но и като студено. Оттук се разбира , че за бъдещето се очаква, то да става по-студено и по-опасно, даже и по-функционално от настоящето. Процесът на глобализация, който в момента се възприема като развиващ се във времето процес, се характеризира по този начин като един процес, който води към студенина, функционалност от всички страни. С това той предизвиква неудоволствие и страх. Позволете ми сега накратко да опиша обозначеното като «глобализация» развитие.

Това, което обикновено обобщено се има предвид с думата «глобализация», обхваща елементи на троен вид на обществени развития, а именно на една интернационализация, на една транснационализация и на една действителна глобализация в тесния смисъл на тази дума.

С понятието интернационализация могат да се обозначат тези процеси, които повишават значението от надхвърлящите граници действия за едно национално общество. Това се отнася за съвсем различни области: за науката там, където нараства все повече значението на чуждестранните изследователи и техните трудове за националната репутация на собствените учени; за икономиката там, където нарастват дяловете на вноса и износа на блага и услуги в националния икономически процес, където следователно, се увеличава степента на международното разделение на труда. Една транснационализация е налице там, където възникват институционални устройства и колективни актьори, които прекрачват националния правен ред. При това най-напред трябва да се помисли за такива народно-правни договори, които носят със себе си един доброволно приет и частичен отказ от суверинитет на политиката. Така изискваше още през 1947 приетото «Общо споразумение за мита и търговска политика» – тоест ГАТТ – от своите членове една широкообхватна либерализация на външната търговия на пътя на понижаване на митата и отмяната на количествени ограничения за вноса, което естествено ограничи значително в областта на външнотърговската политика търговската способност на националната политика същото важи и в рамките на възникналата в 1994 «Световна търговска организация» – следователно СТО, в което беше трансформирано ГАТТ. Това, че и присъединяването на 11 страни към Европейския Валутен Съюз е свързано с една респектираща загуба на национална финансово-политическа компетентност, едва ли се нуждае от по-нататъшни обяснения. Освен това се наблюдава една транснационализация на икономически предприятия, които са в състояние да създадат една значително независима от националното местоположение структура и вътрешен ред,

които им позволяват, за почти всяка от техните предприемачески дейности да изберат най-подходящото място върху земното кълбо.

С глобализация, в тесния смисъл на думата, тогава може да се обозначи възникването и интензивирането на една световна комуникационна общност, която от своя страна отново е свързана с причината за определени аспекти на интернационализацията и на транснационал изацията.

Въпросът, който сега възниква е: какво е толкова вълнуващо в трите елемента на трите назовани обществени развития, които взети заедно се обозначават като глобализация в широкия смисъл на думата? Интернационалното разделение на труда е един прастар феномен и то е допринасяло и допринася в значителна степен за благополучието на страните, които не му се изплъзват чрез изграждането на протекционистични прегради, дори и когато то неизбежно предизвиква перманентни структурни промени и в последствие на което води със себе си фази на структурна безработица. Народно-правни договори между държави, които способстват за частичен отказ от политикономически суверенитет, не са откритие за изминалите 10 или 15 години. Те съществуват от доста време. Също и международните концерни не са нищо особено ново, както и диалозите между икономически единици през държавни граници. Поради каква причина тогава днес хората се страхуват, че «глобализацията» – подобно на ураган – ще нахлува все по-бързо и по-мощно в националната икономика, ще предизвика покачваща се безработица и чрез това ще се превърне в сериозна заплаха за демокрация и благополучие, ще доведе със себе си неизбежно надмощие на икономиката над политиката и ще предизвика едно глобално състезание за най-висока продуктивност при най-ниски разходи – следователно при най-ниски заплати и най-ниски социални стандарти?

Една причина за такова опасение – погледнато от вече споменатото становище относно бъдещето развитие – би могло да се открие в това, че дълго протичащият процес на «глобализация» се възприема по-силно от преди в западните страни преди всичко от началото на 90-те и човек става жертва на заблуждението, че процесът е нещо ново и непрекъснатото се ускорява. Фактите се възприемат толкова погрешно и техните последици биват изключително преувеличени. Правилно със сигурност е следното: поради срива на съветската система, която навлезе преди около десетилетие в своята решаваща фаза, поради твърде бързо развиващи се промени на световните комуникации и транспорт и поради световното разпространение на технически и икономически знания, днес индустриалните страни се оказват изложени на световните пазари на една конкуренция, която по-рано не съществуваше в тази си форма и с която те са принудени да се съобразяват. Тази конкуренция има най-малко три измерения

1. Първо – до около преди 15-20 години западните индустриални страни бяха на много световни пазари за иновационни и високо технологични продукти като предлагаща група в позицията на монополисти. Действително съществуваше конкуренция между тях на отделните пласментни пазари. Въпреки това предприятията в тези страни бяха често единствените, които разполагаха с необходимото техническо -икономическо знание за това, което изискваше производството на високо технологични продукти и в повечето случаи единствено те притежаваха необходимите съоръжения за производство. За тези страни това имаше благоприятните последици, че съдържащите се в цените на благата разходи за труд и капитал бяха важни за предприятията само дотолкова, доколкото да не превишат значително разходите на конкурентите в другите индустриални страни. Оттук въпреки една или друга стачка с относителна миролюбивост профсъюзите и сдруженията на работодателите можеше да се споразумеят – това основно важи за Германия – за често покачващите се заплати и за други условия на пазара на труда.

Междувременно икономическо активното население в много страни – предимно Източна и Югоизточна Азия и в Латинска Америка – отдавна преодоляха по-ранния дефицит на технологическо-икономическо знание, и дори отчасти надминаха старите ндустриални страни. Тези страни се включиха изцяло в международното деление на

труда- което е в интерес на собственото им население.Причина за това е, че перфектните продукционни технологии и високо качество на продуктите днес са по-малко зависими от местоположението на производството отколкото преди няколко години. Старите индустриални страни губят поради това бързо своята многогодишна преднина.

Много от тези страни – преди всичко източните и югоизточните държави в процес на преход – днес сами произвеждат високотехнологични продукти и това често със значително по-ниски разходи. Ценовата и качествената конкуренция, на която предприятията в старите индустриални страни са изложени днес, е значително посурова от преди. Ако те не са в състояние непрекъснато да подобряват качеството на продукцията да представят иновации, както и да нагласят цените и разходите към тази международна конкуренция, то те са без шансове и неспособни да оцелеят. Към това спада и революцията в комуникациите. Нови продукти и методи както и нови идеи се изпращат практически за една нощ по целия свят, чрез телефон, факс или е-таП. Днес в известната силиконова долина в Калифорния може да се създаде нов софтуеър, и седмица след това ще бъде подобрен в индийската Банглора или някъде другаде, така вихрено е темпото, с което се разпространяват новостите. Също и при производствения процес и монтажа в днешно време е относително лесно да се издигне нова фабрика или монтажно хале в Джакарта или в Банкок, да се обучат местните работници и да се произвежда само след броени месеци, без това да се възпрепятства от продължителните разрешителни процедури и бюрократични налози. 2. Второ поле, на което старите индустриални страни срещат голяма конкуренция са пазарите на фактори, преди всичко пазарът на труда и капитала.

Преди десетилетия например имаше един почти затворен немски пазар на труда, който действително беше толкова отворен от страна на предлагането, че в страната се пускаха само известен брой гастарбайтери – преди всичко от Италия и бивша Югославия, но също и от Турция, защото често търсенето на ниско квалифицирана ръка беше доста високо. С течение на времето този пазар на труда ставаше все по-интернационализиран, но само в рамките на западноевропейската икономическа общност. Днес той е така да се каже отворен за целия свят, защото предлагането на труд в източноевропейските страни, както и в Индия, Филипините или страните на Латинска Америка вследствие на модерна комуникационна техника и мобилността на паричния капитал се конкурира с предлагането на труд в Германия без да беше необходимо работната ръка в тези страни да се преселва в Германия. Така например немското стоманено предприятие КРУПП осигурява работа на стотици инженери в Индия, които сътрудничат чрез сателитно управление на централната фирма в Есен за планирането на индустриални съоръжения. Индийски работници правят отчетите и осчетоводяването на ЛУФТХАНЗА и записват данните в компютърната й мрежа.

Вследствие на разполагаемата днес информационна и комуникационна техническа инфраструктура в паричното, банковото и борсовото дело, и на откритието на много финансови иновации относително «заседналия» паричен капитал в собствената страна през изминалото десетилетие е станал изключително по-мобилен. Паралелно на глобализацията на производствените и факториите пазари се наблюдава и бързото нарастване на световно разпространените финансови транзакции, чиито точен обхват никой не знае. От 80-те години насам се стига навсякъде до едно значително покачване на директните инвестиции, които са свързани с изграждането и преустройството на производствени центрове в чужбина и със значителни участия на предприятия в чуждестранни фирми, оттогава се наблюдава и покачване на портфейлните инвестиции, следователно приход от чуждестранни ценни книжа.

Това, което предизвиква известни проблеми за централните банки и националните правителства е фактът, че не могат да си позволят – ако не искат да предизвикат загуби на благосъстоянието за собственото население, да игнорират при техните решения очакваните реакции на финансовите пазари. Защото те влияят значително върху валутните курсове и лихвите с огромни отражения върху икономическата структура както и върху икономическата конюктура, заетостта и паричната стойност. По це-

лият свят има интернационални инвестиционни възможности за институционалните капиталовложител и като банки, застрахователни дружества, пенсионни фондове и други инвеститори.

А инвеститорите оценяват напълно неповлияни от представите на политиците и на обществените групи за справедливост или за несправедливост и чрез това предизвиканите натоварвания на предприятията политическите и икономическите дадености в локализациите относно съдържащите се рискове при вливането на капитал и очакваната рентабилност на капиталовложенията. В такава степен без съмнение се простира едно ограничение за националната икономическа политика. Ако човек поиска, може да съжалява за това. Но нещата могат да се погледнат и по съвсем друг начин, именно като едно частично освобождаване на гражданите от господството на политиката, а също и от демократично легитимираните. Съществуващата с!е ГасШ в реалността, дори и на демократичните страни зависимост на гражданите от представите на политиците – било то съюзни или партийни политици започва да намалява отчасти чрез интензивирането на международното деление на труда. Чрез това обикновеният човек има по-голяма възможност от преди да бъде работник, предприемач или инвеститор не само в собствената си страна, а и в други държави. Традиционният начин на мислене на политиците, че държавата би могла да посредничи за всичко това според угодата без отрицателни последици, се променя.

3. Двете, световната конкуренция на производствените и факториите пазари, предизвиква и трето – старите индустриални държави са изложени на международна конкуренция на институциите. В бъдеще на индустриализираните държави сигурно няма да е възможно, както досега да формират институции като държава, пазари на труда или система за социална сигурност политически, според собствените си представи за функционалността или рационалността без оглед на останалия свят. Тъй като всички тези решения оказват влияние, пряко или непряко, върху рентабилността на капиталовложенията и така определят икономическото качество на собственото местоположение, те подлежат накрая на неумолимата оценка на граждани на други страни. Поради това националната политика е принудена така да взима решенията си, че да не се влошава международния «рейтинг» на собствената локализация, а по възможност да го покачва. От споменатите причини трябваше и трябва да се предприемат промени в досегашните съставни институции на старите индустриални държави. При повече от един милиард души, които напират по целия свят на пазара на труда, и които печелят средно по по-малко и от три долара на ден, те едва ли ще обърнат внимание на привилегиите, създадени от тези институции на двеста и петдесет милиона работници в САЩ и ЕС, които печелят средно по осемдесет и пет долара на Ден.

1 .Не водят ли обаче споменатите тук факти към темата «глобализация» към пълно безсилие на националната икономическа и социална политика? Първо, отново се напомня за това, че националната икономическа политика никога не е била и не може да бъде по този начин автономна в рамките на едно налично международно деление на труда и на една цяла редица от народно-правни договори, така че да върши и нарежда това, което иска, без да обръща внимание на обвързаните чрез деление на труда страни-партньори. Противно на това тя трябва сама да се ограничава до там, че да не нарушава договори и да не нанася щети на собствената интернационално преплетена икономика. Ако развиващата се интензивност на международното разделение на труда, което се обозначава като глобализация, ограничи още малко свободното пространство за национално-политическо формиране, което така или иначе отдавна е налице, така няма никаква причина от това да се прави сценарий на филм на ужасите.

Възможно е даже, да бъде упражнен известен натиск от страна на световните сили, който да предизвика кризисни състояния на националната политика на съюзи, партии и правителства, което безсъмнено служи на общото благо. Освен това отчасти емпирично, отчасти теоретически може да се докаже, че икономическите проблеми3 на старите индустриални държави – а с тях и Германия – имат най-много една незначител-

на част от причината за този процес на «глобализация». Това може да се демонстрира тук с помощта на един важен пример, а именно темата за безработицата.3

2. Най-напред трябва да се направи констатацията, че «глобализацията» представлява един продължаващ доста дълго, бавен и сравнително постоянен процес, че не може, както често ще има съмнения, да се мисли, че има нещо общо с един огромен тласък към глобализиране през последните години, във всеки случай това не се отнася за интернационалния търговски поток. Това показва развитието на така наречената степен на откритост на немското стопанство през последните 25 години. Това развитие през последните години само се увеличи умерено, бавно и непрекъснато, а не на тласъци.

3. Непосредствена зависимост между «глобализацията» и размера на общата безработица не може да бъде доказана. Поради това не може и да се каже, че «глобализацията» обременява или даже повишава силно значението на националната политика по заетостта. Затова има както теоретични аргументи, така и емпирични документи.

Така съществува теоретичният външнотърговски аргумент, че нивото на заплащане на производствените фактори с еднаква квалификация – с течение на времето – се изравнява в различните държави. От тук често се прави изводът, че основна причина за безработицата в старите индустриални страни бил факторът, поради който тарифните ставки са значително по-високи, отколкото в изостаналите и респ. в развиващите се страни. Поради това общото намаляване на заплатите в индустриалните страни би било неизбежно, ако те искат да останат конкурентно способни и ако искат да премахнат безработицата. Но даже и само фактът, че неотдавна цяла редица немски фирми, които преди години се изнесоха в страни, където разходите за заплати им бяха по-идгодни, днес връщат предприятията си, отново в Германия, въпреки високите заплати, защото тук има на разположение «квалифицирана работна сила» с висока производителност, показва, че действителността не отговаря на приемането на еднаква квалификация на фактора труд, който всъщност се залага като основя на външно-търговския теоретичен аргумент. Разликата в производителността на труда естествено прави възможни и разликите в големината на тарифните ставки. По принцип цялото ниво на заплащането на труда в една държава може да бъде толкова по-високо, колкото повече тази страна е в състояние да произвежда икономически годна наука или да я вземе от други източници и след това да я използва за иновации в продуктите и в производствените методи, т.е. колкото по-голяма е нейната трудова производителност.

Естествено трябва да се вземе предвид и фактът, че при задълбоченото международно разпределение на труда в страните с ниски заплати се преместват онази част от производството на стоки, която е особено трудоемка и технологично

по-малко претенциозна. До известна степен това действително стана точно така. Все пак страните с високо ниво на заплатите печелят при човеко-капитално-интензивни и технологично-претенциозни продукти, печелят нови пазари, производствен обем и работни места за квалифициран труд, ако работят с иновации. Освен това всеобщо нарастващият обем на общата световна търговия може поне частично да компенсира загубите на работни места чрез абсолютното нарастване на износа. Повишаването на по-изостаналите страните в международното разпределение на труда поради горното в никакъв случай не означава , че от «глобализацията» трябва да се получат отрицателни ефекти и влияние върху собственото стопанско развитие и заетостта.

Също и емпиричните документи говорят против подозираната зависимост между «глобализацията» и безработицата в индустриално развитите страни. Тук бихме посочили два примера:

В Германия, Швеция и Обединеното кралство Великобритания, в Белгия и Холандия се отбелязва не нарастване, а обратно – значително намаляване на процента на безработицата през втората половина на 80те години, т.е. един период от време, когато процесът на «глобализацията» вече отдавна е бил в ход. Силното нарастване на безра-

ботицата в началото на 90те в Германия имаше друга причина, а не «глобализацията».

В САЩ от 1982г. до 1995г. въпреки цикличните колебания успяха да намалят безработицата си от 10 на сто на 6 процента.

Означеното като «глобализация» засилване на международното разделяне на труда следователно не предлага нито теоретично нито емпирично приемливо обяснение за възникването и продължителното задържане на безработицата в западноевропейските индустриални страни. Поради това «глобализацията» не пречи на националната политика по заетостта.

4. Друг въпрос е, дали «глобализацията» оказва влияние на структурата на заетостта и безработицата. В съответствие с теорията на международната търговия обхванатата в рамките на «глобализацията» нарастваща външна търговия на индустриалните страни с развиващите се и изостанали страни, както вече го представихме, води до спадане на търсенето на работна ръка с ниска квалификация и същевременно увеличаване на търсенето на квалифицирана работа. Като последствие от това структурно изменение в търсенето на работна ръка се налага плащането на ниско квалифицирана работна ръка да бъде намалено в сравнение с плащането на висококвалифицираната. Този натиск върху търсенето на висококвалифицирана работна ръка се усилва още повече чрез директните инвестиции прииждащи от индустриалните страни в посока към икономически развиващите се страни. Защото директните инвестиции се правят или защото експортните стоки на индустриалните страни ще намерят по-добър пазар, или за да се използва по-евтината работна ръка в развиващите се страни. Но тъй като увеличаването на експорта на старите индустриални страни е възможно само чрез увеличеното използване но високо кволифициран труд, това увеличава и търсенето на квалифицирана работа. Увеличаването на вноса на трудоемки продукти от развиващите се страни обратно води до намаляване на по-малко квалифицирана работна ръка в самите индустриални държави. Следователно директните инвестиции в икономиката на развиващите се страни намалява търсенето на необучен персонал, в сравнение с търсенето на квалифицирана работна ръка в индустриалните страни. От една страна това увеличава идващия от международната търговия натиск върху заетостта и заплатите при неквалифицирания труд, но от друга страна увеличава заетостта и доходите на квалифицираната работна ръка.

Във всеки случай трябва да се има предвид, че има и други, съвсем различни фактори, които оказват влияние върху структурата на търсенето на работна ръка. Трябва например да се припомни, че прилаганата от тарифните институции в Германия политика на заплащане вече отдавна е намалила търсенето на неквалифицирана работна ръка, защото поради мними социални причини тарифните ставки на слабо квалифицираната работна ръка често биват силно завишени спрямо тези на квалифицираната работна ръка, поради което в последствие работните места за по-елементарна работа се заемат от машини, т.е. се премахват чрез рационализация. Редом с такива и конюнктурни влияния тук трябва сериозно да се помисли за онази структурна безработица, произтичаща от измененията в структурата на търсенето на изделията, като например случаят с нарастването на търсенето на услуги от всякакъв вид.

Емпирично може да се констатира следното: общо погледнато през последните години има значително спадане на търсенето на ниско квалифицирана работна ръка в западните индустриални страни, което изглежда като да потвърждава твърдението на външно-търговската теория. Също като последствие в някои страни доходите на ниско квалифицирания персонал спаднаха в сравнение с доходите на високо квалифицираните кадри. Особено в САЩ и Обединеното кралство Великобритания това доведе до увеличаване на разликата в доходите.

Леко повишаване на разликата се разви и в Япония, в Дания и в Швеция – въпреки известни малки колебания, разликата остана без изменения. В Германия и в Белгия обратно, разликата в разпределението на бруто дохода даже е спаднала.

5. Фактът, че континетално – европейските страни бяха и са изрожени на подобни на световно обичайните принудителни напасвания, което обаче за разлика от САЩ

и Англия тук не доведе до висок процент на безработица при ниско квалифицираните кадри, показва, че в континентална Европа играят роля и други фактори, които до известна степен са компенсирали спадането на търсенето на ниско квалифицирана работна ръка.

Следователно «глобализирането» в никакъв случай не е големия «инквизитор» на работни места, както често го представят и то не води принудително и неизбежно до това, че в индустриалните страни богатите стават все по-богати, а бедните – все по-бедни, защото осъжда националната политика на безсилие. Вярно е, че в периоди на глобализирани пазари грешно насочено развитие на стопанските дейности и грешни действия на националната стопанска политика се разобличават доста безмилостно, макар че не ги е причинило самото глобализиране.

Тъй като нещата стоят така, както беше описано, вече е крайно време, политиците в западните индустриални държави, партиите, представителите на съюзите и самото население по-силно, отколкото до сега да насочат поглед към положителните последици от процеса на «глобализирането». Към тези положителни последици се числи и изводът, че след преодоляване на известни затруднения с напасването, благосъстоянието на хората се подобрява, а не се влошава. Освен това днес «глобализирането» представлява за индустриалните държави и един вид «ексогенен, предизвикан от външни причини, шок», който в последствие, може да има много благоприятно въздействие, «..... ако по друг начин не бъде постигнато, да бъдат премахнати склеротичните втърдявания в икономиката и обществото, и да се стимулира политиката, която да въведе препоръчваните структурни реформи и да ги провежда постоянно и последователно, с цел да направи всичко от своя страна за да доведе икономиката до подходящо ниво на възход при трайно подобряване на възможностите за.

II.

ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КЫРГЫЗСТАНА ОТ ИСТОРИИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Ч. Айтматов

«...МЫ ДОЛЖНЫ ЗНАТЬ, КАК НАМ ЖИТЬ ВМЕСТЕ...»

О чем бы сейчас ни зашла речь, какие бы темы ни затрагивались в обмене мнениями, разговор в наши дни непременно касается самой тревожной и насущной стороны современной жизни мирового сообщества – войны и мира. Наша очередная генконференция – не исключение, напротив, она проходит в этом смысле в пик момента, ибо ЮНЕСКО – один из главных понтонов культуры в духовном океане современности.

События последних лет показывают, что, вступив в свое новое тысячелетие человечество сталкивается с такими вызовами времени, которые резко осложнили процесс перехода к ожидаемому качественно новому состоянию мирового бытия. История своего развития, извлекая уроки из минувшего, пытается избежать, отказаться от того, что не приемлют ее гуманистические идеи. И вот, казалось бы, ушли в прошлое войны, казалось бы послужили для всех и впредь всеобщим табу.

И, однако, насилие не изменило своей природе, напротив – как средство достижения политических и других целей, отвечающих жесточайшим интересам определенных групп людей или даже отдельных индивидов – достигло в наши дни еще более ухищренных и подчас немыслимых способов. И эти попытки антигуманного прошлого штормовыми волнами раскачивают у нас на глазах корабль гуманизма современности.

Обсуждая программы ЮНЕСКО, мы то и дело сталкиваемся с подобными проявлениями событий в мире, что называется, «на ходу» в процессе насущных действий.

События 11 сентября показали, что неукротимые носители экстремизма, продолжающие маниакально отстаивать этническое или религиозное превосходство, готовы к самым страшным методам насильственного внедрения сумасбродных идей, фанатизма и архаичных норм, диктаторских принципов и фашистского строя жизни. Самыми податливыми к их учениям являются, конечно, определенная часть молодежи и даже дети, которые только начинают познавать мир. Хорошо известно, что будущие террористы прошли не только военную, но и, прежде всего, идеологическую, в данном случае духовно-диверсионную «школу», которая оказалась способной вселить в их умы, в их сознание в противовес культуре мира инстинкты культа войны.

И в этой связи мне бы хотелось обратить внимание участников генконференции на определенные обстоятельства в судьбах современной молодежи в регионе Центральной Азии. Переходный период истории наших стран наряду с прогрессивными сторонами демократии осложнен бедностью народа и безработицей как последствием минувшего социализма, так и диктатом рыночной экономики. В этих условиях значительная часть молодежи брошена на произвол судьбы. Платное обучение на местах и за рубежом преграждает путь к знаниям, к обретению профессиональных специальностей молодежью беднейших слоев, а она многочисленна, и, как известно, чем беднее народ, тем сильнее религия и эксплуатирующее влияние в своих экстремистских целях.

Только совместное общемировое понимание сущности этих проблем, только целенаправленные практические действия международного сообщества на пути гуманитарного воспитания и современного образования нынешней молодежи и будущих поколений реакционного использования религий и как следствие – международного терроризма.

Важная роль в этом наступательном движении XXI века принадлежит ЮНЕСКО. Ее цели и задачи становятся еще более актуальными. Для меня совершенно очевидно, что ЮНЕСКО находится на переднем крае воспитания человека нового тысячелетия человека, которому насилие станет чуждо, органически неприемлемо его пониманию миропорядка будущего.

Мне весьма отрадно отметить, что буквально накануне трагических событий, в сентябре состоялась 46-я сессия Международной конференции по образованию с обсуждением жизненно важной темы «учиться тому, чтобы жить вместе». Это говорит о том, что мы, входящие в ЮНЕСКО, все время вынашивали идеи о том, что человечество становится единым и мы должны знать, как нам жить вместе.

Я полностью согласен с главой ЮНЕСКО Койчиро Мацуура, что нам необходимо разработать интегрированную концепцию образования, которая будет способна научить индивидов адаптироваться к быстро изменяющейся социальной, экономической и культурной среде. И дать им такие знания, которые составят основу индивидуальной личности постоянно испытывающей потребность в продолжении своего образования в течение всей жизни. В современном мире уже действительно недостаточно просто уметь читать, писать и считать, необходимо научиться познавать, уважать общечеловеческие ценности и уметь жить совместно со всеми. Да, такое образование должно соединить в себе культуру мира, уважение человеческого достоинства и прав человека. Оно должно учить принципам демократии и толерантности, вырабатывать образ мышления, адекватный прогрессивной поступи человечества.

И весьма отрадно, что своевременно и очень актуально Генеральный директор ЮНЕСКО выделил базовое образование, соединяющее все эти элементы, в качестве «абсолютного приоритета» Организации на весь период его пребывания на посту руководителя. Уверен, что такая задача должна оставаться приоритетной в долгосрочных измерениях до ее полного претворения в жизнь международного сообщества. Очевидно и то, что мы должны гарантировать релевантность такого образования современным условиям бытия высокое качество его программного содержания и модернизацию его методов и инструментов.

Это образование должно быть адаптировано к формам и методам базового обучения, которое уже существует на уровне семьи и общества.

Мне хотелось бы перенести внимание уважаемых коллег к региону, где расположена моя страна. Центральная Азия соединяет Европу с Азией, Восток с Западом, Север с Югом. Здесь, на перекрестке магистральных путей происходило и происходит активное общение людей, народов, культур и цивилизаций. Через Центральную Азию пролегал Великий Шелковый путь. И, пользуясь случаем, хотел бы выразить благодарность руководству и экспертам ЮНЕСКО за то внимание, которое они уделяют региону. Мы горячо поддерживаем издание ЮНЕСКО 6-томного труда «История цивилизаций Центральной Азии». В стадии практической реализации проект «Межкультурный диалог Восток-Запад в Центральной Азии», в этом же контексте выполняется программа по межрелигиозному диалогу народов наших стран.

В свете исторических условий, в которых проходит настоящая генеральная конференция, заслуживает внимания международный «круглый стол», который был проведен в столице моей страны – Бишкеке на тему «Межкультурный межрелигиозный диалог как часть диалога цивилизаций».

Трудно переоценить важность данного мероприятия в нашем регионе, которое состоялось 2 июня сего года. Его участники из 14 стран мира – представители различных конфессий и культур – приняли рекомендации, которые могут стать руководством в деятельности каждого из нас и национальных правительств. В частности, религия не должна становиться средством воплощения политических притязаний и амбиций и тем более поводом к преследованиям.

Участники «круглого стола» осудили также практику создания субъективных спекулятивно-политических и этноцентристских версий истории, таящих в себе потенциал конфликтов, от которых, как показывает опыт мирового сообщества, практически один шаг до реальных «войн историй» и порождения чувств долгосрочной враждебности между народами.

Мне, как представителю международного редакционного совета, приятно отметить и то, что мы издаем журнал «Центральная Азия и культура мира», в котором освещаем важные культурные и политические события региона.

В завершение выступления мне представляется чрезвычайно важным коснуться осмысления того, что зачастую преподносится в понятиях столкновения цивилизаций и культур. И в этом плане необходимо обратить внимание на сложнейший вопрос устремленности нашей эпохи к религиозному диалогу как наиболее актуальному взаимодействию и взаимопониманию на пути к гуманистическому образу мирового существования.

Как известно, в последние годы в силу определенных обстоятельств, заполняя вакуум советских идей, религии претерпевают свой ренессанс тем самым усиливая свое влияние на умы людей во всем мире. Причины и степень этого в разных регионах различны. Но мне хотелось бы поднять вопрос о социальных стереотипах, искажающих исконно миролюбивую суть религий. Подобные стереотипы порождают конфликты и рознь между вероисповеданиями, которые подчас господствуют в умах людей другого вероисповедания. Ясно, к чему приводят иногда преднамеренно искаженные сведения о людях другой веры, культуры. На мой взгляд, сейчас это – главное зло, ведущее к подозрительности, ненависти и войнам.

В связи с этим необходимы, как я уже отмечал, просвещение, тщательное и бережное изучение особенностей религий, культур и традиций различных народов. И в этом отношении возрастает очевидная значимость межрелигиозного диалога. Очевидно, что это не обсуждение различных догматических вопросов, относящихся к сфере занятий богословов-теологов и не может быть разговором под эгидой ЮНЕСКО. Однако важно отметить, что в каждой религии есть нечто, что является ее стержнем – это понятие об истине. И это понятие, по сути, одинаково во всех религиях. Следовательно, подлинный межрелигиозный диалог – это диалог разных форм духовности, говорящих об одном: о мире и нравственных критериях в поисках истины. И как раз это общее, единое и должно стать предметом разговора в рамках межрелигиозного диалога.

Диалог и согласие могут состояться уже тогда, когда мы приходим к единому пониманию в отношении важных терминов. А здесь, как показывает жизнь, пока царят хаос и неразбериха. Например, в связи с последними событиями в мире с легкой руки масс-медиа часто употребляются негативные термины, значение которых плохо известно самому пиаровцу. Сегодня к месту и не к месту говорят об исламском фундаментализме и исламском экстремизме, распространяя частно эгоистическое на общее, тем самым невольно провоцируя сознание людей к созданию ложных ассоциаций.

Митрополит Владимир

ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К ТОЛЕРАНТНОСТИ

Вселенский юбилей 2000-летия Рождества Христова был значим как для христиан, так и для мусульман. История христианства в Центральной Азии восходит к апостольским временам. Но образы Иисуса Христа (Безгрешного Исы) и Пречистой Его Матери (Девы Марйам) занимают и в Коране видное место.

И с самых древних времён, с тех дней, когда на эту землю ближайшими преемниками Мухаммеда был принесён Ислам, в соответствии с основами мировых религий здесь установилось межрелигиозное сотрудничество. Так было и в Арабском Халифате, и Караханидском Каганате. Вот почему сегодня мы имеем новейший полуторавековый опыт православно-мусульманского содружества в Средней Азии, признанный побывавшей здесь делегацией Всемирного Совета Церквей «образцовым

и поучительным для всего мира». История даёт нам – также требующие осмысления – уроки государственно-религиозных отношений.

Секулярность, отделение светской власти от духовной, является исторической традицией тюркского мира. Караханидский каганат был первым в истории светским мусульманским государством. То же «разделение мечей» провели туркмены-сельджуки в масштабах империи. Так же признавали за халифом лишь духовную, а не политическую власти, тюркские (мамлюкские) султаны Египта.

Однако секулярность нельзя доводить до абсурда, когда главенствующая религия ощущает себя чуждой государству: такое отчуждение есть путь к конфронтации. Смею утверждать, что подавление духовности явилось главной причиной краха материалистического режима СССР. Когда проявилась несбыточность «материалистического идеала» – «безбожного рая на земле», народ впал в прострацию, власть – в стагнацию, экономика – в деградацию.

После приобретения свободы совести Киргизия вошла в «Дар-уль-Ислам» (мусульманский мир), по классическому его определению: ислам является религией большинства и поддерживается государством. Это – факт, игнорировать который безрассудно. Оказывавшаяся в Киргизии государственная помощь в восстановлении мечетей, медресе, становлении системы мусульманского образования была не только актом доброй воли, но и политической необходимостью.

Президент Аскар Акаев постоянно высказывает пожелание – использовать духовно-нравственный потенциал религии в деле государственного созидания. И в этом – Истина, поскольку духовно-историческое наследие Киргизии для этого необычно благоприятно. Однако следует помнить: для такого сотрудничества необходима точная ориентация в религиозной обстановке.

В наши дни, когда на религиозных лозунгах спекулируют тоталитарные секты и экстремистские движения, невозможно обойтись общими понятиями «христианство» и «мусульманство».

Всю свою историю русский народ по историческим корням был народом православного исповедания. Точно так же духовное наследие кыргызского народа – это суннитский ислам махзаба Ханафийа. Исторический выбор в пользу Ханафийа здесь был сделан ещё в эпоху караханидов. Ханафитские традиции в Киргизии поддерживались вплоть до подавления религиозного просвещения «воинствующим безбожием» СССР.

Ханафийа – самая толерантная из четырёх равноправных канонических школ суннизма, дающая верующим максимум культурной и обрядовой свободы. Абу-Ханафа, основоположник махзаба, сформулировал его «золотое правило»: «Фикр (закон) не должен доставлять неудобств в жизни верующих». В Ханафийа нет требования закрывать лицо женщинам, поэтому туркмены и кыргызы никогда этого не делали. В Ханафийа нет запрета на изображение живых существ, что обеспечило народам Средней Азии ряд культурных достижений. Мозаики Тимуридов, творчество «Рафаэля Востока» Камолетдина Бехзада, некоторые фрагменты поэм Юсуфа Баласагунского и Алишера Навои в рамках, например, махзаба Ханбалийа были бы невозможны. Среди конструктивных требований Ханафийа – такой же, как в Православии, запрет на политическую деятельность духовенства. Это сформулировано в изречении видного ханафита бухарского калама Ас-Садра Аш-Шахида:

«Дело улема – познание Корана, А государство – забота эмира и хана».

Не имея официального статуса государственной, главенствующая религия, тем не менее, является государствообразующей.

Святейший Патриарх Алексий II говорит: «Религия может быть отделена от государства, но никто не вправе и не в силах отделить её от общества». Зиждительную роль православия для государства Российского уже признали даже коммунисты. Ту же созидательную роль имеет ислам Ханафийа для государств Средней Азии.

В свете современных духовных реалий Россия (если говорить о составе её верующих) представляет собой православно-суннитское государство, а Киргизия – точно так же – государство суннитско-православное. Исследователи единодушно отмечают,

что в государствах этого религиозного типа обычно не возникает межрелигиозных конфликтов, а отношения светской власти с религией складываются конструктивно. Болгарский востоковед Р. Чукова на этой основе делает вывод: что как православие, так и суннитский ислам выполняют в отношении к государству функцию легитимации, то есть – воспитывают верующих в послушании законной власти, благословляют эту власть и молятся за неё.

Обе религии воспитывают свою паству в таких добродетелях, как честность, трудолюбие, милосердие, стремление к миру, служение общему благу: то есть в качествах, являющихся одновременно достоинствами гражданскими. Это и есть тот духовно-нравственный вклад, который могут внести религии в государственное созидание.

При этом необходимо понимать характер мусульманского мировоззрения. Классический ислам по сути является самой толерантной из религий единобожия. Разумеется, мусульмане считают свой путь к Богу наиболее правильным, «правоверным». Но одновременно ислам признает право на собственный путь к Всевышнему других обладателей Писания – «людей Книги» (Ахл-аль-Китаб). К людям Книги относятся христиане и иудаисты, причём христиане именуются «ближайшими по любви к мусульманам». В Коране сказано: «Пусть судят обладатели Евангелия потому, что низвёл в нём Бог... Поистине те, которые уверовали и которые исповедуют иудейство и христианство, – кто уверовал в Бога и Судный День и творил благое, – нет страха над ними, и не будут они печальны!» (Сура 5, аяты 51, 73).

Когда Арабский Халифат от военных походов перешел к государственному строительству, немедленно прекратилась мусульманская миссия (дауа). Это – естественно: язычество было побеждено, а «дауа» в отношении «людей Книги» противоречит Корану. Точно так же: в Караханидской державе после первичной «дауа», проведенной каганом Мусой, исламская миссия останавливается. Более того: в процветающих мусульманских государствах создаётся атмосфера межрелигиозного сотрудничества, прежде всего с «ближайшими по любви» христианами.

Необходимо подчеркнуть: речь идет о мирном соседстве и сотрудничестве.

При дворе Багдадского халифа мы видим как мусульманское, так и христианское духовенство, благословляющее трапезу правителя империи: исполняется функция легитимации. Мы видим христиан на высоких постах «везирей левой руки» (госсекретарей) и казначеев (министров финансов) Халифата. Учреждённый халифом Мамуном «Дом мудрости» (Академию наук) возглавляет христианин Абу Закария Юханна. Подобную картину мы видим и в Караханидском Каганате. При повсеместном расцвете исламской культуры – процветает и «город христиан» Тарсакент, возвышается Невакетская митрополия, мусульманские авторы приветствуют успех христианских миссий среди монголов-кочевников.

Значение межрелигиозной гармонии – даже не в прямом вкладе христианских деятелей в развитие мусульманской цивилизации. Великий историософ Константин Леонтьев доказал непреложный закон истории: только там, где мирно соседствуют различные типы мировоззрений и традиций, возникает «цветение культур», а однообразные социумы обречены на увядание. Присутствие отличающегося от главенствующего – иного духовного элемента играет ту же роль, какую играет катализатор в химической реакции, – стимулирует прогресс.

Тем не менее: кроме позитивных, мы имеем и негативные уроки истории.

Созданное Халифатом содружество мировых религий было разрушено отнюдь не мусульманами – а военными прозелитическими акциями римо-католиков и несториан, так называемыми «крестовыми походами». Более того, в 1339 году попытка римо-католиков захватить власть в государстве Хайду спровоцировала глобальную межрелигиозную войну, в которой брат убивал брата.

Православие же во все времена сохраняло добрые отношения с исламом именно потому, что никогда не вмешивалось в его внутренние дела, не пыталось обращать мусульман в свою веру.

Классический принцип мусульманско-христианских отношений точно сформулирован в Коране: «Ты несомненно найдешь, что самые близкие по любви к мусульма-

нам те, которые говорят: «Мы – христиане!». Это потому что среди них есть священники и монахи, и что они не превозносятся» (Сура 5, аят 85).

Эти-то, как следует заметить «коранические» требования сегодня соблюдаются далеко не всеми: большинство наводнивших сейчас Киргизию иностранных сект ни священников, ни монахов не имеют. А если помнить историю и (главное в данном контексте) требование «не превозноситься», что означает – не заниматься прозелитизмом в исламской среде, – то всем нам нельзя не настораживаться.

Толерантный в отношении к другим мировым религиям, ислам в то же время болезненно реагирует на прозелитическую деятельность среди традиционно мусульманских народов. Этот факт необходимо учитывать обязательно.

Муфтий Киргизии Кимсанбай-ажи Абдрахманов неоднократно высказывал обеспокоенность действиями называющих себя христианскими иностранных сект, вербующих прозелитов среди кыргызов. Подобную тревогу православные вполне разделяют. При этом, конечно, надеясь на то, что мусульмане понимают разницу между православными христианами, с которыми их связывает давняя дружба и заезжими сектантами.

Толерантность между государством и религиозными организациями должна быть взаимной. Демократия отнюдь не означает вседозволенности. В правовом государстве не могут быть терпимы спекулирующие на религии тоталитарные секты и экстремистские движения, чья деятельность носит разрушительный, антиобщественный или политически-подрывной характер.

Между тем, действия некоторых сект носят характер прямого беззакония. Это – насилие над личностью посредством гипноза, кодирования, психотропных препаратов, наркотиков. Это – шантаж и подкуп государственных чиновников. Это – вторжение в частную жизнь, разделение семей. Это будоражащие общество лжепророчества вроде слышанных нами объявлений точных дат «конца света» или призывов «встречать Христа на озере Иссык-Куль». Некоторые подобные секты называют себя «христианскими», но их действия есть антихристианство. А в мусульманской Киргизии такая деятельность есть прямая провокация межрелигиозной и межнациональной вражды. Впрямь ли не понимают заезжие миссионеры, что они делают или слишком хорошо это понимают?

Религиозные учения – это не тот вид импорта, который можно разборчиво приветствовать. Народная мудрость гласит: «Что одному -мед, то другому – яд». Сама методика сектантской пропаганды навязчивая и крикливая – неуместна на вдумчивом и благоговейном Востоке. Прискорбно, когда отдельные иностранные наблюдатели, не разобравшись в ситуации, берут под защиту явления, которые в их собственных государствах поставлены вне закона.

Одновременно с этим западная пропаганда пытается представить мусульманский мир в качестве рассадника экстремизма, в образе «врага прогрессивного человечества». Подобные выпады вызывают возмущение мусульман, справедливо расцениваются ими, как клевета на их религию.

Суть пропагандистской подмены в том, что на мировую религию ислама в целом пытаются возложить ответственность за деятельность тоталитарной секты ваххабитов. Ваххабизм – модернистское течение, рожденное в XVIII веке и распространившееся в XIX-XX веках, и в наши дни проявляет крайнюю агрессивность. Именно для ваххабизма характерны такие антиисламские явления, как террор и наркобизнес.

Ваххабизм проявляет враждебность не только к другим религиям, но и к классическому исламу. В Чечне ваххабиты пытались уничтожить главное место мусульманских паломничеств, зиярат Хеди. Ваххабитский терракт на почитаемой горе Сулейман-Тоо в Оше был глумлением над чувствами кыргызских мусульман. Вахабиты из Талибана добрались до Малого Афганского Памира, где кочуют некоторые кыргызские роды: отбирая у них скот, взамен они оставляли героин, чтобы не умереть с голоду, эти несчастные были вынуждены идти в Киргизию торговать «белой смертью».

Наставники классического ислама становятся для ваххабитов объектами террора: ими убиты муфтии Дагестана и Таджикистана, 11 чеченских имамов. В Киргизии попустительство ваххабизму стало одной из главных причин Баткенской трагедии. Там ваххабитская банда надругалась над мечетями, оставив под молитвенными ковриками шприцы из-под героина. Сейчас (под давлением мусульманского мира с одной стороны и США – с другой) даже правительство Саудовской Аравии, где ваххабизм главенствует, обещает принять меры против экстремистских сторон этого течения.

Ваххабиты спекулируют на лозунгах «чистого Ислама» и «Халифата». Но их дела – есть попрание заветов просвещённого, открытого, веротерпимого Арабского Халифата. Чистоту мусульманской религии они пятнают гибелью невинных, героиновой «белой смертью».

Да, в Средней Азии, где ислам имеет древнейшие корни, ваххабизм был разоблачён сразу. Но если бы не тяжелое наследие атеистического режима СССР с его упадком религиозного просвещения, – вопрос появления и укрепления ваххабизма, здесь вообще бы не стоял

Сейчас, не каждый рядовой мусульманин может объяснить даже смысл праздника Курбан-айт, не говоря уже о различиях между махзабами. Вот почему недостаточно просвещенные люди иногда воспринимают, как «братьев-мусульман» дышащих убийством и наркотиками экстремистов. Кроме необходимых мер правозащиты, сегодня – совершенно ясно – лучший способ борьбы с экстремизмом – широкое классическое мусульманское просвещение.

Проявления экстремизма всегда осуждалось мусульманскими авторитетами. Видный исламский богослов аль-Газали именует экстремистов «разбойниками с большой дороги, нападающими на людей под прикрытием религии». Муфтий мусульман России Гайнутдин назвал терроризм, ведущий к убийству невинных детей, женщин, стариков, преступлением против ислама. При этом он процитировал аят Корана:

«Кто убьет человека без вины, то как будто бы убил людей всех». Таджикские улемьги выпустили целую книгу «Учение ислама против наркотиков». Аналитический итог книги: «Коран и Сунна, протестуя против «веществ, помрачающих разум», приравнивают наркобизнес к отравительству, а наркоманию к самоубийству: оба преступления должны караться в этом мире и на Страшном Суде Аллаха.

Киргизская Республика, готовящаяся праздновать десятилетие своей независимости, по историческим меркам – государство молодое. Здесь еще продолжается процесс формирования государственной идеологии.

И свою нишу в ней бесспорбно должно занять духовное наследие классического ислама. Ведь оно – необычайно богато: здесь – все условия для утверждения собственной мусульманской школы, опирающейся на многовековые исторические традиции. Многие поколения предков современных кыргызов исповедовали ислам Ханафийа. И заимствование модернистских и экстремистских течений из-за рубежа не только опасно, но и просто неуместно. Видный кыргызский историк и социолог, академик Турар Койчуев, именует нынешнее состояние Киргизии «хрупкой демократией» и называет ошибочным самоустранение государства от проблем идеологии и религии в первые годы независимости.

В Узбекистане вслед за выдвижением в качестве национального героя образа просвещенного правителя Амира Темура – началось глубокое освоение исторического духовного наследия. Празднование юбилеев мусульманских мыслителей древности, в их числе – улемов Ханафийа, возведено на государственный и всенародный уровень. Воздвигааются новые мусульманские памятники, и при этом – творчество законоведов классического мусульманства всесторонне изучается в Ташкентском Исламском Университете, рекомендуется для узбекистанских медресе.

В Киргизии формирование государственной идеологии началось с опоры на эпос «Манас», гениальное творение народного духа. Это прекрасно, но, думается, приходит пора освоения еще и иного исторического наследия. Всей духовной истории в большей ее полноте...

Президент А.А. Акаев недаром призывает: «Давайте приложим все усилия к тому, чтобы в XXI веке караван цивилизации проходил через Киргизию, оставляя в ней самые выдающиеся свои достижения, как в эпоху Баласагуна».

Эпоха Баласагуна – это Караханидский Каганат: классический тип процветающего мусульманского государства с его основными характеристиками – просвещенностью, открытостью, веротерпимостью.

Эпохой Баласагуна рождены два величайших гения тюркского мира. Труды Махмуда Кашгарского стали основой самосознания тюркских народов. Поэмы Юсуфа Баласагунского – это не только шедевр всемирной литературы, но и блистательный образец философии Ханафийа. Держава Караханидов имела весьма плодотворное мусульманско-христианское содружество, и «этническое многоцветье», – те предпосылки «цветения культур», которые наличествуют и в современной Киргизии.

Государственное содействие возрождению духа Баласагуна – в системе духовного образования и народного просвещения, через средства массовой информации, в формулировках государственной идеологии – дало бы историческую опору для широкого всестороннего прогресса и дальнейшего культурного развития. В этом заинтересованы и мусульмане, и православные, и все люди доброй воли Киргизии.

Знаменитые заповеди Манаса, устои естественной добродетели, пусть дополнятся духовными заветами Баласагуна. Творение Юсуфа Баласагунского называется не просто «Билик» – «Знание», а «Кутадгу билик» – «Знание благодатное».

Каждая страна должна иметь свой высокий символ. Англия именуется «Доброй», Франция – «Прекрасной», Русь – «Святой», Узбекистан – «Благородным», Туркменистан – «Крылатым». Пусть же, по завету Баласагуна, сбудется наша родная Киргизия – «Благодатной», чтобы благо было всем живущим на этой земле.

Ж.Ж. Жоробеков

ГОСУДАРСТВО, ОБЩЕСТВО И КОНФЕССИИ: ОБЩНОСТЬ ЦЕЛЕЙ И ЗАДАЧ ПО СОХРАНЕНИЮ СТАБИЛЬНОСТИ В РЕСПУБЛИКЕ

Своеобразие религиозной ситуации в Кыргызстане, связано со многими социально-историческими и культурными факторами. В силу этих факторов Кыргызстан является полиэтническим государством, в котором проживают более 80 наций и народностей, это и определяет его многоконфессиональность. Так к настоящему времени в республике существуют около 20 конфессий и деноминации. Следует отметить, что религиозная жизнь членов этих конфессий и деноминации определяется Конституцией Кыргызской Республики, Гражданским Кодексом, другими законами и законодательными актами. Положения данных законодательно-нормативных документов соответствуют Всеобщей Декларацией прав человека, утвержденной и провозглашенной Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года.

Основной Закон Кыргызской Республики развивает положения Всеобщей Декларации: «Гражданину Кыргызской Республики гарантируется свобода совести - право самостоятельно определять свое отношение к религии, исповедовать любую из них, либо не исповедовать в соответствии с ними». Статья первая Конституции Кыргызской Республики провозглашает его светским государством, в котором наивысшими ценностями признается человек, его жизнь, права и свободы, в том числе свобода совести, которые могут ограничиваться лишь в том случае, когда их осуществление нарушает права и свободы других лиц, посягает на конституционный строй и общественную нравственность. Таким образом, законами Кыргызской Республики гаран-

тируется равенство всех граждан, независимо от их отношения к религии, а также равенство всех религиозных конфессий и деноминаций перед государством. Такое равенство перед законами религиозных организаций способствуют раскрытию и исторически высоко нравственного авторитета для утверждения в обществе основных общечеловеческих моральных норм - милосердия, веры в доброе.

Процесс демократизации общества коснулся также отношения государства и общества к религии. Учитывая значение религий и религиозных организаций в общественном развитии, со дня обретения государственной независимости нами проводится весьма взвешенная политика по отношении к ним.

Из опыта соседних стран СНГ и в сравнении с ними, мы можем сказать, что демократические реформы, проведенные в нашей стране в области вопросов свободы совести и вероисповедания нашли лучшее выражение, они одобрены гражданами республики, государственными, общественными и религиозными организациями, что позволяет совместно решать все социальные, правовые и другие вопросы.

Идет процесс духовного возрождения народа Кыргызстана, граждане республики получили право свободно отправлять свои религиозные нужды и потребности.

Рост духовного самосознания людей обусловил увеличение числа желающих получить религиозное образование. Большое количество молодежи выезжает за пределы республики и обучаются в религиозных центрах. В настоящий момент в Госкомиссии по делам религий прошли 243 гражданина Кыргызской Республики. Все они обучаются в исламских странах таких, как Египет, Турция, Сирия, Иордания, Саудовская Аравия и др.

До 1991 года в республике не было ни одного религиозного учебного заведения. За последнее время активно создаются и открываются религиозные учебные заведения, действуют 5 исламских институтов, 7 христианских учебных заведений, 1 еврейская школа и около 30 медресе в гг.. Бишкек, Токмак, Кара-Балта, Кара-Суу, Ош, Джалал-Абад, Каракол и др. В настоящий момент разработан проект реорганизации Исламского института в г. Бишкек, который предусматривает кроме арабского языка и Шарыята включение в программу обучения таких специальностей, как экономика, правоведение, журналистика с открытием соответствующих факультетов. В Ош ГУ с 1993 года действует теологический (исламский) факультет финансируемый фондом «Дианет Вакфы» (Турция). Также открыт аналогичный факультет и в Кыргызско-Турецком университете г. Бишкек.

В целом, в республике отсутствуют существенные противоречия в религиозной сфере, на национальной почве, так как основная масса религиозных организаций имеет интернациональный характер, ибо относятся к двум мировым религиям – исламу и христианству, которые не разделяют своих последователей по национальному признаку.

Вместе с тем, к 1995 году в республике складывалась тревожная религиозная ситуация. Религиозная деятельность и образование религиозных организаций осуществлялись стихийно. Несовершенство Закона Кыргызской Республики «О свободе вероисповедания и религиозных организациях», неоднозначное толкование вопроса регистрации религиозных организаций крайне затрудняло обеспечение контроля за численностью и деятельностью религиозных организаций и их учреждений, миссий и миссионеров зарубежных религиозных центров. Стихийно шел и процесс религиозного обучения граждан республики за рубежом.

10 августа 1995 года на заседании Правительства Кыргызской Республики был рассмотрен вопрос «О религиозной обстановке в Кыргызской Республике и задачах органов власти по формированию государственной политики в религиозной сфере». В принятом постановлении было констатировано, что религиозная обстановка в значительной мере выпала из поля зрения государства и поручено соответствующим органам контролировать соблюдение религиозными организациями и гражданами законодательства республики. А в марте 1996 года Указом Президента Кыргызской Республики создана Государственная комиссия при Правительстве Кыргызской Республики по делам религий, как центральный орган исполнительной власти, призванный разрабатывать и осуществлять государственную политику по отношению к религиям и религиозным организациям.

Новая политическая ситуация в странах СНГ в 90-е годы открыла простор миссионерской деятельности различных конфессий и сект. В центральной Азии наиболее привлекательной для миссионеров оказалась Кыргызская Республика. Действительная свобода совести в Кыргызстане позволила им проводить массовые религиозные мероприятия. Часть молодежи нашей республики стали верующими, порывая при этом традиционную связь между этнической принадлежностью и конфессией. При этом широко используются средства массовой информации, телевидение, чтение лекций в арендованных для этого театрах, печатаются открытки и буклеты, распространяются религиозные книги и брошюры. Миссионеры различных толков активно хлынули в города и в провинции севера Кыргызстана, привлекая молодежь.

Таким образом, беспрепятственное проникновение и активная деятельность западных миссионеров в Кыргызстане привели к изменениям в духовной жизни населения. Растет не только количество верующих, растет влияние религии на формирование мировоззрения молодежи и в целом общества. Но не исключена вероятность того, что для некоторых зарубежных организаций религия стала ширмой для их деятельности. Многие не в состоянии разобраться в истинности религиозных и политических движений и просто ориентируются на личность лидера. Именно этот фактор наиболее опасен, особенно в условиях кризисных явлений в экономике, снижения жизненного уровня населения, поскольку может стать инструментом в руках выдвинувшегося лидера или группы. И тогда религия может стать серьезным дестабилизирующим фактором.

Сейчас все мы обеспокоены нарастающей волной экстремизма и терроризма, который нередко прикрывается религиозными лозунгами за чистоту веры и за единственно правильную веру.

На территории южных областей республики в результате пропагандистской деятельности приобрели сторонников и последователей новоявленные исламские экстремистские течения: «ваххабитов» и «хизбут-тахрир», которые создали подпольные группы. Сторонники крайних течений ислама заявляют, что настало их время и этим надо воспользоваться для достижения массовой исламизации населения.

С прошлого года на территории южных областей были зарегистрированы неоднократные задержания сотрудниками местной милиции и подразделением национальной безопасности молодых людей с поличным. В качестве вещественных доказательств противоправной деятельности предъявляются изъятые у молодых фанатиков в большом количестве: религиозного содержания литература, видео и аудиокассеты, компьютерные диски. В отношении этих людей рассматриваются уголовные дела и ведутся судебные процессы.

После известных событий в Таджикистане и Узбекистане в центре внимания Госкомиссии по делам религий остается ситуация внутри исламской конфессии. Кыргызстан является привлекательным для всякого рода экстремистских религиозных организаций своей демократичностью и открытостью. На территории нашего государства официально зарегистрированы и ведут проповедническую деятельность многочисленные секты разного толка, финансируемые иностранными государствами, по информации МНБ КР и МВД КР, все чаще стали выявляться случаи использования территории Кыргызстана, в частности Ошской, Джалал-Абадской и Баткенской областей, различными представителями групп фундаменталистского толка, где распространяют идеи социально-политического переустройства общества. Об этом также свидетельствовали события 1999 и 2000 гг. в Баткенской области.

События в Баткенской области показали, что лидеры исламских банд формирований рассчитывали, прежде всего, на поддержку населения южных областей Кыргызстана и областей Узбекистана. При этом они учитывали высокую религиозность населения, большое количество мечетей, медресе и духовенства.

Ситуация показала, что «Таджикский вариант» в южных областях нашей республики не прошел. Таким образом, открытое и насильственное навязывание исламского «ваххабизма» на юге страны международным религиозным экстремизмом не находит массовой поддержки. Руководство страны, население и духовенство республики выступили с

резким осуждением незаконного вторжения исламских банд формирований. Продолжает проводится разъяснительная работа среди населения об истинной цели экстремистов.

События на юге Кыргызстана явились своего рода попыткой вражеских сил продемонстрировать свою мощь. Эти события оставили след в сегодняшней жизни не только кыргызского народа, но и народов всей Центральной Азии. Рассматривая происшедшее в контексте с другими подобными процессами в мире, нетрудно понять, что события, которые происходят в Центрально-Азиатском регионе, имеют непосредственную связь с кровавыми конфликтами в Чечне, Дагестане, Югославии, с продолжающейся вот уже более двух десятилетий братоубийственной войной в Афганистане.

Международный терроризм сегодня объединился с центрами религиозного экстремизма. Для того, чтобы обманывать людей, сбивать с толку еще не имеющую достаточного жизненного опыта молодежь и привлекать ее в свои ряды, террористам, конечно же, необходима религиозная маска. Но сегодня ни для кого не секрет, что основная и конечная цель экстремистов и стоящих за ними зарубежных центров, которые имеют большие силы и возможности, состоит в том, чтобы повернуть народы Центральной Азии и Кавказа, большинство населения которых составляют мусульмане, с избранного ими пути, то есть с пути прогресса, свободы и строительства достойной жизни, к чему стремится весь мир.

Исламисты нацелены на дискредитацию демократии, светского государства, многонационального и многоконфессионального общества. Их основная цель - повернуть историю вспять. Следует опасаться в будущем возможной агрессии со стороны объединенных, под религиозными флагами международных сил, преследующих цели нового передела мира в Центрально-азиатском регионе. Поэтому каждый человек и все мы вместе, кто живет в регионах, над которыми сегодня нависла угроза терроризма и религиозного экстремизма, никоим образом не должны недооценивать опасности, обязаны со всей ответственностью позаботиться о нашем завтрашнем дне.

Мы за то, чтобы религия продолжала выполнять функцию приобщения населения к высшим духовным, моральным и нравственным ценностям, историческому и культурному наследию. Но мы никогда не допустим, чтобы религиозные лозунги стали знаменем борьбы за власть, поводом для вмешательства в политику, экономику, поскольку видим в этом серьезную потенциальную угрозу безопасности и стабильности для нашего государства.

Религиозная политика приобретает стратегический и идеологический характер, роль религии в общественно-политической жизни усиливается, происходят быстрые перемены в религиозной жизни республики.

Госкомиссия по делам религий продолжает работу по реализации государственной политики в сфере религий. Ее основными направлениями являются сохранение межэтнического и религиозного согласия, стабильности в обществе, обеспечение толерантных отношений между последователями разных религий, участие религиозных организаций в программах, проектах и акциях общенационального характера. Также главной задачей Госкомиссии по делам религий остается обеспечение контроля и регулирование религиозной ситуации в регионе в целом, учитывая баткенские события.

Нравственная и воспитывающая сила религиозных вероучений помогают нам в борьбе с проявлениями нравственной деградации и аморальности в обществе, небезопасным увлечением людей оккультными учениями, опасным распространением наркотиков и преступности в молодежной среде.

Представители религиозных объединений единодушно выразили мнение, что сегодня они молятся Богу за то, что благодаря проводимой политике государства, руководства страны и лично Президента Кыргызской Республики Аскара Акаева, они имеют возможность отправлять свои религиозные нужды и потребности и в полной мере использовать свое право на свободу вероисповедания.

Наша республика полиэтническая и полирелигиозная страна. Поэтому мы прилагаем все усилия, чтобы заменить нетерпимость, пропаганду насилия и религиозного экстремизма культурой толерантности, демократии и мира.

Marina Tolmacheva

STATEHOOD AND RELIGION: HISTORIOGRAPHICAL PERPECTIVES ON ISLAM IN KYRGYZSTAN

The history of the Kyrgyz during the last thousand years has been linked to Islam in significant and diverse ways. Islam, even missionary Islam, aspires to political authority; in Central Asia it successfully asserted itself among the Kyrgyz, whether settled or nomad. Ever since the tenth century C.E., Islam among the Kyrgyz and various Turkic nomads, has been associated with dynasties, rulers, and religious and cultural leaders. However, the history of Islam among the Kyrgyz has not been extensively explored. Unlike important and consistent studies of contemporary religion in Central Asia, including Kyrgyzstan, undertaken by cultural anthropologists and ethnographers, historians only recently became engaged in focused research on religion in the republic[1]. Clearly, archaeological explorations and ethnographic research continue to contribute toward the study of the history of Islam in the region. However, the following discussion focuses specifically on the narrative sources.

1. Scholars have noted that Central Asian republics in general are somewhat lacking in local narrative resource bases for historical research. Fortunately, narrative sources in various languages are available elsewhere, though the chronological spread is uneven. The historiography of Central Asia in general and of Central Asian Islam in particular owes a great deal to the efforts of Russian scholars of the 19th and 20th centuries. Currently, Russian-language publications represent the largest pool of historiographical resources available to scholars. In a recent book, the president of the Kyrgyz Republic Askar Akaev has commented on the contribution made by Russian scholars, historians and archaeologists, to the study of Kyrgyz history and culture.[2] The edition, translation and publication of narrative sources took decades of concentrated effort; in addition to publication of individual works, scholars brought out collections of sources for the history of various ethnic groups: the Karakalpak, Turkmen, Tajiks, Uzbeks, Kyrgyz, and Kazakhs. Other anthologies covered regional entities such as Turkestan, Turkmenistan, the Ferghana Valley, Khorezm, Mawarannahr, Semirechye, etc.[3] Many such undertakings were punctuated by anniversary projects and contributed to the formation of local research institutions in the Soviet republics.

Against this background, it has to be acknowledged that, regrettably, the work on the publication and translation of the sources on the history of the Kyrgyz in the territory of present-day Kyrgyzstan suffered from sporadic attention, interruptions, and lack of consistent focus. Since independence, efforts of Kyrgyzstan academics have been largely focused on documenting the history of Kyrgyz statehood. The present paper aims to offer some preliminary observations toward a general historiographical framework for the study of Islam in Kyrgyzstan. The current attention of scholars and statesmen to the issues of Kyrgyz statehood is likely to accelerate source publication and to generate new research which will be most welcome and timely. Bibliographic references cited below are not meant to be exhaustive, but to provide selected examples of useful collections and to encourage further editing, translation, and publication of sources in a variety of formats.

2. Historians of Islam in Kyrgyzstan face the challenge of researching the history of their country and people under multiple state umbrellas. The territory of the present-day Kyrgyzstan over centuries formed parts of numerous and fluid polities identified with ethnicities other than Kyrgyz and sometimes having their political centers outside the boundaries of the country. Sources dealing with the various states and tribal confederations, Muslim and otherwise, must be taken into account in order for the research on the Kyrgyz to be properly grounded. An easy way to illustrate the problem is to recall that when Kyrgyzstan was part of the Qarakhanid state, the state capital was not only in Balasagun in the Kyrgyz territory, but also in Kashgar, in northwest Xinjiang.

There, a local historical tradition produced records like Ta'rikh-i Kashgar, an anonymous chronicle of the Muslim rulers of Eastern Turkestan to the late 17th century.[4] It is significant in this regard that, in addition to republican entities created in the 20th century, publication of sources on Central Asia responded also to regional interests. Some regions were defined predominantly by geographical factors (e.g., Semirechye,[5] Golodnaia Step',[6] Prikaspii[7]), others by ethnicity (Turkestan) or by cultural history (Khorezm).

3. Another concern, typical for the history of an ancient and nomadic people is that over time the Kyrgyz migrated and settled over vast territories of Central Asia, Kazakhstan, and Siberia. There they interacted with Buddhist, shamanistic, Christian, and Muslim societies. Some data on interaction between Islam and Christianity may be derived from archaeological evidence,[8] or the western and Russian sources. Valikhanov refers to a strong Christian presence on Lake Issyk-Kul: "Christianity became so strong here that it caused several persecutions [by Muslims]. In the 16th century, there were already several Muslim settlements on Issyk-Kul."[9] The sources are bound to give fluid or even contradictory indications of religious affiliation since during much of the time since the rise of Islam the Kyrgyz did not have a state of their own and could follow different religions in different geographical areas and under different political structures during the same historical periods. The spread of Islam in this multi-religious environment was uneven and often impacted by the dynamics of state formation, diplomacy, and dynastic interaction. Once parts of Kyrgyzstan came within the boundaries of the Samanid state in the tenth century C.E., the ruling dynasties were more directly impacted by the politics and culture of the Islamic Middle East. Yet the small number of urban centers found in the medieval period on the territory of Kyrgyzstan meant that the development of local Islamic high culture was limited to the few places associated with the Great Silk Route like Osh and Uzgend. There was a significant gap between the urban and rural populations in their receptivity to the new religion and the degree to which people embraced the new culture. Even greater was the disparity between the settled and nomadic populations: the differences in lifestyle, economic activities, spiritual life and values conditioned very different attitudes and receptivity to social, legal, intellectual and ethical standards of Islam.

4. Special challenges are faced by historians who explore Islam among the Kyrgyz beyond the boundaries of Kyrgyzstan (Turkestan or Xinjiang present an abundance of evidence, while Siberia's case is likely to disappoint[10]). Perforce, research must be adjusted so that the study of Islam does more than look for the evidence of state Islam. We might look to Xinjiang for a comparable example of a vast region where societies of Turkic, Iranian and mixed ancestry became thoroughly Islamized and maintained Muslim identity for a thousand years while political boundaries and allegiances shifted. We know that while the settled population of oases remained Islamic, nomadic groups further east like the Kalmuks stayed Buddhist. We also know that the region retained the Islamic tax structure under the Chinese authorities. In some ways, unlike conversion of the rulers to Islam, evidence of Islamic taxes presents a more reliable gauge of Islamization on societal scale; taxes affect all classes and tax collection requires a bureaucracy. Not surprisingly, we have much better documentary evidence on taxes among the settled societies in the irrigated areas of Central Asia[11]. Historians need to assess the multilateral evidence of the sources in all its complexity and examine it for evidence of religious and customary law, etc. One of the regional problems for local historians in this regard is that, at least for the early-modern period, the republican repositories lack business documents produced in the region. The greater the significance of the existing 17th-century collections of translated documents in Russia (RGADA)[12] and China[13] and the need to search for such documents, original or translated, in the archives of Turkey, Iran, and India.

5. The spread of Islam has been historically linked to conquests emanating from the Middle East and subsequently to conversion promoted by regional governors of the Islamic Caliphate, later regional princes, and indigenous local rulers. The history of the spread of Islam among the Kyrgyz necessarily reflects some of the patterns of conversion and

further Islamization of other Turkic peoples of Central Asia. However, the picture is greatly complicated for the Kyrgyz by the factors indicated above. The Talas battle of 751 between the Arab and Chinese armies marks the first significant victory of Islamic forces on the territory on northern Kyrgyzstan (the Ferghana valley and cities like Bukhara, Samarkand, and Merv had been conquered in the early 700s). The victory is credited to the support of allied local forces (Qarluqs) who sided with the Arabs against the Tang army.[14] Qarluqs were the non-Muslim Turkish tribe who later founded the Qarakhanid state. The first Muslim ruler of the Qarakhanids was Satuq Bughra Khan ("Abd al-Karim, d. 344/955?); while his reign extended from Kashghar to Talas, he ruled over only the western wing of the recently Islamized Qarluqs.[15] While Bukhara, later conquered by the Qarakhanids from the Samanids, was already an important Islamic center, we cannot assume a significant degree of Islamization among the Kyrgyz in the tenth century C.E. on the grounds of dynastic conversion of the Qarakhanids. On the other hand, the ruler's conversion understandably influenced religious allegiances of the subjects and allies. The mechanism is illustrated in this passage from Abu 'l-Ghazi's Tьrk Dili, composed in the 17th century but here referring to Khorezm in the period of 1194-1220.

The Qangly (a Turkish Oguz tribe who later made part of the larger Qipchaq group) lived among the Turkomans. When they arrived in the Turkoman area, they settled along the shores of Lake Issyk-Kul, at Djuda and Telash, and lived there for many years. Tukush Khan, one of the rulers of Urgench, married the daughter of a Qangly nobleman by the name of Turkan. She bore Sultan Muhammad, the Khorezm Shah. Sultan Muhammad was a great potentate…From the Qangly people all the close relatives of his wife came to serve the sultan; they converted to Islam and obtained appointments…. The total number of the Qangly who came over to the side of the Khorezm Shah Sultan Muhammad (1200-1221) and served him was up to sixty thousand.[16]

In the post-Mongol period Central Asia largely saw the spread of Islam through the mechanism of Sufi brotherhoods. The sixteenth century especially is marked by renewed efforts of Central Asian pirs to spread Islam among the nomads, sometimes on behalf of khans. For example, the Naqshbandiyya order is noted by its association with the Shaibanid rulers. There is a number of Persian-language biographies of Naqshbandi figures, especially those associated with the order's head Lutf Allah Chusti (d. 580/1571-72) and the important sheikh Makhdum-i A"zam[17]. Also in the 16th century Central Asia's links with India underwent a significant boost when a branch of the Timurids establishing the Moghul dynasty in Delhi.

6. It has long been well recognized that Sufism played an important role in promoting Islam in Central Asian by allowing for adaptation and symbiosis with local traditions and beliefs. The founder of the Naqshbandiya Baha' al-Din was born near Bukhara (in 717/1317) and, while the order spread to the Caucasus, Near East and India, it has always remained influential in Central Asia. The Great Moghuls were known to maintain a Naqshbandi connection[18]. The dynasty's founder Babur patronized a popular rock in Osh, now called Suleiman-Too. The passage he wrote about it in his memoir Babur-nameh hints at a Sufi bias in his patronage of a popular visitation destination:

Southeast of the fortress stands a beautiful mountain called Bara-Kuh. At the top of this mountain Sultan Mahmud-Khan built a hudjra (pavillion). Somewhat below, on a ledge of the mountain, I also built a pavilion with an aiwan in the year 902 (1496-97 C.E.). Although his hudjra stood higher than mine, mine had a much better location: the whole city and its suburbs were underneath[19].

In general, few Muslim Kyrgyz figures are at the center of narrative records of hagiographical nature. The Sufi leaders of Mawarannahr and Turkestan have long been the subjects of research in the West and the Middle East[20]. The field was slower to develop in the USSR, East Europe, and post-Soviet republics. With the growing scholarly and public interest in religion and religion-inspired writing, more studies can be expected. From the time of the Qarakhanids to the 19th century, Muslim leaders from western Central Asia, Iran, and Afghanistan have been linked to the propaganda of Islam in eastern

Turkestan and in the steppe to the north and east[21]. For instance, the sons and grandsons of Makhdum-i A“zam's sons and grandsons are credited with Sufi propaganda among the Kirgiz, Kazakhs, and Kalmyks in the late 16th-early 17th centuries. One son, Khoja Ishaq (d. 1599), was known to have run against some strong pre-Islamic beliefs surviving among the Kyrgyz of his time.[22] Even in modern times, ethnographers and cultural anthropologists sometimes have found it difficult to distinguish between Sufi practices and "folk" Islam in Central Asia. The task of the historians, then, is to identify the type of belief or activity recorded in the sources and to assess its significance in historical and cultural processes of the past. It will be important to determine, for issues of statehood, the extent of patronage and organizational links between rulers and Sufi sheikhs referred to above and elsewhere. For cultural and social purposes, a question to be addressed will be: in what ways and to what extent did distinctions between Sufism and "orthodox" Islam matter in the political and organizational context of Central Asia?

7. Students of Kyrgyz historiography have to grapple with the issue of integrity of source chronology. The addition of Islam to the ethnic and cultural mix of Tian-Shan or Semirechye was bound to affect historiography, and it did, especially in narratives dealing with government, policy, and diplomacy. Modern Islamic sources, especially, are wont to paint a picture of thorough Islamization. Descriptions of Kashgar provide a useful and relevant illustration of the problem of anachronistic claims. Specifically, the literature suggests that the establishment of Qing authority in Xinjiang led to stabilization and strengthening of Islam in Kashgar, as observed in the late 19th century by Sven Hedin who met with the Kashgar Kyrgyz on numerous occasions in his travels.[23] The statement of "strengthening," however, implies a "weakness" of Islam in the preceding period. Such a "weakening" of Islam may have been caused by the instability of the extended period of Qalmuk pressure, resulting in the 17th-century Qalmuk invasion and occupation of Jungaria. We do not know what role may have been played by fact that the Qalmuks were mainly Buddhist with some shamanistic overlay, though some Qalmuk rulers of the time were Muslim.[24] Without ever repudiating Islam, the Kyrgyz kept up many animistic beliefs and shamanistic practices, which have remained an important part of their spiritual life under animistic, Islamic, Buddhist, Christian, or secular rulers alike. Clearly, shifts away from or toward Islam were of greatest concerns to Muslim authors. Ibn al-Athir's chronicle Kitab al-kamil fi 'l-ta'rikh records a number of such shifts in the course of the 12th century.[25] The two major ethnic shifts in Eastern Eurasia that fall within the Islamic period date roughly from the 13th to the 16th century and from mid-19th through the 20th century[26]. The former dates from the Mongol conquests, while the second frames the period of Russian advance and domination. Unquestionably, after the Ilkhanid rulers converted to Islam in the fourteenth century, Islam penetrated much deeper into the tribal, nomadic societies of the region. Tribal and clan genealogies were recast to link up with important Arab and Muslim figures. Yet we know that in the 16th century Islam among the Kyrgyz was still very much on the surface rather than an integral part of their culture.[27] Their knowledge of Islamic and Arab history was limited, and legendary ancestry found an easy way into tribal and family lore and later into written shejeres, as illustrated in the following example.

n 1955 S.M Abramzon recorded an anachronistic preamble to the list of 92 nomadic "Uzbek" tribes that forges an Islamic connection with their Kipchaq ancestors: "Zakir Chormoshev (a native of the Adigine tribe, subdivision Boru) related that in A.H. 582/ 1186-87 C.E. there was a war which resulted in a victory of the Prophet Muhammad"28. The leap of several centuries brings the founder of Islam closer to the time when Islam was at least known among the Kyrgyz. Other sweeping claims of early Islam are not hard to find; of course, the Kyrgyz were not the only ones susceptible to such practices. Historians of religion know that all biographic and hagiographic sources need to be examined in light of this transformation. If a major aspect of the Qarakhanid period was the Islamization of the Kyrgyz state, the period of the 14th-16th centuries is significant for the formation of Islamicized genealogies in Central Asia.

8. Naпve historicity is typical of the shejerehs. One example comes from the Uzbek-language Nasab-nameh (1271/1855) by "Abd al-Rahim ibn Muhammad Musa, a chief qadi of Kokand. The author says: "Oghuz Khan, by the will of God, was born Muslim. He ruled for a long time and prozelytized Islam [among his people]."[29] A version of Ghuzz arrival in Uzgend that gives this Turkic people early Muslim roots is recorded by Sayf al-Din Akhsiqandi in the first half of the 16th century: "The Ghuzz came to Uzgend from Eastern Turkestan where they had conducted war against the unbelievers, led by the Imam Dja`far al-Sadiq. They had come to Eastern Turkestan via Kashmir from the west – from Arabia and Rum."[30] V.V. Barthold thought that the mistimed link to the sixth Shi"ite imam (d. 148/765) probably is based on the much later association of the Ghuzz with Saljuqs and Sultan Sanjar. A.M. Mokeev has suggested that the author's insistence on an early record of Islamization among the Kyrgyz was a direct outcome of the positioning of Khudayar Khan (1845-58 and 1865-75) as a patron and defender of Islam[31]. Paradoxically, some corrective indications may come from hagiographic records (as well as correspondence with sheikhs): in their desire to highlight the service of their subjects to Islam and the cause of conversion, the writers may sketch for us the true or approximate state of Islam in the areas of prozelytization.

Another aspect of post-Mongol Muslim writings about Central Asian polities is the competing Islamic and Chingizid genealogies of state, tribal, and religious leaders. Whether in shejerehs or chronicles, the genealogies are important indicators of the prevalence of certain sets of political values that at various times could find themselves in opposition or coexistence. These values were highly relevant to rulers and pirs alike. We know, for example, that the Naqshbandi Sufi Khodja Ishaq had among his murids some Sheibanids and also cultivated some Chagataids. The piece recorded by S.M Abramzon is typical for giving a Kipchaq oral tradition a bold Islamic slant: "[Prophet Muhammad] was assisted by the people who joined him, whom he called Uzbeks. Until then they did not know their name, did not have a leader, and every one of them was his own lord. They were 92 men. All of them called themselves descendants of Abu Bakr al-Siddiq, and their chong-ata was Kipchaq..."[32]. The living tradition of the 92 tribes is linked to the legends of Islamization of various Central Asian peoples (Tajiks, Turkmen, Ghuz, etc.). Tribes called Kazak, Kyrgyz, Kipchaq, etc. are listed in the Chormoshev document among the 92 "Uzbek" ("Uzbakiya") or "Ilatiya" tribes. The earliest extant record of this tradition dates back to the Majmu`at al-Tawarikh by Sayf al-Din Akhsiqandi (see above), a 16th-century collection of semi-legendary stories. It is easy to see that many regional histories, like Majmu`t al-Tawarikh and Nasab-nameh, were largely informed by Rashid al-Din's Jami` al-Tawarikh (however, Rashid al-Din does not mention the Kyrgyz in his list of 24 Oghuz tribes[33]).

9. The development of historical research in Kyrgyzstan is hampered by problems of source access. Of course, this is not something that affects only historians of religion or only Kyrgyz historians. The current paradox is that, although the republic's independence was followed by a flurry of historical publications in Kyrgyzstan,[34] many of these works mine the existing editions and unpublished translations. There is a continuing, and even growing need for publication, translation, and dissemination of the narrative sources that are still known to only a few scholars and accessible to even fewer. Historians of Kyrgyzstan, historians of religion, and specialists in Islamic studies, all will benefit from availability of such valuable materials, at the very least in the original languages and preferably with translations into international languages. An example of an important resource with limited accessibility is the second volume of the planned series Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii,[35] of which only the first volume was published (in 1973). The unpublished Volume Two, transferred decades ago to the Archive of the Kyrgyz Academy of Sciences, contains Russian translations of excerpts from twelve Arabic, Chinese, and Persian compositions of the pre-modern era. The translations included in both the volumes were deposited in the archive of the Institute of Language, Literature and History of the Academy of Sciences of the then Kyrgyz SSR. The second, unpublished volume of Materialy po istorii kirgiz i Kirgizii is currently in the archive of the Institute of History of the Kyrgyz National

Academy of Sciences (there are plans to bring the volume out in the near future). These materials have been used[36] for the multiple-author publication Istoriia Kirgizskoi SSR,[37] a number of monographs, selected translation excerpts and educational anthologies[38]. In addition, the work of the Kyrgyz Group of the Oriental Institute in Leningrad in 1954-57 attracted the attention of Kazakhstan colleagues who used the translated sources to jump-start their own historiographical project[39] which eventually resulted in the publication of Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vv.[40]

In our eagerness to write new histories of Central Asia we should more often acknowledge the work of our colleagues in the field, including those whose efforts, for whatever reason, have not resulted in timely publication. Their work on translation, textological studies, and historiography, has been tireless if unglamorous, and provided indispensable foundation for solid historical research. The history of the Kyrgyz Group is instructive as a seed project with long-reaching outcomes. Members of the group not only prepared the planned tomes of selected primary sources, but went on to complete related, significant publishing projects that contributed a great deal to the history of Kyrgyzstan, Central Asia, and Middle Eastern studies. For example, O.F. Akimushkin published a Chagatai chronicle of Kashgar Tarikh-i Kashgar[41] and the hagiographic work Anis al-talibin composed in the 17th century by Shah Mahmud Churas. Translations of Chinese sources prepared by G.P. Suprunenko (Kitaiskie istochniki XVIII-nach. XIX v. po istorii kirgizov –Frunze, 1979), also in the Archive of the National Kyrgyz Academy of Sciences, are excerpted in a teaching anthology.[42]

There are some important documents excerpts from which migrate from one book to another, while the original documents either remain unpublished in their entirety, have not been reprinted since the 18th century, or may be available only in foreign editions. For example, P. I. Rychkov's Kratkoe izvestie o tatarakh (1750) is preserved in manuscript in the Archive of the Russian Academy of Sciences;[43] diplomatic documents on Kyrgyz-Russian relations are still being cited from the files of the Archive of External Policy of Russia (AVPR), Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA), the State Archive of the Omsk Oblast' (GAOO), and so on.[44] Some publications of the Russian Geographical Society have become so rare as to be in fact inaccessible, for example A. N Sedel'nikov's work Kirgizskii krai[45] forms part of an extensive pre-WWI project undertaken by RGO: Rossiia: Polnoe geograficheskoe opisanie nashego otechestva, edited by P.P. Semenov-Tian-Shanskii (St. Petersburg, 1899-1914). And even N.M. Przheval'sky's travels, edited as recently as the 1940s and 1950s, are now a rarity. It is gratifying therefore to see the reissue in Bishkek of N.A. Aristov's 1880s work Usuni i kirgizy ili kara-kirgizy.[46]

While editions of topical selections serve their immediate and important purpose, no effort should be spared whenever possible to further the publication of complete works or extensive selections that provide a better foundation not only for content research, but also for the study of the disciplines. An important western project worthy of emulation in these days of digital libraries was the development of the microform collection of Human Research Area File (HRAF). Completed in the 1970s, it made available to Western scholars important works on ethnography and social geography, among them such important Russian descriptions of the19th-century Kyrgyz and Kyrgyzstan as those by A.I. Levshin (1799-1879),[47] N.I. Grodekov (1843-1913),[48] and A.N. Sedel'nikov.[49] The value of periodic returns to what may seem like well-trodden resource ground is well illustrated by the example of the Karakalpak historical research project: while the first volume of source translations was published in 1935,[50] Karakalpak historiography was much enhanced by the publication in 1967 by Iu.E. Bregel of the documents from the Khiva khanate archive.[51] More documents await their discoverers in manuscript collections elsewhere. It is the historians' responsibility to make sure that new source-publishing projects add to our knowledge and expand the body of historical data, not merely recycle edited narratives[52].

It may be assumed by some that studies produced by pre-Soviet Russian scholars or foreign scholars in Russian service had complete support and sponsorship of the Russian authorities and publishers. In fact, that is not the case. Some records were not pub-

lished for long periods of time, if ever, while others were published in West Europe in the native or chosen languages of the researchers. Works originally published in German, for instance, might be then translated into English or French, but remain otherwise inaccessible to the general Russian reader. G.F. Мьller (1705-1783), who was a member of the Second Kamchatka expedition (1733-1743), collected vast materials on Siberia that for many years were dispersed in various archives; some have been lost forever. Eventually the first edition of Miller's Istoriia Sibiri appeared in 1937, almost 200 years after the expedition. A second edition was published in 1999.[53] Another telling example is Wilhelm Radlow's Aus Siberien, a record of the travels of 1859-1870, published in German in Leipzig in 1893. The book was finally published in Russia as late as 1989, and even then in an abridged edition.[54] Both these works contain rich data on the Kyrgyz, their language and culture. In 1826, three German scholars employed by Derpt University (now Tartu, Estonia) travelled to the Altai mountains and the Djungarian Steppe. These were botanists and naturalists K.F. Ledebour, D.A. von Bunge, and C.A. Meyer. A two-volume edition of their travel narratives was published in Berlin in 1829-30. However, the first full Russian translation was not published until 1993.[55]

Many are aware what an important resource for the history of Central Asia are the works of Chokan Valikhanov (1835-1865). Few realize, however, how long many of his journals, research notes, and sketches had stayed in the archives. While written mostly in Russian and therefore ready to be presented to a large and interested Russian-reading public, they were only partially published by the Russian Geographical Society. The 1980s publication of the five-volume edition of Valikhanov's Collected Works[56] finally made the majority of Valikhanov's oeuvre widely accessible and helped develop a broad public appreciation of this great scholar of Central Asia. In his short life, Valikhanov accomplished several journeys on behalf of the Russian Geographical Society, including regions of Kyrgyz settlement and migration. Valikhanov relates immense amount of information on an extraordinary range of subjects, enriching opportunities for Kyrgyz historians to reconstruct social and cultural history of Kyrgyzstan[57]. It is also important that some of the areas that were outside Russian control when visited by Valikhanov subsequently were occupied by Russia. This makes his data particularly valuable for comparative research in developments that preceded and followed the establishment of Russian control in the region.

10. Historians will recognize the need to assess the nature of sources and data concerning religion obtained from the Russian sources before and after the Kyrgyz found themselves under the Russian protectorate. The changing official policies and the attitudes of travelers, scholars, and administrators of different periods will have the effect of a changing prism through which to look at the history of a religion (Islam) which was alternately acknowledged, promoted, or opposed by the Russian side, with its Christian, Slavophile, imperialist, or secularist backgrounds. Various biases have to be taken into account whether dealing with the sources themselves or editorial decisions. For instance, a collection of documents on Soviet Kyrgyzstan published in 1983 includes no records dealing specifically with religion.[58]

The study of the records by Western travelers to Kyrgyzstan in turn must take into account the biases and sensibilities brought into their perspectives on Central Asian Islam in general and the Turko-Chagatai nomads like the Kyrgyz and Kazakhs. Whether Orientalist, rationalist, modernist or anti-Russian, these attitudes were rooted in centuries-old western perceptions of Islam with a very limited and recent dusting of Central Asian experience. A useful, though limited, check on the western sensibilities outlined above may be provided by the records of natural scientists who traveled to the area for purposes of studying nature, the environment, and sometimes the economy of Central Asia. They often speak of religion only in passing, but their remarks are less burdened by their own culturally determined social biases. Needless to say, scientific training was no guarantee against prejudice or imperialist idealism. However, we readily acknowledge that among Russian explorers of Central Asia geographers like P.P. Semenov-Tian-Shanskii (1827-1914), N.M. Przhevalsky (1839-88), G.N. Potanin (1835-1920), L.S. Berg (1876-

1950) and many others are noted for well-meaning tolerance if not always for informed objectivity. The works of western European explorers may be less universally familiar in Central Asia, but authors like the naturalist Carl Meyer, who was thoroughly acquainted with the writings of the German explorer of Siberia Peter Simon Pallas (1741-1811), offer factual information backed up by the skills of practiced observation[59].

11. Literature and linguistics have always been the backbone of Turkic studies. Now that the great epic Manas has been published in a Kyrgyz-language edition,[60] Kyrgyz scholars will have greater opportunity to participate in the task of assessing the historicity and chronological reliability of the whole narrative and, for our purposes, of the episodes relating to the history of spiritual culture of the Kyrgyz. The publication of the complete text of the poem is bound to promote also historical-linguistic studies. In particular, linguists may hold keys to resolving correlations between the ethnic and linguistic identities not only of tribes and historical figures, but also of authors of the narrative sources. The writers' use of languages, scripts, and vocabulary may help to gauge the depth of cultural Islamization of the region and society. Islamic (Arabic) lexical indicators must be correlated with Kyrgyz or other ethnic identity, historical data or chronological information. In the face of absence or scarcity of reliably dated texts, false assumptions arise easily. In addition to the doubtful historicity of some sources (Majmu"at al-tawarikh has been called "pseudohistorical"[61]), a mere presence of "Islamic" vocabulary may be misleading. For example, a significant infusion of Arabic and Persian vocabulary into the Kyrgyz language occurred as late as the 16th century or even later, after some northern Kyrgyz tribes migrated under the Jungar (Qalmuk) pressure to the Ferghana Valley, the Pamirs and Hissar, where they experienced close contacts with Tajiks and Uzbeks [62].

Script change (to Arabic), which usually accompanies conversion of literate societies to Islam, may not have brought significant benefits to the Kyrgyz early on. More needs to be done to research the spread of Arabic-script writing among the Kyrgyz; extant manuscripts pertaining to history are mostly in Persian or Chagatai. Progress of Islamic cultural influences can be assessed also from dated architectural sites and the analysis of their cultural characteristics[63]. We must not overlook the potential of Uighur-script or Uighur-language materials. Multiculturalism of the region meant multicultural, multilingual education, at least for the elite. For instance, Chokan Valikhanov who, as a Muslim Kazakh, had been trained in Arabic and could read and write in Persian and Chagatai, also knew the Uighur script and used it, however infrequently, when culturally appropriate.

* * *

The opening of independent Kyrgyz scholarship to new historical approaches and themes also imposes high expectations of world standards of theory and methodology. The exploration of the history of Islam in Kyrgyzstan may follow the burgeoning international scholarship of Islam elsewhere in Central Asia (especially Uzbekistan), but certain limitations are inevitably imposed by the resource base that lacks significant manuscript collections and suffers from certain shortcomings outlined above. The year 2003, in celebrating Kyrgyz statehood, has already seen a rise in publication of historical studies. We need to continue rigorous research with available sources, to publish and translate new sources for the national and international audiences, to be creative and collaborative across disciplines, institutions, and borders. There is an imperative need for access to source collections in the neighboring republics of Central Asia, as well as in major repositories of Iran, Afghanistan, Turkey, Egypt, Pakistan, India, and China. We need more bio-bibliographical and analytical source studies, like the recent survey by Abuseitova and Baranova[64], to help new audiences and established scholars contextualize the available resources and assess their content value. At a time when religious identity is again becoming one of the defining social and cultural values, Kyrgyz scholars need the support of state and society to produce the level of scholarship which will enhance the historical discipline, humanize the liberal education, and help produce informed politicians and citizens.

Endnotes

1 For example, Abdyldaev M. Iz istorii religii i ateizma v Kyrgyzstane. Bishkek, Ilim, 1991; Goriacheva B.D., Peregudova S.Ia. "Pamiatniki khristianstva na territorii Kyrgyzstana," in Iz istorii drevnikh kul'tov Srednei Azii. Khristiantsvo (Tashkent, 1994), pp. 84-95; Buddizm i khristianstvo v kul'turnom nasledii Tsentral'noi Azii. Bishkek, 2003.

2 Akaev, Askar. Kyrgyzskaia gosudarstvennost' i narodnyi epos Manas. Bishkek, Uchkun, 2002, ch. 1.

3 For example, Materialy po istorii turkmen i Turkmenii,. 2 vols. Moscow-Leningrad, AN SSSR, 1938-39; Bichurin N.Ia. (Iakinf). Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena. 3 vols. Moskva, Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1950-1953; Karaev O. Arabskie i persidskie istochniki IX-XII vv. o kirgizakh i Kirgizii. Frunze, Ilim, 1968; Istoriia Uzbekistana v istochnikakh: izvestiia puteshestvennikov, geografov i uchenyh XVI-pervoi poloviny XIX v. Sostavitel' B.V. Lunin. Tashkent, FAN, 1988.

4 Tarikh-i Kashgar. Ed. O.F. Akimushkin, St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2001.

5 Pishchulina K.A. Iugo-vostochnyi Kazakhstan v seredine XIV-nachale XVI vekov. Alma-Ata, Nauka Kaz. SSR, 1977.

6 Stanishevskii, A.V. Golodnaia Step' 1867-1917: istoriia kraia v dokumentakh. Moscow, GRVL, 1981.

7 Zakhoder B.N. Kaspiiskii svod svedenii o Vostochnoi Evrope, 2 vols. Moscow, Nauka, 1962-67.

8 Goriacheva B.D., Peregudova S.Ia. "Pamiatniki khristianstva na territorii Kyrgyzstana" in Iz istorii drevnikh kul'tov Srednei Azii. Khristiantsvo (Tashkent, 1994), pp. 84-95.

9 Valikhanov Ch.Ch. Sobranie sochinenii v piati tomakh. Alma-Ata, GL KSE, 1984-85 vol. I, p. 345.

10 Iu. S. Khudiakov's Kyrgyzy na Tabate (Novosibirsk, Nauka SO, 1982) is silent on the matters of spiritual culture even for the Mongol and early-post-Mongol periods.

11 See, for example, Bregel Iu.E. Dokumenty arkhiva khivinskikh khanov po istorii i etnografii karakalpakov. Moscow, Nauka, 1967 and Troitskaia L.L. Katalog arkhiva kokandskikh khanov XIX veka. Moscow, Nauka, 1968.

12 Kulmamatov D.S. Sredneaziatskie diplomaticheskie dokumenty i ikh russkie perevody XVII v. Moscow, Moscow edagogical University, 1994, p. 8.

13 Khafizova K.Sh. Kitaiskaia diplomatiia v Tsentral'noi Azii (XIV-XIX vv.). Almaty, Gylym, 1995, pp. 77, 89, etc.

14 Khrestomatiia po istorii Kyrgyzstana. Sostavitel' V.A. Voropaeva, pod red. V.M. Ploskikh. Bishkek, Ilim, 1997, p. 78.

15 The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods, ed. J.A. Boyle. Cambridge: University Press, 1968, p. 5. A study of Islam under the Qarakhanids is being undertaken by Ziyad Hawwash (Bishkek).

16 Rodoslovnoe drevo tiurkov, cited in Voropaeva, Khrestomatiia po istorii Kyrgyzstana, p. 141.

17 For example, Djalis-i mushtaqin and Ziya' al-Qulub in Abuseitova M.Kh., Baranova Iu.G. Pis'mennye istochniki po istorii i kul'ture Kazakhstana i Tsentral'noi Azii v XIII-XVIII vv. Almaty, Daik-Press, 2001.

18 See, for example, Folz, Richard, "Central Asian Connections of the Mughal Emperors," Journal of Islamic Studies 7:2 (1996), pp. 229-239.

19 Cited in Voropaeva, Khrestomatiia po istorii Kyrgyzstana, p. 140.

20 For example, see DeWeese, Devin. "Sayyid `Ali Hamadani and Kubrawi Hagiographical Traditions," in The Legacy of Mediaeval Persian Sufism, ed. By Leonard Lewisohn. London, Khaniqani Nimatullahi Publications, 1992, pp. 121-158; idem, "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: rethinking the links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions," Journal of Islamic Studies, 7:2 (1996), pp. 180-207.

21 See, for example, Saidakhmetov I.A., Iunuskhodzhaeva M.Iu., Astanova G.Iu., "Agiograficheskie sochineniia kak istochnik dlia izucheniia dukhovnoi i politicheskoi zhizni Vostochnogo Turkestana," in Iz istorii Srednei Azii i Vostochnogo Turkestana. Tashkent, FAN, 1987, pp. 149-162.

22 Vorozheikina Z.N. "Doislamskie verovaniia kirgizov v XVI v. (po rukopisi Ziya al-kulub)," in Voprosy filologii i istorii sovetskogo i zarubezhnogo Vostoka. Moscow, Nauka, 1961, pp. 182-189.

23 Kliashtornyi S.G., Kolesnikov A.A., Baskhanov M.K., Vostochnyi Turkestan glazami evropeiskikh puteshestvennikov. Alma-Ata, Gylym, 1991, p. 120.

24 Malabaev Dzh. M., Istoriia gosudarstvennosti Kyrgyzstana. Bishkek, Ilim, 1997, p. 35.

25 Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii, vol. I. Moscow, Nauka, 1973, pp. 63-71.

26 Kliashtornyi S.G., Sultanov T. I.. Gosudarstva i narody Evraziiskikh stepei: drevnost' i srednevekov'e. St.Petersburg, Peterbugskoe Vostokovedenie, 2000, p. 12 .

27 Barthold V.V. "Kirgizy: istoricheskii ocherk," in Sochineniia, vol. 2, part 1, pp. 473-543.

28 Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii, vol. I. Moscow, Nauka, 1973, p. 216.

29 Mokeev A.M. "Nasab-name `Abd al-Rahima kak istochnik po istorii kirgizskogo naroda I genealogii kokandskikh pravitelei," in Iz istorii Srednei Azii i VostochnogoTturkestana XV-XIX vv. Tashkent, FAN, 1987, p. 176.

30 Madjmu"at al-tawarikh, cited in Mokeev, pp.177-178.

31 Mokeev, p. 178.

32 Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii, vol. I. Moscow, Nauka, 1973, p. 216.

33 Mokeev, p. 177.

34 For example, Asankanov A. Kyrgyzy: rost natsional'nogo samosoznaniia. Bishkek, Muras, 1997; Istochnikovedenie istorii Kyrgyzstana (dosovetskii period). Bishkek, 1995; Abetekov, A.K. Istoriia kyrgyzov i Kyrgyzstana. Bishkek, Ilim, 1996; Khrestomatiia po istorii Kyrgyzstana. Sostavitel' V.A. Voropaeva, pod red. V.M. Ploskikh. Bishkek, Ilim, 1997; Krongardt G.K. Naselenie Kyrgyzstana vo vtoroi polovine XIX-nachale XX v. Bishkek, Ilim, 1997; Laumulin M.T., Beisembiev T.K. Zarubezhnye issledovateli Srednei Azii I Kazakhstana. Almaty, Kenzhe-Press-Kazakhstan, 1994; Malabaev Dzh. M., Istoriia gosudarstvennosti Kyrgyzstana. Bishkek, Ilim, 1997; Turdalieva Ch. Istoriia i kul'tura kyrgyzov v trudakh Ch.Ch. Valikhanova. Bishkek, 2000; Zhumabaev B.M. Iuzhnyi Kyrgyzstan glazami russkikh puteshestvennikov (vtoraia polovina XIX – nachalo XX vv.). Bishkek, 1999.

35 Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii, vol. I. Moscow, Nauka, 1973.

36 Akimushkin O.F. "Kirgizskaia gruppa pri Institute Vostokovedeniiia AN SSSR. Stranitsy istorii (1954-1957)" in Vostok: istoriia i kul'tura (St. Petersburg, Nauka, 2000), p. 173.

37 Karypkulov, A. Istoriia Kirgizskoi SSR (s drevneishikh vremen do nashikh dnei), 5 vols. Frunze, Kyrgyzstan, 1984-89.

38 Khrestomatiia po istorii Kyrgyzstana. Sostavitel' V.A. Voropaeva, pod red. V.M. Ploskikh. Bishkek, Ilim, 1997; Vigasin, A.A.; Karpiuk, S.G. Puteshestviia po Vostoku v epokhu Ekateriny II. Moscow, Shkola-Press, 1995; Karaev, O. Vostochnye avtory o kyrgyzakh. Bishkek, Kyrgystan, 1994.

39 Akimushkin O.F. "Kirgizskaia gruppa pri Institute Vostokovedeniiia AN SSSR. Stranitsy istorii (1954-1957)" in Vostok: istoriia i kul'tura (St. Petersburg, Nauka, 2000), p. 174.

40 Ibragimov, S.K. Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vv. Alma-Ata, Nauka, 1969.

41 Tarikh-i Kashgar. Ed. O.F. Akimushkin. St. Petersburg, Peterbugskoe vostokovedenie, 2001.

42 Khrestomatiia po istorii Kyrgyzstana. Sostavitel' V.A. Voropaeva, pod red. V.M. Ploskikh. Bishkek, Ilim, 1997, pp. 156-157, 162-163.

43 Ibid., pp. 157-158.

44 Ibid., pp. 163-171.

45 Sedel'nikov A.N. Kirgizskii krai. (St.Petersburg, Devrien, 1903); MF reprint: New Haven, CT: HRAF, 1970s

46 Aristov N. A. Usuni I kyrgyzy ili kara-kyrgyzy: ocherki istorii i byta naseleniia zapadnogo Tian'-Shaniai i issledovaniia po ego istoricheskoi geografii. Bishkek, Ilim, 2001.

47 Levshin A.I. Desription des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks ou Kirghiz-Kaissaks, 3 vols. St. Petersburg, 1832. MF reprint: New Haven, CT: HRAF, 1970.

48 Grodekov N.I. Kirgizy i karakirgizy Syr-Dar'inskoi oblasti (The Kazakhs and Kirgiz of the Syr-Darya oblast'). Tashkent, 1889. MF reprint: New Haven, CT: Human Relations Area Files, 1970s).

49 Sedel'nikov A.N. Kirgizskii krai. (St.Petersburg, Devrien, 1903); MF reprint: New Haven, CT: HRAF, 1970s.

50 Samoilovich, A.N. Materialy po istorii karakalpakov, vol. I. Moskva : Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1935.

51 Bregel Iu.E. Dokumenty arkhiva khivinskikh khanov po istorii i etnografii karakalpakov. Moscow, Nauka, 1967.

52 See, for example, Lunin, B.V. Russkie puteshestvenniki i issledovateli o kirgizakh. Frunze, 1973; Kliashtornyi S.G., Kolesnikov A.A. Vostochnyi Turkestan glazami russkikh puteshestvennikov. Alma-Ata, Nauka, 1988; Zhumabaev B.M. Iuzhnyi Kyrgyzstan glazami russkikh puteshestvennikov (vtoraia polovina XIX – nachalo XX vv.). Bishkek, 1999; Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii, vol. I. Moscow, Nauka, 1973; Karaev, O. Vostochnye avtory o kyrgyzakh. Bishkek, Kyrgyzstan, 1994.

53 Miller G.F. Istoriia Sibiri, 2nd ed., vol. 1-2. Moscow, Vostochnaia Literatura, 1999-.

54 Radlov V.V. Iz Sibiri: stranitsy dnevnika. Moscow, Nauka, 1989.

55 Ledebur K.F., Bunge A.A., Meier K.A.), Puteshestvie po Altaiskim goram i dzhungarskoi Kirgizskoi stepi. Novosibirsk, VO Nauka, 1993.

56 Valikhanov Ch.Ch. Sobranie sochinenii v piati tomakh. Alma-Ata, GL KSE, 1984-85.

57 See Turdalieva Ch. Istoriia i kul'tura kyrgyzov v trudakh Ch.Ch. Valikhanova. Bishkek, 2000.

58 Baktygulov, D.S.; Myl'nikova, N.A. Sovetskii Kirgizstan v dokumentakh 1917-1967. Frunze, Kyrgyzstan, 1983.

59 See Ledebur K.F., Bunge A.A., Meier K.A. Puteshestvie po Altaiskim goram i dzhungarskoi Kirgizskoi stepi. Novosibirsk, VO Nauka, 1993.

60 Orozbak uulu, Sagymbai and Musaev, Samar. Manas: Kyrgyz elinin baatyrdyk eposu, 4 vols. Bishkek, Kyrgyzstan, 1995-97.

61 Ibragimov, S.K. Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vv. Alma-Ata, Izd-vo «Nauka» Kazakhskoi SSR, 1969, p. 201.

62 Iunusaliev, Kirgizskaia leksikologiia, cited in Turdalieva, p. 109.

63 See, for example, Duisheev, "Skul'ptury drevnikh tiurok v komplekse kirgizskikh gumbezov." In Iz istorii dorevoliutsionnogo Kirgizstana (Frunze, Ilim, 1985), pp. 217-231.

64 Abuseitova M.Kh., Baranova Iu.G. Pis'mennye istochniki po istorii i kul'ture Kazakhstana i Tsentral'noi Azii v XIII-XVIII vv. Almaty, Daik-Press, 2001.

В.Д. Горячева

О РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ ПРИТЯНЬШАНЬЯ

(НА ПРИМЕРЕ КРАСНОРЕЧЕНСКОГО ГОРОДИЩА)

В 629 г. через Чуйскую долину к святыням Индии проезжал буддийский паломник Сюань Цзан, который отметил здесь ряд изолированных друг от друга городов, в числе которых был Синчэн, что в переводе с китайского означает «Новый город». Обширную область от р. Чудо Кушаний (юг Узбекистана) он назвал «Страной Сули», то есть страна согдийцев, которая включала также их колонии в Притяньшанье. Это были по С.Г. Кляшторному «федерации согдийских городов» вдоль Северной трассы Великого Шелкового пути, проходящего далее в Китай, Южную Сибирь и Монголию. До середины VIII в. эти города были относительно самостоятельными в составе Западно-тюркского каганата, но затем положение их изменилось: интенсивное оседание кочевого населения и постепенная тюркизация населения изменили облик согдийских колоний и их социальный состав. К XI в. основными носителями городской культуры на Тянь-Шане стали бывшие кочевники, выходцы из Центральной Азии.

Навекат – «Новый город» согдийцев в Семиречье был основан богатым представителем земледельческой аристократии Согда (по-видимому Самаркандского) не ранее VI в. н. э, потомок которого для 710 г. н. э известен но документам с горы Муг под именем Чер, сын Вахзанака с княжеским титулом. Для 737 г. Навекат известен также как ставка тюргешского кагана Сулука, участвовавшего, как сообщает ат-Табари, в борьбе с арабами на стороне согдийцев и тохаристанцев. Однако даже в пору «мусульманского Ренессанса» на Востоке – а это X – XII вв., в Навекате, по словам арабского географа ал-Мукаддаси, «преобладают неверные, хотя его султан мусульманин... Вокруг него (города) стена, а в ней цитадель, в которой живет дихкан», имевший титул «Ялан-шах». Эти сведения подтверждают и другие источники: в городе продолжали жить доисламские традиции потомков усуней и привнесённые согдийцами, тохарами, сирийцами и другими древними этносами, в том числе иудеями, как свидетельствуют археологические находки последних лет.

Благодаря многолетним исследованиям (памятник изучался археологами А.Н. Бернштамом, П.П. Кожемяко, В.Д. Горячевой, К.М. Байпаковым, архитектором С.Я. Перегудовой) стало очевидным, что в Чуйскую долину была привнесена градостроительная традиция земледельческих оазисов Средней Азии. Колонисты строили города, используя особенности рельефа для основания поселения вокруг замков и храмов, с упорядоченной застройкой города кварталами в обводе мощных крепостных стен, усиленных рвами и выносными башнями у ворот.

Навекат включал в городскую планировку цитадель, два шахристана («собственно город» по арабской терминологии) и обширное предместье с усадебной застройкой в черте так называемых «длинных стен» на площади до 20 кв. км, что соответствует крупному городу Средней Азии раннего средневековья. Раскопками выявлены участки керамического водопровода, подводящего воду от магистрального канала к домам зажиточных горожан, а также очистительные колодцы. Город был благоустроен и, надо полагать, утопал в зелени приусадебных садов.

Краснореченское городище – не просто памятник археологии, представляющий собой остатки средневекового города. Его развалины донесли до наших дней монументальную архитектуру и искусство, вошедшие в сокровищницу мировой

культуры. В разные годы здесь были открыты буддийский, манихейский и зороастрийский храмы, жилые замковые, дворцовые и общественные сооружения, мемориальные погребально-культовые комплексы в системе некрополя, оставленного представителями разных конфессий, а также производственные мастерские и отдельные предметы быта, вооружения, конской упряжи, украшения, монеты и образцы древних письмен, употреблявшихся горожанами в VI-XII вв. и т.д.

Наиболее распространенной религией среди горожан был зороастризм, но с некоторыми специфическими местными чертами культа, поэтому в Средней Азии эту религию чаще называют «маздеизмом». Городской некрополь, располагавшийся на значительной площади к западу от шахристанов, включал подземные погребения в склепах, в ямах с подбоями и катакомбами и наземные сооружения – наусы и камеры для выставления трупов и последующего погребения останков в своеобразных косте хранил и щах – оссуариях, специальных керамических сосудах типа хумов, горшков или в пучках костей. Нередко оссуарии украшались разными символами, а то и сценами из заупокойного культа согласно священным текстам Авесты и Веды. Таковы два уникальных оссуариях, овальный с налепными фигурками фравашей (охранителей душ и останков умерших) и со сценой возжигания срященного огня при исполнении в храме (специальной литургии совершаемой на четвертый день после смерти зороастрийца достаточно высокого социального ранга Фигуры жрецов с масками и ритуальными одеждами, равно как изображения алтаря и всех атрибутов, достаточно точно воспроизводят обряд зороастрийцев VI-VШ вв.

Буддийские и манихейские общины VII–IX вв. жили за стенами города и под покровительством правителя. Красноречeнские храмы приверженцев учения Будды, Мани находились в системе монастырской застройки, они включали святилище с обводным коридором, двор с айваном, привратную и хозяйственную части. Оба монументальных сооружения выполнены из сырцового кирпича и в свое время включали живопись, а буддийский храм – несколько скульптур будд и боддисатв, а в реликварии храма хранились бронзовые с позолотой и серебрением скульптурки боддисатвы Авалокитешвары, вотивная гранитная стела, остатки буддийских текстов -книга или свиток из бересты письмом брахми VII-VIII вв.

Большой художественной выразительностью отличается вотивная гранитная стела, китайского или тибетского происхождения, с традиционной для таких памятников иконографией: вверху под аркой Будда в окружении боддисатв, средний пояс – ступа с охранителями и внизу – сцена из жизни святых с донаторами. Уникальной для Семиречья является глиняная с раскраской монументальная скульптура «Усопшего Будды» на суфе, извлеченная из западной галереи храма в 1961 году. Этот колосс имел в реконструкции 12 м, но сохранился лишь наполовину и хранится в Эрмитаже.

Согласно письменным источникам, в Навекате были сильны манихейская и христианская (несторианского толка) традиции. Следы проживания приверженцев этой древней идеологии можно встретить всюду: в случайных находках нательных крестиков из камня, нефрита, серебра или бронзы, в намогильниках – кайраках с сирийской эпитафией или сосуды с согдийскими текстами, отражающими христианско-манихейскую символику. Для городища известно несколько хумов – корчаг IX-X вв. с надписями и клеймом мастера по имени Пастун. Например, такая: «Этот хум предназначен для учителя Ярук-Тегина. Мастер Пастун. Пусть будет (хум) наполненным. Аминь, аминь». Примечательно, что имя князя (тегина) сопровождается сирийским титулом «учитель», «наставник», известным по сиро-тюркским эпитафиям несториан области Джетысу (Семиречье) XШ-XIV вв.

Впервые для поселений Чуйской долины появились артефакты, которые могут свидетельствовать о проживании здесь иудеев. На шахристане-2 Красноречeнского

городища неподалеку от цитадели поднята бронзовая чашечка диаметром 5,8 см при глубине выемки в 1,1 см, с характерными для подвесных весов тремя дырочками по краю. На дне чашечки выгравирована «звезда Давида» или «щит Давида» (Маген-Давид) в обрамлении семиконечной розетки. Вторая находка связана с окрестностями современного Чуй-Токмока (городище Старого Токмака), это часть бронзового изделия (назначение его пока не выяснено), на котором в технике точечной гравировки изображена шестиконечная звезде в круге, как принято считать – символа иудаизма.

Эта гектограмма (шестиконечная звезда) исторически известна уже с эпохи бронзы у некоторых племен Передней Азии и Евразии как декоративный и магический знак; от иудеев он наследован арабами (»Звезда Сулеймана» от иудейской «Звезды Соломона»); в средние века стал геральдическим элементом в известных еврейских домах, на печатях и книжных изданиях ХУ1-ХГХ вв. и т.д. Широкое распространение «Маген-Давид» объясняется стремлением евреев найти простой символ своей религии или социума, наподобие христианского креста. Однако в иудейской (библейской) древности подобного значения он еще не имел и употреблялся вместе с другой «печатью Соломона» – пятиконечной звездой, чаще всего в качестве амулета – оберега.

Пребывание евреев в Средней Азии известно с древности – уже в Парфянском и Бактрийском царствах; их колонии были в раннесредневековом Согде и Хорезме, Тохаристане и Чаче, чаще всего как купцов и ростовщиков. Через эти области по трассам Великого Шелкового пути, по-видимому, также как и другие мессианские учения, иудаизм проник в Восточный Туркестан и города Семиречья. Известна веротерпимость тюркских каганов, которые и сами принимали ту или иную религию и чаще всего из политических соображений и культурной, ориентации архаичных империй Великой Степи.

Навекат начал приходить в упадок со второй половины XII века и к началу монгольских завоеваний опустел совсем. Жители частью перешли в расположенные по соседству (в 20 км к северо-востоку) столичный Баласагун или на таком же расстоянии к западу «Город христиан» – Тарсакент, просуществовавшие до середины XIV века. Большинство же горожан вновь стали заниматься кочевым скотоводством, который определил хозяйственно-культурный тип населения края на последующие пять веков и возврат к шаманско-языческим культам.

Литература :

1. *С.Г. Кляшторный.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии.- М., 1964.
2. Маген-Давид / Краткая еврейская энциклопедия.-М., 1998.
3. *Э.В.Ртвеладзе.* К истории евреев-иудаистов в Средней Азии (домусульмайский период) / / Верования и культы домусульманской Средней Азии: Тезисы международной конференции (Москва, декабрь 1997 г.). - М. : Гос. Музей Востока, - 1997.

Чолпон Чотаева

ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ, ТРАДИЦИЯ ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Национальное возрождение в мусульманских государствах Центральной Азии конца 80-х – начала 90-х годов сопровождалось процессами религиозного и культурного возрождения. Усиливающийся национализм и повышение этнического самосознания способствовали возрождению мусульманских традиций, что проявилось в желании народов Центральной Азии ощутить себя не только полноценной нацией, но и полноценной конфессионально-культурной общностью.

Процессы исламизации и традиционализации центрально-азиатского общества необходимо рассматривать на фоне отрицания марксистской идеологии, введения демократических институтов, либерализации экономики, а также резкого падения жизненного уровня основной массы населения. В условиях переходного периода ислам становится мощным фактором преодоления массового отчуждения и социального неравенства, психологическим якорем в нестабильные периоды социальных трансформаций. Он становится попыткой противопоставить западной индивидуалистской культуре свои культурно-религиозные традиции, сохранить свою национальную самобытность и восстановить чувство собственного достоинства. Вследствие повышенной стабильности традиционных институтов и представлений люди, продолжают оценивать новое с позиций старых и привычных формул, они обращаются к прошлому, чтобы найти разрешение проблем сегодняшних, которые не требует болезненных изменений. Поэтому, современное, сосуществует в их сознании с традиционным, меняя форму и содержание.

Кыргызстан советского и постсоветского времени продолжает оставаться традиционным обществом, в котором традиции и обычаи играют доминирующую роль. Несмотря на советскую политику секуляризации и десакрализации, культурные традиции и обычаи продолжали оставаться регулятором общественных отношений и частью общественного сознания. Постепенно меняется социальный статус личности, она оттесняется на второй план, реставрируется родоплеменная, клановая и региональная структура общества, а значимые политические, экономические вопросы решаются в плоскости племенных, клановых и региональных институтов власти[1].

Ислам – это не просто религиозная система, это цивилизация. Несмотря на эволюцию материальной жизни, мусульманская цивилизация продолжает сохранять свои духовные и ценностные ориентации, которые определяют поведение людей, их мировосприятие и образ жизни. В Центральной Азии ислам – не только религия, которая живет в сердцах верующих, это культурное наследие и традиция. Ислам был и остается одним из важнейших элементов кыргызской национальной идентичности, наряду с принадлежностью к единому этносу, государству, общим историческим прошлым и языком. Однако сила исламского компонента в национальной идентичности народов Центральной Азии не всегда приносит убежденное чувство принадлежности к более широкой наднациональной мусульманской общности. В отношении мусульман Центральной Азии, которые приобрели национальную идентичность при Советской власти, исламская идентичность должна рассматриваться в ее взаимосвязи с этнической и национальной категориями.

Исламское возрождение 80-90-х годов означает не только возвращение ислама к дореволюционному уровню, легитимизацию исламских институтов и возрождение «высокого» догматического ислама, но и появление, и активизацию исламских политических движений. Политизация ислама – явление постсоветского времени, обусловленное исламской традицией и современной ситуацией в регионе. В исламе нет разделения на духовное и светское. Это связано с тем, что ислам – тотальная религия, которая охватывает все сферы общественной жизни. Политизация ислама – это

реакция в ответ на острый и всеобщий социальный кризис. В условиях кризиса люди обращаются к традиционным ценностям, в том числе, к исламу.

Исламизация кыргызов была длительным процессом и носила волнообразный характер. Южные области Кыргызстана уже находились под непосредственным влиянием мусульманского духовенства, в то время как, к северным кыргызам, ислам начал проникать в конце 17-18 веке с миссионерами из Ферганской долины. Обычно такими миссионерами выступали суфии – основатели или члены суфийских братств. С завоеванием Кыргызстана Российской империей в регион стало прибывать и татарское духовенство.

Суфизм или «параллельный ислам» сыграл огромную роль в истории мусульманской Центральной Азии. Суфии были первыми проводниками ислама среди кочевых племен. Они были основными носителями и интерпретаторами мусульманских обязанностей и ритуалов. Суфийская интерпретация ислама в большей степени соответствовала традициям племенной демократии и кочевому образу жизни, нежели исламские догмы и шариат, которые никогда не имели здесь глубоких корней. Провозглашение независимости стран Центральной Азии создало благоприятные условия для деятельности четырех основных суфийских братств Накшбандия, Кадырийя, Йасавийя и Кубравия, и позволило им действовать легально.

Позднее принятие ислама и патриархально-кочевой образ жизни предопределили локальные особенности ислама в Кыргызстане. Суфийская интерпретация ислама в сочетании с древними тюркскими верованиями, а также более ранними религиозными системами зороастризмом, христианством, буддизмом, привели к формированию синкретической культуры кыргызов. Сходства способов производства, образа жизни и быта, этических норм у кочевых кыргызов и кочевых арабов, принесших ислам в Центральную Азию, в определенной степени способствовали принятию кыргызами ислама как философской, идеологической и этической системы. Синкретизм различных культурных идеологий с наиболее жизнеспособными тюркскими религиозными представлениями, составил основу традиционного образа жизни кыргызского народа.

Под влиянием ислама языческие культы и верования лишь претерпели некоторые изменения, сохранившись в своей основе. Так, *Аллах* стал отождествляться с тюркским богом *Кудай*, культ природы приобрел форму почитания освященных исламом *мазаров*, шаманизм не противоречил мусульманскому суфизму, поскольку элементы шаманизма уже входили в более высокоорганизованный культ суфиев. Ислам способствовал централизации и структуризации языческих культов на более высоком организационном уровне[2]. Исполнение народных ритуалов по случаю рождения, свадьбы, похорон, жертвоприношения (*тулоо*) и сегодня проводятся в соответствии с традиционными тюркскими представлениями. Об этом писал Чокан Валиханов: «Буруты (кыргызы) называют себя мусульманами, но даже не знают, что за человек был Мухаммед. Похороны, свадьбы справляют они по шаманскому обряду, но заставляют при этом, если найдется грамотный среднеазиатец или татарин, читать молитву»[3].

Говоря об исламе в Центральной Азии, исследователи отмечают тот факт, что ислам здесь, главным образом, сконцентрирован в бытовой сфере («народный» или «бытовой ислам»). Несмотря на высокий уровень грамотности и образованности, большинство мусульман Центральной Азии не знает основных обязанностей ислама: *шахада* (произнесение основной формулы ислама и вера в ее истинность), совершение пятикратной молитвы в день, пост в месяц Рамадан, *закят* (пожертвование в пользу бедных), *хадж* (паломничество). Знание пяти столпов ислама отражает религиозность мусульманина на индивидуальном уровне и люди, исправно выполняющие их, составляют не более одной сотой части взрослого населения Центральной Азии, то есть гораздо меньше общего числа центральноазиатов, считающих себя мусульманами[4]. Основное же население придерживается его обрядовой формы, в которой собственно исламские традиции сплетаются с доисламскими обычаями. «Народный ислам» включает в себя обычаи и нормы поведения, предписанные *шариатом* (мусульманское право) и *адатом* (обычное право, доисламская система правил поведения), с рождения человека до его смерти. В сознании людей мусульманин тот, который живет согласно данному сценарию.

Кыргызские обряды можно разделить на «календарные» и «семейные». Семейные обряды обычно включают три больших ритуальных цикла: детский, свадебный и похоронно-поминальный. Эти комплексы сменяют друг друга и фиксируют наиболее важные в социальном плане события в жизни каждого человека.

Однако данные ритуалы не сводятся только к празднованию события. Эти обряды имеют гораздо более широкий социальный смысл, обращенный не только к инициатору торжества, исполнение этих обрядов – своеобразный долг перед общиной и обществом. С точки зрения кыргызов подобные обряды публично демонстрируют и определяют статус семьи в обществе, укрепляют социальные взаимоотношения между родственниками, друзьями, соседями. Свой новый социальный статус члены семьи должны продемонстрировать всему тому кругу людей, в котором происходит их постоянное общение. Не совершить обряд и не предложить угощения – позор и члены семьи предпочитают влезть в долги, чтобы соблюсти обычай. Сила традиций такова, что никто не может уклониться от них, не рискуя своим добрым именем.

Другая отличительная черта кыргызов при проведении подобных мероприятий – их небывалая щедрость, которая обычно объясняется следованием мусульманским традициям. Для этих целей забивается много скота, расходуются большие денежные средства. Но, говоря о больших затратах, которые несет с собой проведение таких мероприятий, исследователи забывают упомянуть о материальной компенсации со стороны родственников и друзей. В реальности, каждое подобное событие включает определенные убытки и доходы. Как правило, гости приносят с собой соответствующие суммы денег или ценные подарки, чтобы компенсировать расходы семьи. Позже, семья должна вернуть деньги или подарки эквивалентной стоимости гостям, когда они пригласят их на собственное торжество.

К «календарным» обрядам можно отнести соблюдение мусульманских религиозных праздников *Орозо айт и Курман айт*, объявленных официальными праздниками в Кыргызстане. Тем не менее, в народной среде эти праздники ассоциируются с языческими представлениями кыргызов. Религиозный пост *орозо* связывается с культом предков. Окончание поста, орозо айт, отмечается как поминание умерших предков. В этот день жарят *боорсок* – кусочки теста, и угощают ими других. Пища, съедаемая в этот день, считается посвященной духам предков. Мужчины едут на кладбище умерших родителей и читают там молитву.

Мусульманский праздник *Курман айт*, праздник жертвоприношения, считается праздником живых. Семья забивает жертвенное животное и приглашает на угощение соседей и родственников.

Доисламский фестиваль *Нооруз* повсеместно отмечается в странах Центральной Азии. С получением независимости республики этот день был провозглашен официальным нерабочим днем. Нооруз приветствует приход весны и начало нового года 21 марта, в день весеннего равноденствия. Во время этого праздника кыргызы варили специальное блюдо из пшеницы, разжигали костры, через которые прыгали, окуривали людей и дома дымом горящей арчи. Нооруз – свидетельство влияния доисламской культуры зороастризма на культуру народов Центральной Азии.

Необходимо отметить, что степень исламизации различных регионов Кыргызстана неодинакова. Она во многом зависит от этнического состава населения, проживающего в регионах. По степени влияния ислама Кыргызстан можно разделить на три географических зоны.

Первая зона включает город Бишкек и Чуйскую долину. В этой зоне всегда велика была доля народов европейского происхождения (русских, украинцев, немцев), которые в основном проживали в городах, при этом кыргызы в этой зоне составляли меньшинство и жили в сельской местности. Города Чуйской долины с развитой инфраструктурой, высоким уровнем образования и многонациональным населением обусловили установление здесь умеренной формы ислама.

Вторая зона – северные области республики (Иссык-Кульская, Таласская и Нарынская области), в которых проживают в основном представители кыргызской националь-

ности. Исторически, эти зоны были населены кочевниками, которые приняли ислам поздно, в 18 веке, что и предопределило поверхностное отношение к исламу, преобладание «бытового ислама» с элементами шаманизма и местных языческих культов.

Большая часть мусульманского населения сконцентрирована в южных областях республики, расположенных в Ферганской долине. Эта зона наиболее исламизирована по причине численного преобладания здесь узбекского и кыргызского населения над немусульманским. Кроме того, оседлые узбеки всегда были «лучшими» мусульманами, чем кыргызские кочевники. Население Ферганской долины, окруженной высокими горами, географически изолировано от остальной части Кыргызстана. Поэтому с давних пор местное население Ферганской долины имело более тесные связи с жителями соседних Узбекистана и Таджикистана, живущих в долине, чем с остальным населением Кыргызстана. Последний факт обусловил более мусульманский юг Кыргызстана и менее мусульманский север.

Ферганская долина, расположенная на смежных территориях Кыргызстана, Узбекистана и Таджикистана, является наиболее уязвимой и взрывоопасной зоной Центральной Азии. Независимость трех государств привела к разделу некогда единой экономической и культурной области на три части. Раздел долины нарушил экономический обмен, подорвал культурные и семейные связи, создав дополнительные трудности для местных жителей. В дополнение ко всем этим изменениям высокая плотность населения, его крайне бедственное положение, нестабильность, порожденная войнами в Таджикистане и Афганистане, создали благоприятную почву для возникновения исламизма (политического ислама) и экстремизма в Фергане.

В литературе, посвященной исламу в Центральной Азии, Ферганская долина часто упоминается в качестве источника исламского фундаментализма. Здесь еще в середине 18 века часть местного духовенства выдвинула идею возвращения к «чистому исламу» времен Пророка и четырех праведных халифов. Идея возрождения исламского *Халифата* стала особенно актуальной после ликвидации Кокандского ханства в 1876 году. Непреодолимым препятствием на пути возрождения стали местные формы бытования ислама. На протяжении столетий бытовой ислам, функционирующий в виде религиозных ритуалов и обычаев, стал неотъемлемой частью образа жизни, системы ценностей и самосознания ферганцев.

С тех пор мусульмане Ферганы разделились на «истинно верующих» и последователей традиционного ислама. Представили «чистого ислама» выступали против паломничества к могилам святых, проведения доисламских праздников, роскоши в быту. Поддержка, оказанная фундаменталистам советскими властями в начале 80-х годов, усмотревших в традиционном исламе угрозу «государственной моноидеологии», нарушила баланс, существовавший между традиционным исламом и фундаментализмом[5]. Начавшиеся после перестройки процессы исламизации помогли последним укрепиться и оформиться структурно.

Захват 25 заложников в августе 1999 года в Баткене членами радикального исламского движения Узбекистана, а также вторжение исламских вооруженных групп на юг Кыргызстана летом последующего года подтверждают активность радикальных исламских организаций на территории Центральной Азии. Репрессивные меры со стороны узбекских властей лишь заставили их конспирировать свою деятельность и уйти в подполье. Большинство подобных организаций наладили постоянные контакты со своими зарубежными коллегами из арабских стран, Пакистана, Ирана, которые периодически снабжают их членов необходимой пропагандистской литературой, переведенной на узбекский, таджикский и русский языки, финансовой и методологической помощью. Адаптированные для местного читателя книги и листовки призывают к возрождению *халифата* и мусульманской *уммы,* пропагандируют экстремистские идеи, включая идею *джихада*. В ходе полевых исследований в Центральной Азии группа специалистов зафиксировала 20 исламских организаций, 4 из которых находились в Кыргызстане[6]. Примечательно, что подавляющее большинство подобных организаций были основаны в городах Ферганы.

Однако, учитывая важность исламского фактора в общественно-политической жизни Кыргызстана, необходимо отметить его ограниченность то есть те сферы, где он не играет заметной роли[7].

Так, ислам не является фактором консолидации Кыргызстанской нации. Это объясняется присутствием многочисленного русскоязычного населения в республике, а также попытками создания гражданского общества, выраженными в президентской формуле: Кыргызстан – наш общий дом.

Ислам не играет консолидирующей роли на этнонациональном уровне. Проведение демократических преобразований в Кыргызстане происходит параллельно с возрождением традиционной общественной структуры трайбализма. Региональные, клановые, племенные интересы имеют приоритет над приверженностью общей религии.

Ислам не является государственной религией в Кыргызстане. Принятая в 1993 году Конституция Кыргызской Республики провозгласила Кыргызстан светским государством, в котором религия и политика разделены. «Культурный ислам», а не «политический ислам», призван сыграть определяющую роль в развитии общества.

Несмотря на апелляцию к исламской традиции на уровне официальной идеологии, а также вступление Кыргызстана в ряд мусульманских организаций, ислам не является фактором межгосударственной консолидации центрально-азиатских государств на региональном уровне. Лидеры центрально-азиатских государств редко обращаются к теме религиозной общности центрально-азиатских государств.

Постсоветское развитие государств Центральной Азии еще раз доказало необходимость учета влияния культурных традиций и ценностных ориентацией на социально-экономические и политические институты. Культурно-конфессиональные традиции, будучи менее динамичными, придают устойчивость более подвижному слою экономических и политических отношений. При этом модернизация экономической и политической сфер жизни представляет собой не переход к западной модели общества, а переход к новой модели развития, сочетающей в себе универсальные достижения мировой цивилизации и самобытные национальные формы.

Центральная Азия в своей основе консервативна. Революционные доктрины, будь то марксистского или исламского толка, не имеют здесь большого влияния. Традиционные структуры обладают высокой инерцией и менее всего поддаются внутренней трансформации, они были и останутся определяющей основой центрально-азиатского общества. Очевидно, что Центральная Азия будет преодолевать свою советскость, а ее общество станет функционировать в соответствии с законами – пусть и деформированными – рыночной экономики с учетом специфики местных конфессиональных и этнокультурных традиций.

Примечания

1 *Р. Сафронов.* Тенденции развития ислама в Центральной Азии (К итогам конференции Центра стратегических и политических исследований США)//Центральная Азия и Кавказ, 1996, №4 (5), С. 9.

2 *Ч. Исраилова-Харьехузен.* Традиционное общество кыргызов в период русской колонизации во второй половине XIX – начале XX в. и система их родства. Бишкек, 1999. С. 99, 101.

3 *С. Абрамзон.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ленинград: Наука, 1971. С. 271.

4 *М. Бердыев.* Ислам – «проводник» иранизмов в тюркскую кочевую культуру// Центральная Азия и Кавказ, 1997, №12.

5 *Б. Бабаджанов.* Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма?/ /Центральная Азия и Кавказ, 1996, №4 (5), С. 125.

6 *Р. Абазов.* Многопартийность и исламские организации в Центральной Азии// Центральная Азия и Кавказ, 1999, №6.

7 *А. Малашенко.* Ислам и политика в государствах Центральной Азии// Центральная Азия и Кавказ, 1996, №4 (5), С. 65.

Зайраш Галиева

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИКОНФЕССИОНАЛИЗМА В КЫРГЫЗСТАНЕ

В поисках новых нравственных идеалов. Кыргызстан на современном этапе представляет своего рода клубок, в котором переплетены языки и религии, народные обычаи и древние предрассудки. И все это на фоне возрастающего идеологического и духовного вакуума, образовавшегося в результате крушения марксистской идеологии.

Чем можно заполнить образовавшуюся нишу? Многие ученые говорят о необходимости создания новой идеологии для республики, без которой невозможно дальнейшее прогрессивное развитие. И такие попытки предпринимаются. Однако эта задача оказалась не под силу небольшой группе ученых и политиков в виду ее чрезвычайной сложности.

Тогда что же взамен? Со стороны государства активной деятельности не наблюдается. Правда, были выдвинуты и популяризуются 7 заповедей Манаса, но пока они не в состоянии скрепить единство всех народов, проживающих в Кыргызстане.

А сегодня эту нишу успешно заполняют представители различных конфессий, которые хлынули в страну после получения независимости и провозглашения пути на построение демократического общества. Миссионеры внедряют в сознание граждан свои духовные и ценностные ориентиры, влияющие на формирование мировоззрения. И надо сказать небезуспешно.

В настоящее время религиозная ситуация в республике характеризуется возрожденческими тенденциями. Это связано с рядом объективных и субъективных факторов. Несомненно, что одним из главных условий наблюдающегося религиозного ренессанса стало изменение самого общества, утверждение демократических норм в отношении религиозного мировоззрения и культовых учреждений.

Наряду с этим действует и такой фактор, как мотив реванша в общественном сознании, стремление сделать наоборот по отношению к тому, что ранее не одобрялось или запрещалось. Здесь налицо определенный психологический феномен, когда особенно привлекательными, притягивающими оказываются ранее отвергнутые формы мышления и стереотипы поведения, к числу которых долгое время относилась религия. Прежде всего, речь идет о религиозном обосновании нравственности, о стремлении возродить ритуалы, освещающие наиболее важные вехи человеческой жизни – рождение, вступление в брак, смерть.

Правда, надо признать, что ислам был довольно поверхностно распространен в республике. Так, в советский период не наблюдалось строгого соблюдения всех религиозных норм со стороны населения. Отметим, что это касалось и мусульман, и православных. Может, сказались активная атеистическая пропаганда и гонения на верующих, проводимые в это время. Но даже те, которые считали себя, например, мусульманами, строго не выполняли всех заповедей Корана, не совершали 5-ти кратный намаз в день, не соблюдали орозо и т.д.

Росту религиозных настроений способствуют и усиливающиеся экономический кризис, социальное расслоение, поляризация в обществе, ослабление социальной защищенности граждан и рост численности безработных.

Социально обездоленная часть населения, потеряв доверие к государству, не способному решить многие жизненно важные проблемы, пробует искать защиты и поддержки в религии.

В этом контексте можно отметить появление новых тенденций в религиозной сфере республики.

Реисламизация и ваххабизм. Идет своеобразный процесс реисламизации юга республики, где позиции мусульманской идеологии всегда были сильны, даже в советс-

кое время. Одновременно с этим на севере Кыргызстана наблюдается массированное наступление протестантского христианства в лице нетрадиционных конфессий.

В целом, этот процесс носит пока мирный «гражданский» характер. Религиозные учреждения – церкви, мечети, молебные дома – из отторгаемых и полузапретных превратились в мощные центры духовного притяжения. В несколько раз увеличилось число прихожан, религиозные праздники превратились в события народной жизни, средства массовой информации обеспечили наглядность участия в различных религиозных церемониях и обрядах высших должностных лиц государства. Активизировались процессы легализации и создания религиозных институтов и организаций.

Основным критерием этноконфессиональной идентификации мусульман является восстановление и соблюдение национально-культурных традиций и обрядов, выполнение норм религиозного поведения.

Увеличивается количество мечетей, которые строятся на добровольные пожертвования населения и с помощью поддержки извне. Если в советское время количество мечетей было ограничено, например, одна мечеть на город, то сейчас в г.Оше чуть ли не каждая махалля и район имеют свою мечеть. В целом по республике действуют более 2000 мечетей.

Хадж в Мекку стал весьма популярным среди верующих мусульман. И каждый год тысячи паломников устремляются на родину пророка, не смотря на связанные с этим трудности.

Происходит процесс деэмансипации женщин-мусульманок. Женщины, в ходе дискриминационного толкования Корана и возрождения архаических традиций, теряют полученные в советское время достижения в области равноправия полов. В первую очередь, это проявляется в том, что многие молодые девушки и женщины появляются в обществе в длинных одеждах и с полузакрытым платком лицом, особенно на юге республики. Хотя, даже в столице этому уже никто не удивляется. К тому же на юге многим девочкам из религиозных узбекских семей уже не разрешают учиться в средней школе, в лучшем случае их посылают учиться в небольшие религиозные школы, считая, что для девушек образование не является обязательным.

Растет противостояние между различными течениями ислама, в частности традиционным исламом и исламом модернистского толка (ваххабизмом).

К чему призывают ваххабиты? Они пропагандируют идеи «истинного ислама», простоту нравов. В условиях тяжелого материального положения широких масс верующих, они призывают к упрощению и удешевлению обрядов, выступают против пышных свадеб, проведения поминок и т.д. Активно строят мечети и медресе. Их влияние достаточно сильно сейчас на юге. Они привлекают в свои ряды молодых людей, поскольку старые люди более традиционны в своих взглядах на ислам.

Но не все так просто и гладко, как кажется на первый взгляд. В настоящее время нельзя не признать появления экстремистских тенденций, которые особенно ярко проявились в 1998 г. Соединившись с национализмом, замешанном на реальном общественно-политическом недовольстве уровнем жизни, исламский фундаментализм способен превратиться из угрозы умозрительной в действительную.

Свидетельством этому являются два взрыва в Оше, прогремевших в 1998 г. Ответственность за них возлагают именно на ваххабитов. Так, один взрыв произошел в микроавтобусе, в результате которого погибло 2 человека и ранены 4. Другое взрывное устройство было подложено в приношение (дастархан) и принесено в мечеть. К счастью, оно не было открыто в мечети, иначе, пострадало бы большое количество верующих. Взрыв произошел в частном доме служащего мечети, последствием которого была его смерть и смерть его жены.

Главные центры ваххабитов находятся в Намангане и Андижане, которые непосредственно соприкасаются с южными границами Кыргызстана. Правда, их деятельность в Узбекистане официально объявлена нон грата. Им запрещается строить мечети и проповедовать свое видение ислама, активисты даже преследуются в уголовном порядке. Особенно после серии взрывов в Ташкенте в феврале нынешнего года. Но они не

прекратили свою деятельность, а только ушли в подполье и расширяют свое влияние вширь, в том числе проникая и в приграничные южные районы нашей республики.

Настораживает тот факт, что в начале марта 1999 г. подозреваемые в причастности ко взрывам в Ташкенте задержаны именно на территории нашей республики. Они не скрывали своей приверженности идеям религиозного экстремизма ваххабитского толка. Взрывы в Ташкенте не что иное, как демонстрация силы религиозных фанатиков, открыто говорящих об идее создания Ферганского исламского государства и об активизации с этой целью джихада (священной войны) на всей территории Центральной Азии.

А что же мы? Готово ли общество противостоять активизирующимся экстремистам от религии?

Отношение к ваххабизму, как со стороны населения, так и со стороны государственных служащих, весьма противоречивое. Так, часть более пожилых верующих отрицательно относится к их деятельности, придерживаясь традиционного ислама. Молодые люди с менее устойчивыми взглядами доброжелательно относятся и принимают новшества, которые ваххабиты стремятся внести в ислам, и поддерживают его.

Со стороны государства отношение в целом индифферентное. Правда, после взрывов в Оше представители МВД негативно оценили их деятельность, характеризуя ваххабизм как экстремистское, фундаменталистское течение, деятельность которого должна быть запрещена, пока дело не приняло более серьезный оборот.

Наряду со взрывами на юге, в столице участились случаи продажи аудио и видеокассет, призывающих к священной войне против неверных. В республике создан прецедент, в результате которого судили трех человек, арестованных за распространение подобной продукции. При их аресте в частном доме села Ново-Покровка были изъяты оружие, книги экстремистского содержания, деньги (около 75 тыс. долларов), анкеты, радио- и видеокассеты о джихаде.

В результате суда над ними, один был полностью оправдан, другой – осужден всего на 8 месяцев, третий – получил более длительный срок – 14 лет лишения свободы. Причем это лицо было оправдано по статье «разжигание национализма, религиозной и расовой розни» за недосказанностью состава преступления. Ни изъятые у него расписки на крови с клятвами джихада, ни кассеты с призывами к священной войне, ни масса литературы весьма сомнительного содержания не стали уликами и доказательствами их противозаконных действий.

Таким образом, еще до конца не ясно, что же можно ожидать от ваххабизма в дальнейшем.

Одной из тенденций является рост стремления молодежи получить духовное образование за рубежом, в исламских центрах Саудовской Аравии, Пакистане и др., где сейчас готовится большое количество мусульманских проповедников для Кыргызстана. Они впитывают духовные ценности различных направлений ислама, имеющих, как известно, непримиримые противоречия. В недалеком будущем они могут быть привнесены и на нашу почву, так как именно эти проповедники будут определять исламскую атмосферу в республике, которая может стать полигоном борьбы между различными направлениями ислама.

Протестантизм. На севере и в столице республики происходит увеличение численности представителей неисламских конфессий: католицизма, протестантизма, евангелизма, баптизма и др. Это связано с активной миссионерской деятельностью зарубежных религиозных общин с их мощной финансовой подпиткой. Успех им обеспечивает высокий уровень агитационной, рекламно-издательской деятельности.

И сегодня для многих не секрет, что не только славяне, но и кыргызы, казахи, принимают отличную от мусульманской религиозную идеологию, которая оказывается для них более приемлемой и ценной в духовном отношении, чем ислам.

Почему? Просто зарубежные миссионеры очень активны в своей деятельности по привлечению новых сторонников, невзирая на этническую принадлежность. Они стремятся сделать богослужение понятным, ритуалы более упрощенными, снабжают верующих различной духовной литературой и т.д.

Особенностью этого процесса является появление смешанных религиозных общин (протестантских, евангелических, адвентистов Седьмого дня и др.), в которых представители различных этносов (кыргызы, русские, немцы, казахи, белорусы и т.д.) исповедуют общие духовные ценности. Общеизвестно, что в советское время этноконфессиональная идентификация проходила по линии: русские считали себя православными, кыргызы, казахи, узбеки – мусульманами. Но сейчас все изменилось.

Так, во многих общинах, например евангельских христиан-баптистов устраиваются специальные молитвенные собрания на кыргызском языке. Уже имеется и Библия на кыргызском языке – Инжыл. Опубликованы также различные буклеты с духовными песнями и открытки с выдержками из Библии на кыргызском языке. Сегодня численность членов этой общины исчисляется тысячами. И это несмотря на то, что более 70% немцев, которые основали ее в начале века, эмигрировали на свою историческую родину. Но благодаря своим энергичным усилиям, церковь создала новую этническую базу.

Языковая доступность, конечно же, является одним из привлекательных факторов. Большую роль играет и материальная поддержка со стороны этих конфессий.

Одной из популярных религиозных общин среди кыргызов являются Бахаи. Они привлекают тем, что не отрицают ничьих богов и пророков: ни Мухаммеда, ни Иисуса Христа, ни Кришну, ни других. Учение Бахаи ассимилирует и вбирает в себя все духовные ценности различных духовных учений. Они пытаются вклиниться в традиционную религиозную культуру, расширить и углубить понимание традиционных общечеловеческих ценностей – добра, гуманности, нравственности; отрицают сложности ритуала богослужения, принятые в исламе и христианстве. Этим они привлекают многих представителей интеллигенции. К слову сказать, среди бахаев многие имеют высшее образование. Что интересно, влияние бахаи растет и на юге страны, где имеется ряд крупньк местных общин

Пользуется популярностью среди представителей различных национальностей и община адвентистов Седьмого дня. Национальность, согласно их положениям, не имеет значения, поэтому община принимает всех желающих, независимо от национальной принадлежности.

Получая финансовую поддержку из-за рубежа церкви активно занимаются благотворительностью: раздача бесплатных обедов, одежды и обуви для нуждающихся, помощь домам престарелых, инвалидов и детским домам.

Среди других нетрадиционных конфессий, пользующихся массовой поддержкой населения, можно назвать общину евангельских христиан-пресвитериан «Еммануил», церковь объединения (Муна), южную церковь евангельских христиан-пресвитериан, пресвитерианскую церковь «Саран», общество сознания Кришны и множество других.

В современных условиях перехода к рыночной экономике женщины оказались наиболее уязвимой частью населения. Они в первую очередь попали под сокращения и увольнения, подвергаются дискриминации при приеме на работу по признаку пола, уровень их материального положения падает, государство практически не оказывает существенной помощи матерям-одиночкам, многодетным женщинам. Находясь в таком положении, многие женщины обращают свои взоры к богу, религиозной общине, находя здесь не только духовную, моральную поддержку, но и материальную помощь, особенно со стороны богатых религиозных общин. Женщины, как наиболее чувствительная к религии группа, заполняют ряды новых религиозных конфессий. Так, большинство новых протестантов, бахаи, баптистов – женщины.

Возможно, это связано и с тем, что многие кыргызские женщины не удовлетворены мусульманскими, устаревшими на их взгляд, нормами поведения в быту и семье, и их привлекают более демократичные нормы поведения, которых придерживаются в новых конфессиях.

Проблемы и противоречия поликонфессионального общества. Вместе с тем, исподволь, нарастают противоречия между этими многочисленными конфессиями и их приверженцами на почве борьбы за расширение сферы влияния в обществе.

Уже сейчас нередки столкновения кыргызов-мусульман и кыргызов-протестантов на бытовом уровне. Так, кыргызы-мусульмане на сельском сходе предлагают такие меры борьбы с вероотступниками: не выделять землю под огороды, не давать воду для полива, отключить электроэнергию и др. Очень часты конфликты во время похорон кыргызов, принадлежащих к другой вере, так как мусульмане против того, чтобы хоронить их на мусульманском кладбище. Если же и хоронят, то молдо часто отказывается читать джаназу (посмертную молитву).

Эти столкновения становятся частым явлением сегодняшнего дня. В то время как законодательной базы, защищающей кыргыз-христиан или бахаи от произвола нет.

Общеизвестно изречение: не хлебом единым жив человек. Возможно, это когда-то так и было. Но сегодня, общество, в первую очередь, занято поисками хлеба насущного. Все остальное остается на потом. А не будет ли потом поздно?

Можно сильно не беспокоиться о людях зрелого возраста, т.к. их взгляды уже устоялись и вряд ли коренным образом изменятся. Беспокоит молодое поколение. У школ все чаще появляются различные проповедники, предлагающие суррогаты духовной пищи. Повсеместно молодым навязываются буклеты с откровениями «сторожевой башни» и «свидетелей Иеговы».

Естественно возникает резонный вопрос: почему беспрепятственно просачивается к нам огромный массив религиозной литературы, главная цель которой – доказать исключительность и превосходство именно их духовных ценностей и членов именно этих конфессий над всеми остальными. Стоит только заглотнуть (и ведь многие заглатывают) эту приманку, и вскоре готов новый покорный раб, фанатик, боевик. Ясно, что ни к чему хорошему это привести не может.

А что же наши традиционные конфессии? Они не хотят, а вернее не могут, также эффективно вести проповедческую деятельность. Они не могут противостоять агрессивному напору новоявленных мессий, привыкнув к такому бездействию за годы Советской власти.

Они обращают свои взоры на государство и пытаются таким образом повлиять на него, чтобы был создан режим благоприятствования традиционным религиям и запрета для остальных. Государство же в новых условиях провозглашенной свободы совести и вероисповедания и построения демократического общества уже не может этого сделать.

Таким образом, складывается новый источник конфронтации между традиционными и новыми, пришлыми конфессиями.

Распространение влияния этих нетрадиционных конфессий среди кыргызского населения вызывает тревогу у мусульманских и политических лидеров. Поскольку они боятся раскола нации по конфессиональному признаку, который по существу уже происходит. Они пытаются противостоять этому. Но что они могут предложить? Вопрос больше риторический.

Вместе с тем, стремление политических структур и национальных элит использовать конфессии в своих политических интересах может усилить конфессиональную нетерпимость и уровень конфликтности в обществе.

В интересах национального мира в республике необходимо принять «правила политической игры». Последние должны исключать саму идею возможности использования религиозных организаций различными политическими деятелями и государственными органами в политической борьбе за власть. Существующие же конфессии, в свою очередь, должны противостоять таким попыткам.

Таким образом, поликонфессиональное общество в Кыргызстане является реальностью современного гражданского общества. Интенсивно набирает силу исламское (традиционное и модернистское) влияние на юге, протестантское христианство на севере Кыргызстана. Их различные направления конкурируют между собой за новых приверженцев. Растет количество религиозных учреждений и численность верующих. В целом, растет влияние религии на формирование мировоззрения общества. Но также заметны и первые негативные явления на религиозной почве, нельзя дать им разрастись на нашей благодатной почве в условиях духовного и экономического кризиса, охватившего республику.

Само по себе обращение к религии, так же как и избрание веры, дело сугубо личное. Однако общество ныне озабочено выработкой противовесов небывалому росту преступности, всеобщей необязательности и анархии. Вопрос состоит в том, может ли религия стать одним из таких противовесов, если может – то каким образом? В какой мере государственная власть может и может ли опираться на религиозное обоснование? Является ли эта задача своего рода культурной инновацией или это воспроизведение архаических структур в системе воспитания и образования?

В любом случае для рациональной политики в деле возрождения религиозности и восстановления прав религий (конфессий) очень важно соблюдать меру соотношения религиозного и светского компонентов в массовом сознании.

Оптимальный вариант решения проблемы взаимоотношения религии и общества состоит в деполитизации этих отношений, реальном обеспечении конституционного права совести и вероисповедания, осуществлении подлинного равноправия религий, нахождении баланса между конфессиями и мировоззрениями, выполняющими жизненно важные для людей функции.

Важным является и распространение в обществе духа терпимости ко всем мировоззренческим позициям и по отношению к представителям других духовных ценностей. Без этого нравственный кризис общества не может быть преодолен.

С.М. Громова

ВЕРА БАХАИ В СИСТЕМЕ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Бахаи – одна из самых молодых мировых религий [1]. Термин «мировые» обозначает – наднациональные, где вероисповедная связь людей возникла независимо от места рождения и языка, страны и подданства, этнической и расовой принадлежности. Под такое обозначение полностью подходит и религия Бахаи.

Сейчас Вера Бахаи представляет мировую общину, которая составляет более чем 6 млн. последователей из более чем 2112 этнических групп. Международное Сообщество Бахаи (МСБ) имеет значительные общины в 235 странах и территориях. Литература Бахаи переведена на 802 языка.

Возникновение и распространение «мировых религий» каждый раз было вызвано, очень редким стечением исторических условий.

В VI-V вв. до н.э. в княжествах Северной Индии социальные противоречия достигли крайней степени. Роскошная, изнеженная жизнь богачей-рабовладельцев, брахманов, князей и бедность, нужда, бесправие рабов, закрепощённых крестьян-общинников и представителей низших каст – все эти явления порождали кризис традиционного мировоззрения. Вера в незыблемость кастового строя, установленного якобы великим Брахмой, начала колебаться. В этой обстановке возникали еретические учения, секты, даже атеистические религиозные системы, например – чарвака. Одним из новых вероучений, в котором нашло свое выражение общее настроение недовольства, неуверенности, отчаяния и был буддизм.

I в. до н.э. – I в. н.э. – Римская империя завоевав множество стран и народов, установило там деспотический, насильственный режим, тяжелые поборы, всеобщее бесправие. Неудачные попытки восстаний покорённых Римом народов, неудачные восстания рабов породили чувство отчаяния, безнадёжности своего положения не только у рабов, но и у свободного населения, в особенности у населения провинций. От древнейшей религии иудаизма отходят секты, возникают ереси и именно тогда появляется новая вера, удовлетворяющая запросы разноплеменной массы обездоленного населения Римской империи – христианство.

В VI в.н.э. в Аравии начался упадок караванной торговли, это нарушило экономическое равновесие, державшееся веками. Кочевники, потерявшие доход от караванного движения, стали склоняться к оседлому образу жизни, переходить к земледелию. Возникла нужда в земле, усилились столкновения между племенами.

Это не замедлило отразиться в идеологии, возникло движение за слияние племенных культов, среди арабов возникла секта ханифов, чтивших единого бога, тем более что евреи и христиане подавали пример единобожия. И в этой обстановке появляется ислам [2].

Не исключением стало и возникновение Веры Бахаи. Движение это началось в Иране (Персии) в 40-50 годах XIX в. и было частью брожения, которое охватило весь мусульманский мир Ближнего Востока в XIX веке. Возникают такие движения как ваххабизм, сенуситы, суданский махдизм, идёт оформление идеологии панисламизма. И дело сводилось не только к религиозно-идеологическим явлениям. В основе лежали социально-политические и экономические процессы, связанные с заменой устаревших феодальных отношений на более прогрессивные – товарно-рыночные.

Ортодоксальный ислам был оплотом старых традиций и всего уклада жизни и в сложившихся социально-экономических условиях потерял свою привлекательность.

В частности, Персия в XVIII-XIX веках приходит в состояние упадка. Безнадежные финансовые затруднения, развращённость правительства, обеднение до критических пределов основной массы тружеников. Священнослужители ислама (шиизма в Персии) объявили нечистыми западные науки и искусства, взяли в свои руки правосудие.

Как бы предтечей появления нового пророка, стал молодой торговец из Шираза Сейид Али Мухаммед (1819-1850 гг.), который принял имя Баб (арабск.-Врата). 23 мая 1844 года он провозгласил скорое появление нового посланника бога, а своё предначертание видел в том, чтобы подготовить человечество к его приходу. Основным вероисповедным документом движения стала книга «Бейян» и многочисленные послания Баба и его учеников (наибов). Но помимо возвышенной религиозной идеи важнейшее значение имели те элементы учения Баба (бабизма), которые относились к практической общественной жизни людей и затрагивали их социальные интересы.

В учении отменялись все ограничения, наложенные исламом на ростовщичество и взимание процентов. Провозглашалась полная свобода всякой торговой деятельности, распространявшаяся, однако, лишь на коренных жителей страны. Отменялись и все прежние исламские запреты на ношение чадры для женщин, на ношение шелковой одежды и всяких украшений, что тоже должно было способствовать развитию торговли и привлечению к движению персидской торговой буржуазии, но всё-таки главной силой движения были народные массы, которые приняли его как форму борьбы против власти феодалов и шиитского духовенства.

Привлекательным было и упрощение культа:

- отменялись молитвенные собрания, пятикратная ежедневная молитва и другие обременительные культовые предписания ислама.

Также бабизм выдвигал ряд прогрессивных требований в отношении реформы быта, положения женщины, семейного права и т.д. Одной из первых последователей Баба была Захра-ханум (Тахире), которая требовала уничтожения женского неравноправия, отмены многоженства и других мусульманских обычаев и установлений, унижающих женщину.

Практически все требования бабидов шли по линии антифеодальных, буржуазно-демократических преобразований.

Баб навлёк на себя яростное преследование со стороны официальной мусульманской церкви и духовенства. Он был арестован шахскими властями, подвергся избиению и заключён в тюрьму. 9 июля 1850 г. он был публично казнен на одной из площадей Тебриза [3].

В августе 1852 г. случилось событие, имевшее тяжелые последствия для баби. Кто-то из молодых бабидов, притом точно неизвестно кто и сколько их было (источники на-

зывают разные цифры: от одного до трёх), совершили покушение на жизнь шаха, но покушения явно было показным и шах никак не пострадал. Но для шахских властей это был прекрасный повод для начала повсеместных жесточайших преследований бабидов.

Можно предположить, что это была хорошо спланированная шахскими властями провокация.

В 1853 г. движение было практически уничтожено. Погибло около 20 тысяч бабидов, казни были жестокие, в живых остались лишь немногие, рассеянные по всей стране, но именно в этот страшный год во главе движения новой веры встал Мирза Хусейн Али (1817-1892 гг.), принявший имя Бахаулла (арабск. – слава бога, сияние бога). Бахаулла был страстным защитником веры Баба, между ними велась переписка, хотя они так и не встретились при жизни. Бахаулла не просто принял веру Баба, он развил её, довел до логического совершенства.

Бахаулла происходил по прямой линии от древних царских фамилий Персии, отец его был визирем шаха. Он унаследовал значительное состояние и обширные земли, ему прочили блестящую карьеру, но он отказался от придворной службы, и став последователем Баба лишился всех материальных привилегий. Только знатное происхождение спасло его от казни, но он был заключен в тюрьму, подвергнут пыткам и обвинен в покушении на жизнь шаха, что было противно принципам его веры. В защиту Бахауллы выступил будущий император России Александр II. Через посла России князя Д.И. Долгорукова, который тоже был почитателем Бахауллы, смогли вмешаться в решение суда и добились оправдания. Бахаулла был освобождён из подземной тегеранской тюрьмы Сиах-Чаль (арабск. – черная яма). Но, выйдя из тюрьмы, он узнал о том, что всё его имущество конфисковано и разграблено, семья терпит отчаянную нужду. По указу правительства он должен был немедленно покинуть страну, правда ему предоставили право самому выбрать страну изгнания. Он выбрал Багдад, входивший тогда в состав Османской империи. Князь Д.И. Долгоруков предложил ему российское гражданство и содействие при переезде вместе с семьёй в Россию, но Бахаулла предпочёл ссылку в Багдад [4]. Потом он был переведён в Константинополь, затем в Андрианополь и, наконец, в город-крепость Акко (Палестина). В Багдаде в 1863 г. Бахаулла провозгласил себя «Тем, о ком пророчествовал Баб». Позднее из Акко он обратился с рядом посланий к монархам и правителям того времени, в том числе и к Александру II. Эти послания являются документами, не имеющими аналогов в истории религий. Короли, императоры и президенты XIX века призывались к сокращению вооружений, мирному разрешению международных конфликтов и направлению усилий на благо мира во всём мире. По современной терминологии, идеи, изложенные в этих документах, можно назвать принципами нового политического мышления.

Бахаулла оставил огромное письменное наследие, свыше ста книг, основной из которых является «Китаб-и-Агдас» (наисвятая книга), где изложены основные доктрины, законы и предписания учения Бахауллы. Бог един, и основной движущей силой цивилизации являются последовательные проявления Его воли. Этот процесс осуществляется посредством посланников Бога, в которых люди видят прежде всего основателей различных религиозных систем, в то время как их общее предназначение — привести человечество к духовной и нравственной зрелости. Человечество едино, близится время объединения всех людей планеты во всемирное сообщество. Бог привел в действие исторические силы, которые разрушают традиционные барьеры, разделяющие людей разных рас, национальностей, классов и верований. Благодаря действию этих сил возникает единая мировая цивилизация.

Чтобы наступила эта новая эра, народы земли должны осознать свое единство и содействовать процессу объединения на основе принципа – **Единства Различий** или **Единства в Разнообразии** [5].

Бахаулла также выступает с тезисом о важности сохранения всех религий и достижении их единства, поэтому ни одна религия не может претендовать на абсолютную, окончательную истину, каждый пророк обладает Божественной истиной в равной мере как и другие пророки, поэтому недопустимо отвергать или унижать

кого-либо из них. Основными постулатами Веры Бахаи являются: **Единство Бога, Единство религий, Единство человечества** [6].

Цели и задачи Веры Бахаи были затем суммированы её хранителем – правнуком Бахауллы – Шоги Эффенди Раббани (1896-1957 гг.).

Вера Бахаи утверждает единосущность Бога, признаёт единство его Пророков и проповедует принцип единства и целостности всего человеческого рода. Она провозглашает, что человечество должно объединяться, что это объединение неизбежно и уже постепенно происходит, но единственное средство его окончательного осуществления – дух Божий. Вера Бахаи предписывает своим последователям самостоятельно искать истину, осуждать любые проявления суеверия и предрассудков, объявляет религию инструментом дружбы и согласия, провозглашает фундаментальную гармонию Веры с наукой и признаёт, что религия – важнейшее средство установления мира в человеческом обществе и упорядочивания его развития. Она безоговорочно поддерживает принцип равных прав и возможностей для женщин и мужчин, настаивает на обязательном образовании, предписывает единобрачие, не одобряет развода, подчеркивает необходимость строгого подчинения правительствам, возвышает всякую работу, выполненную в духе служения, до уровня богослужения, утверждает необходимость создания международного вспомогательного языка, либо избрания в качестве такового одного из существующих, намечает черты институтов, которые установят и будут поддерживать всеобщий мир [7].

Организация Веры Бахаи строится по следующему порядку: жизнью местных общин Бахаи руководит Местное Духовное Собрание, местные общины объединяются в Национальные, которыми руководит Национальное Духовное Собрание. Духовные собрания в местных и национальных общинах ежегодно переизбираются. Национальные общины объединены в Международное Сообщество Бахаи (МСБ), руководство которым осуществляется избираемым 1 раз в 5 лет Всемирным Домом Справедливости.

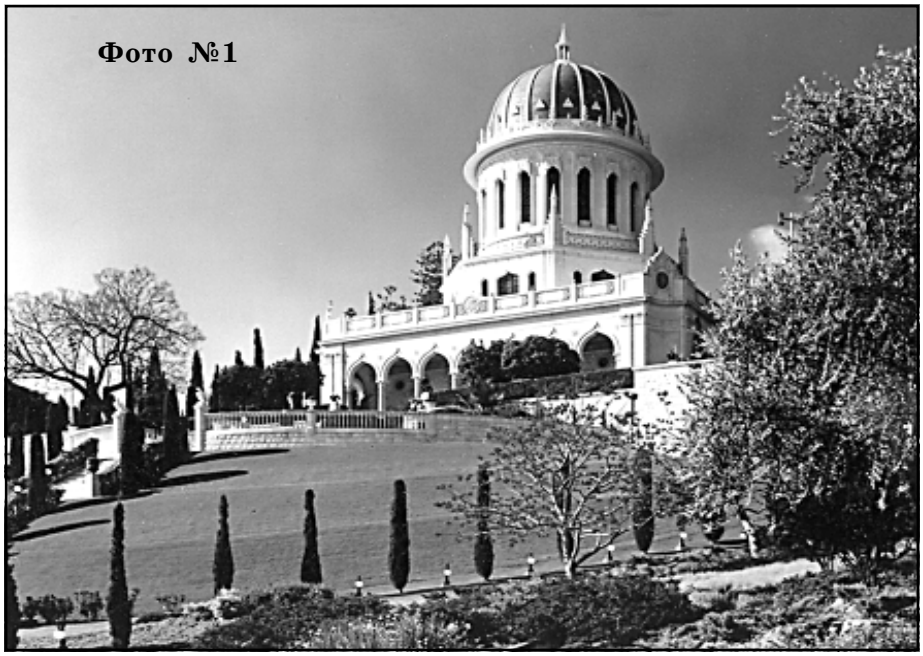
Всемирный Дом Справедливости был избран в первый раз в апреле 1963 года членами 56 Национальных Духовных Собраний.

В городе Хайфе (Израиль) создан комплекс Всемирного Центра Бахаи, состоящий из великолепных садов и зданий (фото №1).

В 1945 г. представители Бахаи присутствовали на исторической конференции в Сан-Франциско, которая положила начало Организации Объединённых Наций (ООН).

МСБ было впервые зарегистрировано как международная неправительственная организация при отделе общественной информации ОНН в 1948 году. В мае 1970 года МСБ был присвоен консультативный статус второй категории при Экономическом и Социальном Совете ООН (ЭКОСОС). В 1976 году МСБ получило консультативный статус при Детском фонде ООН (ЮНИСЕФ), а в 1989 г. установило рабочие отношения с ВОЗ. В 1985 году МСБ учредило отдел общественной информации, в 1989 году – отдел по охране окружающей среды, в 1993 г. – отдел по вопросам продвижения женщин.

Фото №1



МСБ вовлечено в решение широкого ряда вопросов в Деятельнос-

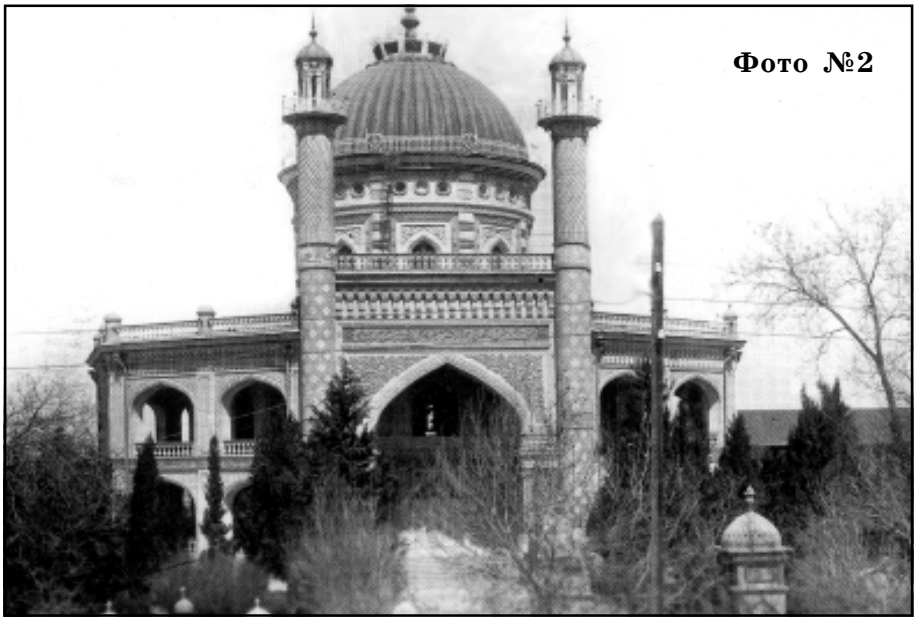


Фото №2

ти ОНН: продвижение женщин, социально-экономическое развитие, охрана окружающей среды, права человека, нравственное образование и защиту мира. Общины Бахаи имеют обширный опыт в области поощрения участия людей в процессе принятия решений, усиления роли женщины, профилактики употребления наркотиков и др.

Только за период с 1986 по 1995 гг. МСБ участвовало в 140 заседаниях подразделений ООН, выступило более чем со ста заявлениями.

15 сентября 1987 года МСБ получило от Генеральной Ассамблеи ООН звание – Посол Мира.

В октябре 1995 г. МСБ опубликовало заявление по случаю 50-летия ООН, где, в частности, призывают лидеров следующего поколения руководствоваться искренним желанием служить всему человеческому сообществу, понимать, что лидерство – это ответственность, а не путь к привилегиям, (особенно в международных делах), быть преданными Высоким принципам и действовать в лучших долгосрочных интересах человечества в целом [8].

В России общины Бахаи возникли в XJX веке, царская администрация относилась к ним покровительственно. Первая община возникла в 1882 г. в Туркестане. Первый в истории Бахаи Дом Преклонения был построен в Ашхабаде. Начало его строительства относится к 1902 году, а окончание к 1921 году. К сожалению во время сильнейшего землетрясения в 1947 году храм был поврежден и уже не восстанавливался, но стоял до 1963 г. Остались фотоснимки этого сооружения (фото № 2). Затем Дом Приклонения был снесен и на этом месте установлен памятник Махтум-Кули – туркменского поэта.

Второй этап распространения Веры Бахаи начинается с 80-ых годов XX века и наблюдается быстрое и широкое распространение Веры Бахаи в России и странах СНГ.

В Кыргызстане община Бахаи возникла в 1992 г. 2 июля 1997 г. община Бахаи Кыргызской республики была зарегистрирована Государственной комиссией при правительстве Кыргызской Республики по делам религий и внесена в единый учётный реестр религиозных организаций (Свидетельство № 0007 НРО). 28 июля 1997 г. Министерство юстиции зарегистрировало общину Бахаи Кыргызской Республики как юридическое лицо, с правом осуществлять виды деятельности, предусмотренные уставом и не запрещенные законодательством Кыргызской Республики (Свидетельство 001330 серия ГР).

На территории Кыргызстана действуют 18 местных Духовных Собраний Бахаи, объединённых в Национальное Духовное Собрание. Национальным Духовным Собранием проводятся семинары, конференции, на которых Бахаи делятся своим опытом, исходящим из их учения и практической деятельности. Например, в декабре 1999 г. на базе Национальной библиотеки Кыргызской республики была проведена конференция «Воспитание нравственности у детей и юношества (из опыта Бахаи)». Участниками конференции помимо членов общины Бахаи были преподаватели школ, колледжей, вузов, представители творческой интеллигенции г. Бишкека, Токмака, Кара-Кола. В выступлениях преподавателей прозвучали слова о том. что пока нет ни одного учебного пособия, где бы на правах мировой религии была представлена Вера Бахаи.

Сейчас в школах, лицеях, гимназиях, колледжах и вузах введено или вводится преподавание таких дисциплин как: «Основы религиоведения», «Религия в системе мировой культуры», «Мировые религии» и т.п. Освоение этих дисциплин является частью гуманизации образования. Однако в этих курсах изучаются только 3 мировые религии (буддизм, христианство, ислам). Изучение Веры Бахаи (при соответствующей корректировке программ) принесёт немало пользы как в познавательном, так и в нравственно-воспитательном плане. Вера Бахаи является прекрасным примером межрелигиозной и межкультурной толерантности.

Основные принципы Веры Бахаи, определённые в середине XIX века нашли своё выражение в движениях и идеях, известных в XX веке под другими названиями и именами. Например, принцип равноправия женщин в Вере Бахаи нашел единомышленников в движении суфражисток и феминизме. Принцип единства мира и человечества был провозглашён президентом США Вудро Вильсоном. Отказ от всякого вида борьбы, связанной с насилием был декларирован Махатмой Ганди. Призыв Бахаи к всеобщему миру и согласию, к созданию международных органов – и создание в XX веке таких организаций как Лига Наций и ООН.

Один из основных принципов Бахаи – единство религий начал воплощаться в экуменическом движении объединения христианских церквей, возникшего в 1911 г. в среде протестантизма.

В 1948 г. был создан Всемирный Союз церквей, к которому примкнула большая часть протестантских объединений, и часть православных.

В последние годы и в католических кругах зародилось объединительное течение – прежде всего течение за мир и. мирное сосуществование.

В апреле 2002 года Всемирный Дом Справедливости обратился к религиозным лидерам мира с посланием, которое передавалось религиозным лидерам всех конфессий через местные духовные собрания Бахаи во всех странах мира, где есть общины Бахаи (а это 235 стран).

Основная цель послания – призыв к объединению усилий всех религиозных конфессий в деле установления мира на планете, преодоления расовых, национальных, политических и религиозных барьеров между народами, воспитания людей высоконравственного характера; призыв к объединению человечества и религий.

...«Несомненно, между основными мировыми религиозными течениями существуют многочисленные различия в отношении социальных предписаний и форм богослужения. Вряд ли это могло быть иначе, принимая во внимание прошедшие тысячелетия, в ходе которых следующие одно за другим Божественные откровения направляли свои взоры на изменяющиеся потребности постоянно развивающейся цивилизации. Поистине, неотъемлемой чертой писаний большинства основных религий является выражение, в той или иной форме, принципа эволюционного характера религии. Использование же культурного наследия в качестве средства для порождения предрассудков и отчуждения, нельзя оправдать с точки зрения нравственности. Основополагающая задача души всегда будет заключаться в том, что она должна исследовать действительность, жить согласно истинам, в которых она убеждается, и проявлять полное уважение к усилиям других людей, идущих в том же направлении» [9].

Идея о создании «интеррелигии» прозвучала и в книге Д. Андреева «Роза Мира» [10]. Предлагаемые им идеи о создании Всемирной Федерации государств как независимых членов, управляемых особой инстанцией которая бы осуществляла контроль над деятельностью государств и руководила, бы их бескровным и безболезненным преобразованием изнутри, перекликается с идеями Бахаи, также как и андреевская идея о воспитании человека облагороженною образа. Он предлагает свою новую религию под названием «Роза Мира» и определяет её как универсальное учение, указующее такой угол зрения на религии, возникшее ранее, при котором все они оказываются отражениями различных пластов духовной реальности. Это все полностью созвучно учению Бахауллы об историческом развитии религии как эволюции одной и той же веры, в каждый век удовлетворяющей особые потребности своего времени [11]. Удивительно,

что Д. Андреев в своей «Розе Мира» ничего не говорит о Вере Бахаи, хотя книга написана тогда, когда Вера Бахаи уже насчитывала 100 лет своей истории.

Пока организация Бахаи не знала расколов с 1863 года. Каждая национальная ветвь религии Бахаи вносит в жизнь всемирной общины свой вклад. Но, тем не менее в жизни общины Бахаи есть свои трудности, внутренние противоречия, сопряженные с трудностью следовать идеалам и принципам Бахауллы, с отсутствием профессиональных священников и с широко понимаемым правом каждого верующего свободно толковать религиозные догматы.

Эта молодая мировая религия продолжает сейчас быстро распространяться по планете. Став последователями Веры Бахаи, люди стремятся развить в себе силы, которые позволят им подняться над разобщённостью и предрассудками мира и возлюбить все человечество.

Вера Бахаи стала неотъемлемой частью общемировой культуры, она привлекает синкретизмом вероучения, пацифизмом, своей борьбой за возвышение роли женщины во всех сферах жизни и деятельности.

Несомненно, это явление требует дальнейшего внимательного изучения учёными-историками, социологами, культурологами, религиоведами.

Примечания:

1. Современный философский словарь. – М., 1996, с. 41.
2. *С.А.Токарев.* Религия в истории народов мира. – М., 1983, с. 499, 529-530, 574.
3. *Дж. Э.Эсслемонт.* Баха-Улла и новая эра. – Алматы, 1996. с. 22.
4. *М.Максвелл.* Тайна жизни. – СПб, 1995, с. 180.
5. Современный философский словарь... с. 42.
6. *Абдул-Баха.* Ответы на некоторые вопросы. – СПб, 1993. с. 5.
7. *Эффенди Шоги.* Призыв к народам. – СПб, 1993, с. 32-87.
8. Исторический поворот для народов мира. – Нью-Йорк, 1995, с. 24.
9. Религиозным лидерам мира. – Хайфа, апрель 2002.
10. *Д. Андреев.* Роза Мира. – М., 1993, с. 15.
11. *Баха-Улла.* Сокровенные слова. – Алматы, 1998, с. 59.

Литература:

1. *Абдул-Баха.* Ответы на некоторые вопросы. – СПб., 1993.
2. *Ч. Айтматов.* Встреча с одним бахаи. – Бишкек, 1998.
3. *Д. Андреев.* Роза Мира. – М., 1993.
4. *Бахаулла.* Сокровенные слова. – Алматы, 1998.
5. *Л.С. Васильев.* История религий Востока. – М., 1998.
6. *Ислам.* Краткий справочник. – М., 1983.
7. Исторический поворот для народов мира. – Нью-Йорк, 1995.
8. *И.А. Крывелев.* История религий. – М., 1988 г. том.II.
9. *М. Максвелл.* Тайна жизни. – СПб., 1995.
10. *М. Малерб.* Религии человечества. – М., СПб., 1997.
11. Обращение к религиозным лидерам. Хайфа. 2002.
12. Община Бахаи. Основания, цели и намерения. – М., 1992.
13. Современный философский словарь. – М., 1996.
14. *А.А. Ткачёва.* Новые религии Востока. – М., 1995.
15. *С.А. Токарев.* Религия в истории народов мира. – М., 1983.
16. *У.С. Хетфер, Дж. Д. Мартин.* Новая мировая религия. (Вера Бахаи). – СПб., 1995.
17. *Эсслемонт Дж. Э.*Баха-Улла и новая эра. Алматы, 1996.
18. *Эффенди Шоги.* Призыв к народам. СПб., 1995.

Grundel J.

RELIGIONSFREIHEIT UND TOLERANZ UBER DEN ETHIKBEDARF UNSER GESELLSCHAFT

Klage uber die Unmoral

Die Klage uber einen Mangel an Moral in der Gesellschaft ist nicht neu; sie wird immer wieder einmal laut. Gerade in Umbruchszeiten, bei gesellschaftlichen Veranderungen, vor allem wenn Neuerungen bisher Bestehendes in Frage stellen, ist sie Ausdruck einer Unsicherheit, Angst und Gefahrdung. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie unberechtigt ist.

Heute ergeben sich Angste und Befurchtungen angesichts der neuen Moglichkeiten einer Manipulation menschlichen Lebens durch die Gentechnik. Wurde die Entzifferung des genetischen Codes unseres Erbgutes zunachst begru?t, so bleiben doch die damit gegebenen konkreten Einsatzmoglichkeiten ambivalent; sie konnen positiv als auch negativ angewandt werden. Der Einsatz von Gentests im vorgeburtlichen Bereich kann berechtigte Angste beseitigen und Hilfen zur Erhaltung einer gefahrdeten Schwangerschaft eroffnen; er kann aber ebenso gezielt auf die Selektion und Totung behinderten menschlichen Eebens ausgerichtet sein. Als im Jahr 2000 die Meldung durch die Presse ging, Gro?britannien erlaube das therapeutische Klonen menschlicher Embryonen, um moglicherweise aus geklonten Embryonen einmal einen idealen Ersatz fur unheilbar erkrankte lebensnotwendige Organe zur Rettung menschlichen Eebens zu gewinnen, wurde erneut der Ruf nach der Moral unserer Gesellschaft laut. Man befurchtet, bald werde sich der Mensch zum „Schopfer" und Produzent von „Wunschkindern" machen und nach Belieben gesundes Eeben fordern, krankes und behindertes aber verwerfen. Ansatze dazu zeichnen sich ja durchaus schon ab.

In der Gentechnik steht heute die Forschung vor einem Dilemma. Soll bei moglichem Missbraurh einfarh ein Forschungsstop erfolgen - oder kann im einzelnen abgewogen werden zwischen positiven und negativen Einsatzmoglichkeiten und Folgen? Wer bestimmt, was gut und was bose und unannehmbar ist? Welches sind die ethischen Grenzen, welches sind die Kriterien dafur? Was ist dem einzelnen Menschen, was ist der Gesellschaft als ganzer noch zumutbar? Und wer setzt hierfur die Grenzen?

Der polnische Soziologe Zygmunt Baumann sieht in seinem Buch „Unbehagen in der Postmoderne" das Kennzeichen unserer Welt in einer wesentlichen Unbestimmtheit und Aufweichung bisheriger Sitte und Moral. So sehr die Begriffe Gut und Bose keine Aufweichung und Relativierung vertragen, so sehr bleibt doch die jeweilige Auspragung der Moral abhangig von Raum und Zeit, von kulturellen Einflussen und personlichen Erfahrungen. Dennoch besitzt heute der Ruf nach der Moral eine besondere Dringlichkeit; denn die Menschheit ist in der Lage, sich selbst zu vernichten. Es obliegt nicht der Meinung des Einzelnen, nach Willkur zu entscheiden, was gerade gut und was bose ist. Menschliches Zusammenleben bedarf einer ethischen und einer rechtlichen Regulierung, dies erst recht in einer offenen pluralen Gesellschaft.

Dennoch sollte die Klage uber die Unmoral und uber den Verlust von Werten relativiert werden. Sicherlich sind einige bisherige Wertvorstellungen verloren gegangen: Insgesamt jedoch zeichnet sich heute nicht ein Wertverlust, sondern eher ein Wertewandel ab. Zugleich ist dieser Wandel eine Chance fur ein hoheres Ma? an Freiheit und damit auch an Verantwortung, das dem Einzelnen zugewiesen wird. Die kann zu einer besseren realistischen Moralitat des modernen Menschen beitragen. Der Respekt vor der Freiheit des anderen, die Besinnung auf notwendige gemeinsame Prinzipien und Werte - z.B. die Achtung vor jedem menschlichen Leben - und eine starkere Solidaritat

konnten positive Ergebnisse dieses Wandels sein, wenn wir ihn wahrnehmen und nutzen.

Pluralitat - Ausdruck der Fulle

Pluralitat und Vielfalt einer Gesellschaft sind Ausdruck vielfaltigen Lebens. Das Gejammer uber den Pluralismus in gewissen Kreisen zeugt zunachst nur von mangelnder Unterscheidung. Es gibt verschiedene Formen des Pluralismus. Ein guter Pluralismus wei? sich dem Gemeinwohl und einer geltenden Wertordnung verpflichtet. Das Verhaltnis zum Andersdenkenden wird polar gesehen. Der Wille zur Einheit bleibt bestehen. Die Interessen, Werte und Ziele der Gegenseite werden geachtet, man geht fair miteinander um und lehnt auch um der eigenen Interessen und Ziele willen jede Ausschaltung des Gegners ab. Man toleriert nicht nur den Andersdenkenden als notwendiges Ubel, sondern versucht, seine Position zu verstehen, auch wenn man sie nicht teilt. Blo?e Toleranz im Sinne des Erduldens des anderen aber gleitet schlie?lich ab in Gleichgultigkeit und in einen schlechten Pluralismus.

Der schlechte Pluralismus hingegen versucht den Gegner zu verdrangen, ihn auszugliedern aus der Gemeinschaft -oft mit unfairen Mitteln, einseitigen Darstellungen und mit Meinungsmanipulation. Hierbei mangelt es am notwendigen Gemeinsinn fur das Ganze. Ein echtes Gesprach findet gar nicht statt, sondern nur ein blo?er Schlagabtausch. Der eigene oder der gegnerische Standpunkt wird ideologisiert - eine Gefahr, die nicht nur im sakularen Bereich, sondern auch in innerkirchlichen Umgang untereinander bei der Autoritatsausubung besteht, wenn der Gehorsam des Kirchenvolkes uberzogen wird. Der gute Pluralismus dagegen bleibt getragen vom Bemuhen um das Gemeinwohl und steht unter dem Diktat der Fulle.

Schlechter Pluralismus ist auch jene Haltung, die im Sinne eines „Laisse faire" alles gelten lasst und auf jegliche Unterscheidung zwischen Gut und Bose verzichtet, also eigentlich uberhaupt keine eigene Position bezieht, sondern im Sinne der Beliebigkeit alles gelten lassen mochte. Eine solche Position fuhrt ins Chaos und schlagt schlie?lich nach einem Zusammenbruch um in eine Diktatur.

Weckung eines moralischen Bewusstseins

Aber gerade in einer pluralen Gesellschaft bedarf es einiger grundlegender gemeinsamer Werte, ohne die eine Gesellschaft nicht existieren kann. Wer als Glied eines Gemeinwesens auch einen Eebensraum, Anerkennung und Recht auf Schutz und grundlegende existentielle Lebenshilfe erwartet, dem darf entsprechend der ihm zukommenden Moglichkeit auch ein Beitrag zum Gemeinwohl abverlangt werden. Das gilt nicht nur fur die vom Staat eingeforderten Steuern, sondern ebenso fur eine Anerkennung grundlegender, fur das Gemeinwohl erforderlicher Werte. Eine allgemeingultige moralische Orientierung bleibt Voraussetzung fur jedes friedliche menschliche Zusammenleben in einem demokratischen Gesellschaftssefuge. Den in den demokratischen Staaten allgemein anerkannten Menschenrechten liegt bereits ein Minimalkonsens von unaufgebbaren moralischen Werten zugrunde. Es ist die Anerkennung eines jeden Menschen als Person, als Subjekt, das ihm zukommende Lebensrecht und die ihm gebuhrende Achtung und Wurde - unabhangig davon, welchen Wert dieser Mensch auf der Borse unserer Leistungsgesellschaft besitzt.

Diese Menschenrechte haben jeweils zwei Seiten: einerseits gewahren sie dem Einzelnen einen entsprechende Lebensraum in Freiheit, bieten ihm Hilfen fur ein menschenwurdiges Dasein und schutzen ihn vor Ubergriffen anderer. Bei Verbrechen gegen Leib und Leben konnen sie unmittelbar als justiziabler Anspruch geltend gemacht werden. Auf der anderen Seite fordern die Menschenrechte vom Einzelnen auch ein Interesse am Gemeinwohl und eine Bereitschaft zu einem entsprechend notwendigen Einsatz fur die Gemeinschaft. In allen Kulturen ist der Spruch der goldenen Regel bekannt: „Was du nicht willst, das man dir tut, das fug' auch keinem anderen zu" Wurde dieser Grundsatz immer wieder als eine ethische Regel bewusst gemacht, wurde sich im personlichen Verhalten der Menschen zueinander eine gro?ere Rucksichtnahme einstellen. Mit dieser ethischen Regel wird ja eigentlich gefordert, dass sich der Einzelne stets in die Situation des anderen einfuhlt - eine „Empathie" - , die fur ein solidarisches Verhalten

wichtig ist. Noch deutlicher kommt dies in dem christlichen Gebot der Liebe zum Ausdruck: Du sollst deinen Nachsten lieben wie dich selbst". Der judische Religionsphilosoph Martin Buber (+ 1962) ubersetzte diesen biblischen Satz einmal so: „Du sollst deinen Nachstenlieben - denn er ist wie du". Auch hier ist eine Empathie, ein Sich-Einfuhlen gefordert: Was wurde ich eigentlich an Stelle dessen, dem ich begegne oder mit dem ich zusammenarbeite, erwarten?

Die Anerkennung der menschlichen Person und ihre Wurde, das Prinzip der Solidaritat aller Menschen und fur den Staat das Prinzip der Subsidiaritat stellen fur ein Zusammenleben in der Gesellschaft die drei grundlegenden Sozialprinzipien dar. Mit dem Prinzip der Subsidiaritat oder der „erganzenden Hilfeleistung" soll der Einzelne auch vor staatlichen Ubergriffen in seinem Eigenbereich geschutzt werden. Der Staat hat zwar dem Einzelnen entsprechende notwendige Hilfen fur eine humane Entfaltung seines Lebens zu geben, er darf aber nicht jene Aufgaben und Bereiche, die dem Einzelnen ursprunglich zukommen, einfach an sich rei?en und damit eine Entlastung, die einer Entmundigung gleichkommen kann, vornehmen. Wo der einzelne Burger fur bestimmte ihm eigens zukommende Aufgaben nicht imstande ist, hat der Staat eine „erganzende Hilfe" zu gewahren. Ein solches moralisches Bewusstsein muss auch in den verschiedensten Bereichen der Wissensvermittlung und Erziehung geweckt und gefordert werden.

Doch ist fur die Weckung eines solchen moralischen Bewusstseins der Einzelne nicht doch uberfordert? Heute wird in den Medien, vor allem uber Internet, dem Einzelnen eine Fulle von Wissen angeboten, der gegenuber er zunachst ratlos ist. Will er damit uberhaupt etwas anfangen, so bedarf er einer entsprechenden Auswahl und Hilfestellung. Die Fulle von Datenbanken wird standig erweitert. Vieles davon ist bald wieder veraltet. Das bedeutet, die einmalige schulische Ausbildung reicht fur das Eeben nicht aus; der Mensch muss - wie man heute so gern sagt - zeitlebens lernen. Der Einzelne fuhlt sich dann leicht uberfordert; entweder nimmt er die standig neu auf ihn einsturmenden Informationen nur oberflachlich wahr, lasst sich von der Masse steuern und bleibt Spielball seiner vordergrundigen Bedurfnisse und Wunsche, oder aber er lasst sich die Entscheidungen von anderen abnehmen und bleibt ebenfalls fremdgesteuert.

Wissen allein ist noch nicht Tugend, gewahrleistet noch keineswegs verantwortliches Verhalten. Die einst auch von uns Ethikern lautstark geforderte Autonomie und Selbstverwirklichung des Menschen bleibt dann „auf der Strecke". Wo aber eine Fremdsteuerung einsetzt, wird der Mensch anfallig fur kollektive Strukturen und fur totalitare Systeme, die ihm um der einzuhaltenden Ordnung willen den Entscheid auf Kosten seiner Freiheit abnehmen. Chaotische Situationen, die eine Gesellschaft nicht mehr zu meistern vermag, fuhren leicht zu totalitaren Strukturen, die eine Ordnung durch Machtmittel und Zwang und durch wesentliche Einschrankungen der Freiheit erzwingen. Wie schwer es aber ist, die einmal verlorene Freiheit wieder zu erlangen, beweist die Geschichte der Menschheit. In totalitaren Systemen zeichnet sich nicht nur eine massive Einschrankung der Freiheiten der einzelnen Burger, sondern auch eine Manipulation ihrer Gesinnung ab. Dies schlagt sich besonders nieder im Verhaltnis zur Religion, die entweder in einer ideologisierten Form als Staatsreligion bevorzugt oder gar streng eingefordert wird, oder die in ihrer Offentlichkeit keinerlei Rechte mehr beanspruchen darf und verboten wird. Insofern gehort zum Ethikbedarf der modernen Gesellschaft auch die Religionsfreiheit.

Religionsfreiheit und Toleranz

Zu den grundlegenden Rechten eines jeden Menschen zahlt die Freiheit des Gewissens, aber auch die Freiheit, jenen Glauben auszuuben, der zuinnerst als richtig erkannt und uberzeugt angenommen wird. Das ist gemeint, wenn in den demokratischen Verfassungen der Volker die Gewissens-und die Glaubensfreiheit und ihre Ausubung als ein grundlegendes Menschenrecht anerkannt wird. Gleichviel, welcher Religion ein Mensch angehort: ihm ist die Freiheit zu gewahren, seiner Religion zu folgen und entsprechend

zu leben, soweit er damit nicht grundlegende Rechte anderer in schwerer Weise missachtet. Gerade das II. Vatikanische Konzil hat in der Erklarung uber die Religionsfreiheit diese Position klar herausgestellt, ohne dabei die Wahrheitsfrase des christlichen Glaubens auszuklammern. - Aber Wahrheit ist keine starre Gro?e. „Die Wahrheit ist symphonisch" (Hans Urs von Balthasar), sie ist eine Einheit in Fulle, bei der die einzelnen Satze verschiedenen Charakter haben und in Spannung stehen konnen, aber doch in ein Ganzes eingebunden bleiben. Kein ethischer und religioser Indifferentismus ist damit gemeint. Dem Staat kann es nicht gleichgultig sein, ob Burger einer Weltanschauung folgen, die dem einzelnen Menschen das Lebensrecht nur solange zusprechen, als er gesund, geistig normal und leistungsfahig ist, es ihm aber absprechen, wenn er schwer behindert, krank, geistig beschrankt oder noch nicht geboren ist.

Bei der Suche nach allgemein gultigen Werten fur ein humanes Leben und Zusammenleben ist ein Minimalkonsens notwendig - auch und erst recht in der Zeit einer sogenannten „Postmoderne", die fur eine radikale Relativierung aller Werte und Wahrheiten pladiert. Eines ist dabei wichtig: Es darf bei der Suche nach der Wahrheit nicht zu einer Missachtung der Rechte und Freiheiten anderer kommen. Ebenso muss die Offenheit und Dialogbereitschaft mit anderen gewahrt bleiben. Jede Form eines Fundamentalismus - einer Dialogverweigerung widerspricht dem humanen Anliegen unserer Gesellschaft, einer Religion, besonders auch dem Anliegen des christlichen Glaubens.

Nicht eine Vermischung und Gleichsetzung der verschiedensten Religionen im Sinne eines religiosen Synkretismus ist der richtige Weg, sondern die Achtung der Eigenart der einzelnen Religionen und der Respekt vor der Wurde des Menschen. In unserer pluralen Gesellschaft zeigen sich in den unterschiedlichsten Kulturen und in der Vielfalt der Religionen unterschiedliche Zugange zur Transzendenz, zum Gottlichen.

Die Frage nach einem letzten Sinn dieser Welt und des Menschen, nach einer letztoiiltipen Wahrheit und nach einer personalen Gro?e, die diese Wirklichkeit ubersteigt, ist die eigentliche Frage nach GOTT. Sie interessiert heute die Menschen mehr denn je. Diese Frage wird nie endgultig beantwortet werden, sie bleibt offen, selbst wenn wir als Christen in der Menschwerdung Gottes die endgultige, nicht mehr uberholbare Offenbarung Gottes annehmen durfen. Zugleich lasst sich auch das urmenschliche Bedurfnis nach Freiheit nicht austilgen. Dabei darf Freiheit nicht mit Willkur verwechselt werden. Der Zusammenbruch all jener totalitaren Systeme, die oft Jahrzehnte hindurch gewaltsam dem Menschen seine Freiheit streitig machten und Religion unterdruckten, ist ein beeindruckender Beweis im Verlauf der Menschheitsgeschichte.

Wo heute noch oder wieder in einem Lande die freie Religionsausubung nicht zugestanden wird, sondern staatlicherseits massive Einschrankungen und Verbote die dem einzelnen Menschen den Zugang zur freien Wahl und offentlichen Bekundung ihres Glaubens verweigert wird, werden wesentliche Grundrechte des Menschen missachtet. Andererseits gibt es auch eine Grenze der Toleranz. Wo etwa „im Namen der Religion" grundlegende menschliche Rechte verletzt werden - etwa dort, wo selbstmorderische terroristische Anschlage geplant und Menschen „im Namen Gottes" zu morderischen Handlungen verfuhrt werden - hat eine solche Gemeinschaft ihr Existenzrecht verspielt, selbst wenn sie dies im Rahmen einer ihr bisher gewahrten Religionsfreiheit ausfuhren konnte. Gerade hier wird deutlich, wie auch Missbrauche grundlegender Menschrechte offengelegt und als solche verhindert werden mussen.

Der Grundkonsens in einer pluralen Gesellschaft

In einer zunehmend globalen Welt wie der unsrigen ist eine Isolierung oder der Ruckzug in ein Ghetto nicht mehr moglich. Die weithin vorgenommene Vernetzung wirtschaftlicher, menschlich-kultureller Art verlangt fur ein Uberleben einen Minimalen Grundkonsens uber das, was inzwischen unter dem Stichwort der Menschenrechte weltweit proklamiert wird. Es geht dabei nicht um Rechte, die durch Abstimmung gegeben wurden oder wieder aufgehoben werden konnen.

Der blo?e Konsens als solcher ist jedoch noch kein Wahrheitskriterium. Wollte man heute angesichts brutaler Vergehen etwa bei sexuellem Kindsmissbrauch und Totung fur die strafrechtliche Ahndung solcher Vergehen und fur eine vermeintliche Abschreckung die Einfuhrung der Todesstrafe einem Plebiszit unterwerfen, so ware zu befurchten, dass dies emotional von einer Mehrheit bejaht wurde. Damit aber ist eine solche Form der Bestrafung -selbst wenn sie Jahrhunderte hindurch z. T. auch heute noch bei einigen Staaten ausgefuhrt wurde und wird - nicht gerechtfertigt.

Die Grundrechte, wie sie sich in den demokratischen Verfassungen vorfinden, besitzen ihre Geltung nicht aufgrund einer mehrheitlich angenommenen Abstimmung, sondern die Verfassung - und zwar jede Verfassung - hat letztlich auf der Grundlage der bereits vorgangig gegebenen Grundrechte ihre Geltung. Deshalb konnen die Burger eines Staates nicht uber die Geltung von Grundrechten abstimmen; diese sind vielmehr als vorgegeben anzunehmen, da ohne sie ein humanes Zusammenleben uberhaupt nicht mehr moglich ist. Uber einen solchen erforderlichen Grundkonsens muss man sich immer wieder neu verstandigen. Diese Grundwerte bedurfen einer inneren Zustimmung der Burger. Insofern ware es zu wenig und keineswegs moralisch, wurden diese Grundwerte nur aus Angst vor Bestrafung befolgt. Die vom einzelnen Burger geforderte Solidaritat verlangt mehr; sie besteht darin, dass sich jeder Burger bemuht, diese Werte zuinnerst in ihrem Sinn zu erkennen, zu bejahen und sich daran zu halten. Werden sie missachtet, muss er mit bestimmten Sanktionen rechnen. Wo Reaierunaen als solche sich von einigen Grundrechten glauben dispensieren zu konnen, werden sie auf Dauer nicht mehr den Anspruch auf eine humane Staatsform anmelden und letztlich auch nicht mehr weltweite Anerkennung erwarten konnen.

Aufgrund dieser Notwendigkeit bemuhen sich inzwischen gerade jene Staaten, die aus einem totalitaren System nun befreit wurden, um eine entsprechende Information und Erziehung ihrer Burger. Dies kommt unter anderem auch darin zum Ausdruck, dass in den Schulen fur den Unterricht das Fach Ethik oder auch ein Religion entsprechend der jeweilig vorhandenen Religionsgruppen verpflichtend eingefuhrt wird. Den Raum dafur muss eine moderne demokratischen Gesellschaft gewahrleisten. Ebenso haben die einzelnen Religionsgemeinschaften diese vorgegebenen Grundwerte wie Gewissens- und Religionsfreiheit und das Lebensrecht eines jeden Menschen anzuerkennen.

Prof. em. Dr. theol. Johannes Grundel, Munchen

Kurzfassung:

Die freie Religionsausubung zahlt zu den fundamentalen Grundwerten, ohne die heute in einer pluralen Gesellschaft ein friedvolles und gerechtes Zusammenleben auf Dauer nicht mehr moglich erscheint. Religionsfreiheit sollte darum in jeder humanen Gesellschaftsordnung Geltung erhalten und als ein Grundrecht jedes einzelnen Burger anerkannt werden. Toleranz meint nicht nur „Duldung" im Sinne eines eben notwendigen Ubels, sondern Anerkennung einer solchen frei gewahlten Uberzeugung und Religion des einzelnen Burgers. Die Grenze der Toleranz ist jedoch dort gegeben, wo entscheidende Grundrechte anderer - wie etwa das Lebensrecht eines jeden Menschen - missachtet werden.

А.П. Немых

ГОСУДАРСТВО И ПРОТЕСТАНТСКИЕ КОНФЕССИИ В КЫРГЫЗСТАНЕ

На рубеже тысячелетий, история развития протестантизма выросшего из официального противостоящего католичеству течения в независимое христианское вероисповедание, вызывает интерес не только светских исследователей религиоведов, но и многих духовных и политических лидеров.

После обретения независимости Кыргызстан провозгласил курс на формирование демократического гражданского общества. А это было бы не возможно без сохранения плюрализма в религиозных воззрениях (если только эти воззрения не экстремистского толка). Любая религиозная община является одним из институтов гражданского общества и в демократическом государстве призвана осуществлять духовную, культурную и политическую связь между различными социальными группами а также сохранять исторические корни народа.

Приоритетом внутренней политики государства становится толерантное отношение к другим этносам, религиям, просекание попыток разжигания меконфессиональных конфликтов и распространения религиозного экстремизма. Для этого государству необходимо постоянно регулировать межрелигиозные контакты, создавая правовую базу для мирного сосуществования конфессий.

Развитие протестантизма в Кыргызстане условно можно разделить на следующие этапы.

1) Первый: конец 19-го и первая половина 20-го века когда протестантизм в основном являлся мононациональной религией и помимо прочего выполнял функцию сохранения культурного наследия немецкого народа в Средней Азии.
2) Второй: этот этап связан с началом экуменистического движения в мире. Когда Папой Иоаном Павлом 1 На Втором Ватиканском соборе (нач.60-х г.г.) была провозглашена доктрина примирения католиков и протестантов. А так же одобрялось создание Всемирной Церкви (центр в Канаде).((1)стр.12)Этот процесс нашел своё отражение в Кыргызстане. Протестантизм перестаёт быть мононациональным и хотя процент немецких адептов ещё остаётся доминирующим, религия уже утрачивает своё значение как хранительница национальной культуры. Расширение территории и распространение протестантизма неизбежно повлекло изменение в вероисповедальных обрядах. Конфессии становятся более гибкими по отношению к государственным структурам. В свою очередь меняются цели адептов. В 70-х годах 20-го века протестантское движение помимо религиозного приобретает идеологическую и политическую окраску. Одной из основных целей верующих становится выезд за рубеж, в основном в Германию. Здесь нельзя не признать заслуги западных миссионеров. Подобная ситуация вынуждало государство ужесточать контроль над немецкими протестантами.
3) Третий этап начинается вместе с перестройкой в СССР, т.е. с середины 80-х годов когда на основе декларируемых принципов (гласность, демократия и т. п.) начинается массовый отток немецкого населения на историческую родину.

Характеризуется данный этап следующими признаками: немецкие протестанты утрачивают численное превосходство в своих общинах. Рост адептов осуществляется за счёт русскоязычного населения, а так же за счёт не большого количества переселившегося на освобождённые территории кыргызского населения. Используя дефицит духовности, приобретённой за годы советской власти в республику хлынули различные миссионеры, пропагандирующие своё учение и привлекающих в свои ряды новых адептов. Как следствие этого большое многообразие различных сект и

направлений появившихся в Кыргызстане. Лояльность государственных структур к появившимся религиозным новообразованиям связана с целым рядом причин. Основной из которых являются внешнеэкономические так как в современном мире благоприятный инвестиционный климат государства зачастую зависит от демократического плюрализма. Среди которого религиозные вопросы занимают не последнее место. В связи с этим толерантность в религиозных воззрениях становится доминирующей политикой государства, несмотря на некоторые неудобства связанные прежде всего с отношением основных конфессий к неопротестантским объединениям.

В принципе и сами протестанты относятся к государству неодинаково. С необходимостью повиновения государству, служения ему, по слову апостола «не из страха наказания, а и по совести», согласны практически все. Больше всего, кажется, протестантов устраивает принцип «свободная церковь в свободном государстве». Но «Свободная церковь» означает для них, прежде всего отделенная от государства, что также выводится из разделения Христом Божьего и кесарева.

Так было во времена, когда господствующее положение православия считалось незыблемым. Современному же государству тем более целесообразно дистанцироваться от религии. Христианских конфессий в Кыргызстане не так уж мало, и все они, не очень дружелюбно относятся друг к другу, а уж экклезия по отношению ко всем протестантам никаких симпатий не испытывает, о чем не раз заявляла открыто. Конечно, государство должно считаться с реальностью, с особым положением экклезии, както выделять ее. В ряде стран это достигается тем, что только экклезия упоминается в конституции (напр. Иран). Но это не значит, что оно должно разделять ее предвзятое отношение к деноминациям и сектам, иначе государство может противопоставить себе слишком значительную (иногда и самую активную) часть населения, а у рьяных поборников отделения, сектантов, может вызвать активное неповиновение и даже сопротивление, – а это может привести к трагедии, как свидетельствует и наш, так и зарубежный опыт. Вероятно, государству разумнее всего принимать недружелюбие деноминации как данность и стараться удерживать его в каких-то рамках. Согласно конституции религия, есть дело совести каждого. Разумно поступает государство, которое объявляет себя некомпетентным в религиозных делах, не становится стороной в теологических препирательствах и ограничивается гарантией религиозных прав и свобод для всех своих граждан. Но, несомненно также, что государство не может быть безразличным к убеждениям, а особенно к религиозной практике, наносящим явный вред гражданам. Однако тут возникает вопрос критериев оценки вреда или пользы той или иной конфессии, к основным проблемам относится вопросы юридических процедур и правового оформления деноминации.

Уже в октябре 1990года в разваливающемся советском государстве был принят закон о свободе вероисповеданий. Основные положения которого устраивали большинство религиозных организаций страны. При обсуждении этого законопроекта часто упоминалась первая поправка к конституции США, запрещающая государству регулировать религиозную жизнь: утверждалось, «что общепризнанная религиозность США (самая высокая в христианском мире) объяснялась как раз последовательным проведением этой поправки. При этом упускалось из виду что власти США жестко реагировали на деятельность тех сект которые, по их мнению, угрожали национальной безопасности страны» (50-60е гг.) ((3)стр17).

Но это скорее крайности. Может, достаточно типичной будет позиция евангелическо-реформатской церкви. Свои отношения с государством эта церковь формулирует так: «1. Мы чтим государство и его законы. 2. Наша церковь воспитывает законопослушных граждан, заботящихся о благополучии своей страны. 3. Церковь не вмешивается в политику, считая своей задачей служение Богу и людям, независимо от их политических убеждений. 4. Мы рассматриваем власть как установление Божие. Вместе с тем мы признаем, что наиболее успешное осуществление наших идеалов может быть лишь в демократической стране, гарантирующей Конституцией основные права человека. 5. Мы верим, что наше истинное гражданство на небесах. Поэтому мы считаем христиан всех стран одним народом Божиим» ((2) стр.4).

Вероятно это является образцом религиозного принципа «Богу Богово, а Кесарю кесарево». Но это отношение церкви к государству. Другая сторона вопроса отношение государства к церкви.

В современном Кыргызстане признают религиозные свободы граждан (включающие, право не объявлять открыто о своей религиозной принадлежности) и, как правило, декларируют равное отношение ко всем вероисповеданиям, даже если в стране существуют «особые отношения» с экклезией. Вместе с тем признаются и ограничения религиозных свобод: они не должны нарушать такие же свободы других граждан, не должны представлять угрозы для общественного порядка, общественной морали, здоровья граждан (как физического, так и – особенно – психического). И это не противоречит принятой в 1981 году в ООН «Декларации об устранении всех форм нетерпимости и дискриминации в связи с религией и убеждениями», где сказано:

«Свобода открытого следования своей религии или убеждениям может быть ограничена только такими предписаниями закона, которые необходимы для защиты общественной безопасности, порядка, здоровья и нравственности или основных прав и свобод других людей» ((6) стр.6).

Однако здесь необходимо различать свободу религии, которая не подлежит никаким ограничениям, и свободу выражения своей религии. Которая и должна подвергаться ограничениям со стороны государства. В то же время введение ограничений всегда связано с трудностями: каковы критерии и кто решает, что представляет собой угрозу для других людей, а что нет; что такое «общественная безопасность» и т. д. Точно определить все это законодательным путем трудно, и тут большое значение имеют решения судов по конкретным случаям. В ряде стран проводятся различия между господствующей церковью, «укорененными вероисповеданиями», «неукорененными» (но достаточно хорошо известными хотя бы в других странах) и тем, что получило именование «новые религиозные движения», к которым причисляют всякие «сомнительные секты» ((4)стр7). Первые три типа религиозных объединений, как правило, не испытывают трудностей в общении с государством, довольно легко регистрируются и получают статус юридического лица. С последним дело обстоит сложнее: зачастую по отношению к членам «новых движений» часто нарушаются основные права человека, кое-где их преследуют ((2)стр11). В принципе реакция государства вполне понятна, субъективно группа недавно вышедшая из подполья у пост советского руководства неизбежно должна вызывать подозрения. Объективно по той же самой причине эти группы ведут активный прозелитизм, влияя тем самым на потенциальную паству коренных экклезий, что неизбежно должно привести к столкновениям на религиозной почве. То же происходит и в Кыргызстане: у нас явно выделяются господствующие вероисповедания (экклезия) ислам и РПЦ; «укорененные церкви» (у нас их предпочитают называть «традиционными»), к которым, без сомнения, следует отнести баптистскую церковь (видимо, также – пятидесятническую, адвентистскую и другие, появившиеся еще до революции); не так давно возникшие церкви с «хорошей репутацией» (методисты, пресвитериане, реформаты, назаряне и многие другие). Наконец, есть у нас и «сектанты», вызывающие особые подозрения государственных структур.

Приведенное деление условно так как не получило официального признания. Так как государство насколько можно судить, пока не выработала сколько-нибудь четких критериев: как относиться к разным религиозным объединениям, особенно к сектантам. «Сектант точно такой же гражданин, как и несектант, и никакими законами Кыргызстана быть сектантом не запрещено: у него абсолютно те же права, что у православного, баптиста, мусульманина или вообще неверующего» ((7)стр.4). Однако с другой стороны каждый адепт секты обязан соизмерять свою прозелитическую деятельность с национальными и культурными традициями в государстве.

Отношение православной церкви, являющейся господствующей во многих регионах постсоветского пространства кратко отражено следующими словами « протестанты уверяют, что они живут точно по Писанию и ясно понимают Слово Божье. Но если бы это было так, не было бы десятков протестантских сект, настаивающих на

своём евангелизме и проповедующих противоположные цели. Адвентисты отрицают бессмертие души, а баптисты ссылаясь на ту же библию его признают, Свидетели Иеговы (неопротестанты) не считают Христа Истинным Богом, пятидесятники не признают за христиан всех тех, кто не приходит вместе с ними в состояние экстаза на собраниях». (А.Кураев «Всё ли равно как верить» 1994год стр98).

Разумеется православная церковь и исламские общины на современном этапе крайне недовольны распространением протестантизма, так как протестанты лишают их потенциальных верующих. Доминирующие вероисповедания в отличии от мало конфессиональных направлений не мобильны в своём прозелитизме, а это в свою очередь ведёт к потере адептов и меж конфессиональным конфликтам на пост атеистическом рынке.

Первый подробный анализ послереволюционной ситуации в религиозных организациях в Кыргызстане был проведен в 1927г. к тому времени остается 8 сект:

1) Баптисты которых к 1917г. насчитывалось около 100 человек, к 1927г. их было около 356 человек и подчинялись они Ташкентской группе КООП «Братская помощь». Первоначально баптисты поддерживали советскую власть и Октябрьскую Революцию т.к. ее идеи соответствовали идеологии баптизма, этому способствовало также падение духовности и авторитета православия. Интересен вопрос, почему община не увеличивалась за счет г. Верного а напрямую подчинялась Ташкенту. Вероятно, здесь свою роль сыграло административно-территориальное деление Российской империи. Поддержка власти отразилась также и на решениях 26 съезда баптистов в 1927г. они признали службу в армии делом каждого, но со скользкой формулировкой «на совести каждого». Факт, однако, остается фактом: 25-й съезд баптистов (1923) принял решение о «недопустимости для баптистов антиправительственной деятельности путем агитации и пропаганды». «Всякий баптист, – говорилось далее, – если окажется виновным в сих деяниях, тем самым исключает себя из состава баптистского братства и ответствует единолично перед законами страны» . Как можно было догадаться из упомянутого выступления В.П. Иванова-Клышникова, воинская повинность была окончательно признана на 26-ом баптистском съезде (1926). ((1)стр.18).

2) Евангельские христиане (на учете 334чел.) именно они первые начинают печатать Евангелие на кыргызском языке, т. е. в основе их учения на тот момент был прозелитизм, руководителем общины была женщина-немка Евгения Майер, что также подчеркивает отличие советской общины от ортодоксальных менонитов Европы (3). Менониты они организовывали Воскресные школы в первых совхозах. Интерес представляет то, что в 20-ые годы они вели пропаганду своего учения среди кыргызского населения (менонит Ахмед, которого возили по Таласскому району). К 1927 году их насчитывалось 628 человек . В их хозяйствах была развита кооперация, так как ведение корпоративных форм хозяйства соответствовало их религиозным воззрениям. Гонения на менонитов начались 16.07.22 года, когда предписанием Совнаркома им запрещалось проповедовать в школах, а 5мая 1927года циркуляром НКВД № 3050 им не допускалось моления в частных домах, без согласия администрации и не больше 50 человек. Второго сентября того же года согласно постановлению ВКП(б) менонитские общины ликвидировались, руководители арестовывались, а рядовые члены были обязаны вовлекаться в колхозные движения. Однако выполнение этого указа было напрямую связано с этапами коллективизации, и это позволило сохраниться менонитским общинам до 1944 года, когда по указу советского руководства они частично влились в В.Е.Х.Б.

4) Адвентисты. Седьмого Дня – по данным 1927г. на учете состояло 205 человек в целом почти все адвентисты приняли советскую власть, организовали Кооперативное движение регулярно платили налоги, однако существовала группа, которая отказывалась служить в армии, подчинятся властям. Воспользовавшись ограблением общинной кассы, раскольники попытались захватить власть в общине, смутьянов не могла урезонить даже прибывшая из Ташкента (региональное руководство) комиссия решением общего собрания они были исключены из общины.

5) Помимо протестантских конфессий в Кыргизстане существовали Иеговисты-ильинцы секта была основана капитаном Ильиным (за что при Николае 1 он был сослан на Соловки). Написанная им книга признается иеговистами за священное писание. До Октябрьской революции ильинцы преследовались самодержавием за свое отношение к власти за что их и ссылали на окраины империи, в 1917г. официально они признали Советскую власть. Однако летом 1926г. в Пишпеке была раскрыта нелегальная типография, изъято 10 тыс. экземпляров литературы 21человека судили и сослали за что они были признаны мучениками за Иегову.

6) Анархо-толстовцы на учете состояло 25 человек. Их идея вероятно сочетала теософию и мистицизм Рериха, Блавадской и анархизм Бакунина. Не признавали никакой власти. В этой секте преобладала экзальтированная интеллигенция.

7) Согласно концепции самодержавия в Азию также ссылали также и староверов по данным в Киргизии, находилось 130 человек молокан.

8) Существовало также в полу подпольном состоянии объединение Новый Израиль, объединявший в своих рядах хлыстов, духоборов и пятидесятников. Все эти секты впоследствии слились с баптистами, на конец двадцатых годов, данные о числовом количестве членов этих сект отсутствовали.

Новую власть не устраивала идеологическая конкуренция со стороны религиозных объединений, и она активно боролась с ними. Предписанием Аулеатинского комитетом партии от 16.07.22 г. любым проповедникам было запрещено преподавать свое вероучение в школах. Однако протестантские конфессии продолжали поддерживать советскую власть. Так в селе Грюнфельд Токмакского района менонитами 17 октября 1926года был устроен праздник урожая, на который были приглашены религиозные общины Красной Речки и Ново-Покровки. По окончании праздника излишки урожая раздавались бедным слоям населения района.

По постановлению ВКП (б) от 2.09.1927 года был ликвидирован Всероссийский центр менонитского общества. В этом же постановлении было дано указание о ликвидации менонитских общин на местах. Руководящий состав этих общин арестовывался и ссылался, низовой состав рекомендовали вовлекать в систему союзной сельхозкооперации. (Фактически мне кажется, что разгром менонитских общин был предвестником всесоюзной коллективизации).

Гонения и преследования, обрушившиеся на священнослужителей и верующих, неизбежно вызывали у них ответное чувство неприязни к «атеизму», под флагом которого они проводились, провоцировали антиобщественные настроения, вражду к «миру» как царству Сатаны, в конечном счете обеспечивая влияние людей, стремившихся использовать религию в антисоветских целях. Не случайно, например, перегибы и преступления, допущенные во время коллективизации. Вызвали появление и яростное сопротивление целого ряда религиозно-политических новообразований (федоровцы. краснодраконовцы, буевцы, истинно-православные христиане и др.). Складывалась трагическая ситуация: церковным организациям и верующим не только отказывали в политическом доверии, но и делали нее, чтобы загнать их в образ врага.

Приход к власти большевиков нарушил спокойное существование протестантов на окраинах империи. Одни пасторы не приняли советскую власть и активно участвовали в борьбе с ней, и поэтому их уничтожили. Другие эмигрировали или были высланы (тем более что этому способствовало отделение Финляндии и стран Балтии). О том, насколько изменилось численное соотношение, свидетельствует такой факт. В 1917 г. в финских приходах, расположенных в Петербурге и около него, было 28 пасторов. К 1920-му их осталось только четыре. Во времена НЭПа по отношению к Церкви не проводилось никаких силовых мер, но ее деятельность жестко контролировалась. Самой большой проблемой в этот период была нехватка священнослужителей. Затем для лютеран, как и для Православной и Католической Церквей, наступили тяжелые времена. Вслед за показательными процессами над католическим духовенством и мирянами (1923-1924 гг.) власть принялась за лютеран. 1926-1928 гг. остались в исто-

рии русского протестантизма как период жестоких репрессий, когда многие священнослужители были арестованы и либо расстреляны, либо умерли в лагерях. Цифры говорят сами за себя: в 1927 г. в СССР было 114 лютеранских пасторов, в 1934-м – 45, в 1936-м – 8, а к концу 1937 г. – ни одного.

Со священников государство переключилось на целые народы. Первыми пострадали финны, жившие к северу от Ленинграда: в 1937 г. их депортировали в Среднюю Азию. В 1940-1941 и 1944-1945 гг. в Сибирь были отправлены латыши и эстонцы (в большинстве своем лютеране). В августе 1941 г. насильственному выселению в Сибирь и Казахстан подверглись немцы. Это не были собственно религиозные преследования, но в результате этих репрессий лютеранские общины в большинстве своем распались. Пасторы были расстреляны, их паства рассеяна. Таким образом к 1938 г. с Лютеранской Церковью в СССР было покончено. Некоторые изменения происходят в 1957 г., когда была зарегистрирована первая лютеранская община в Казахстане (г. Акмолинск). В 1970 г. петрозаводские финны получили разрешение зарегистрировать свой приход. Следующий был открыт только в 1977 г. в Ленинградской области, в которой традиционно было много лютеран. Массово лютеранские и другие протестантские приходы начали регистрироваться в период перестройки. ((7) стр. 23).

Аналогичная ситуация наблюдалась и баптисткой среде Основная масса которых с восторгом приняла Советскую власть, которая в свою очередь до определенного момента заигрывала с верующими

Новая политическая ориентация не обязательно объяснялась давлением ГПУ. Вероятно баптистские лидеры могли исходить из вполне делового соображения: общество развивается в сторону приемлемого социального идеала, а потому нужно устраиваться в нем всерьез и надолго, обращая первостепенное внимание на совершенствование миссионерской деятельности. Председатель Союза баптистов СССР И.А. Голяев говорил в конце 1925 года: «Религиозные затруднения к проповедованию Евангелия Христова и упрочению царства Божия в нашем отечестве, бывшие в царское время и ныне советской властью упраздненные, в минувшем 1925 году еще более устранены, и мы имели широко раскрытую нам дверь к благовестию Христову». Однако, продолжал он, «учитывая все сделанное Союзом в делах миссии за 1925 год и сравнивая все с условиями к этому, важностью дела миссии и количеством граждан Всесоюзных Советских республик, можно ответить только: сделано очень мало». ((2) стр. 24).

В 1926 году для реализации идеи коллективного труда Проханов предложил построить в Сибири город Евангельск. Один из руководителей НКВД Е. Тучков одобрил такой замысел, хотя и настаивал на наименовании «город Солнца». В 1927 году проект был одобрен Пленумом ВСЕХ, американские баптисты выразили готовность его финансировать. Были даже сделаны первые, правда, символические шаги к созданию евангельского фаланстера на Алтае. Это начинание, однако, с самого начала было обречено.

К 1931 году большинство общин баптистов и евангельских христиан официально прекратило свою деятельность... К 1936 году почти все поместные общины евангельско-баптистского братства были сняты с регистрации (пресвитеры их были респресиированы), молитвенные дома были отобраны».

Это противоречило официально декларируемой политики партии. Так в 30-е годы партия по-прежнему строго предостерегала против насильственных мер в отношении церкви. В Постановлении ЦК ВКП(б) «О борьбе с искривлениями партлинии в колхозном движении» были осуждены «совершенно недопустимые искривлении партлинии в области борьбы с религиозными предрассудками... Мы имеем в виду административное закрытие церквей без согласия подавляющего большинства села, ведущее обычно к усилению религиозных предрассудков».

Но уничтожение баптисткого движения уже остановить было не возможно. Начинается массовый отток верующих в Среднею Азию.

По данным исследователя баптизма в Киргизии Б.И. Гальперина. Во второй половине 20-х годов, свидетельствует он, в г. Фрунзе появилась группа кулаков-баптис-

тов, которые быстро заняли руководящее положение в городской церкви и общинах, расположенных в Чуйской области. Почувствовав либеральное отношение местных властей, они стали энергично приглашать своих единомышленников. Б.И. Гальперин ссылается на одно характерное послание: «Здесь, в Среднюю Азию, съезжаются все баптисты, свободно проповедуют Евангелие – Слово Божие, собирают часто баптистские собрания, свободно, и никто им не препятствует, как будто и Советской власти нет. Кто верует в Христа, тот пусть едет сюда, в Среднюю Азию. У нас уже много братьев во-Христе лишенцев, все же Господь открывает им стезю. Живут здесь братья-баптисты и лишенцы как будто бы при Николае, имеют свое хозяйство, скот, много свиней, едят сало, мясо, фрукты. Скоро мало-помалу съедутся все баптисты в эту Ср. Азию и тогда заживем. Здесь лишенцев много у власти баптистов. Я сам только приехал и сейчас же, как только узнали, что я баптист, приняли на сахарный завод». Число таких вынужденных «мигрантов» было огромно. Если в 1930 году баптистская община в г. Фрунзе насчитывала 150 человек, то в 1933 – уже 1850, в г. Токмак соответственно 12 и 90, а во многих районах общины создавались заново

Как мы видим, протестантское вероучение в силу ряда обстоятельств оказалось наиболее приспособленным к изменениям в окружающем мире.

К концу 20 века протестантизм, объединяющий в себе десятки церквей и сотни тысяч верующих, являлся одним из самых динамично развивающихся направлений христианства.

В современном мире на пост советском пространстве среди протестантских конфессий вновь наблюдается тенденция к объединению, как сообщают РИА новости в России создан 5.03.2002 года «Консультативный совет глав протестантских Церквей» (КСГПЦ). Куда вошли председатель Союза евангельских христиан-баптистов России Пётр Коновальчик, председатель Российского объединенного союза христиан веры евангельской – пятидесятников (РОСХВЕп) Сергей Ряховский, председатель Союза христиан веры евангельской –пятидесятников (ХВЕП) России Павел Окара и президент Западно-Российского Союза Церкви христиан адвентистов Седьмого дня Василий Столяр.

Основной провозглашённой задачей Совета было объявлено «Координация усилий для диалога с государством, другими христианскими конфессиями и религиями для социальной работы». Главы четырёх конфессий надеются написать «Единую протестантскую социальную доктрину».

Кроме того Пётр Ковальчик заявляет, «В наше время создаётся много различных ассоциаций, которые от имени протестантов делают заявления …мы хотим, чтобы общество получало информацию из первых рук, то есть от глав конфессий».

Однако несмотря на эти заявления, одним из первых документов разработанных КСГПЦ стало обращение протестантов к авторам законопроекта Гос. Думы «О традиционных религиозных объединениях РФ». В нём они выражают резкое недовольство законопроектом. Основные претензии глав протестантских церквей закон нарушает конституционные права «Отделение церкви от государства» и «Равенство всех религиозных объединений перед законом». ((6) стр. 4).

То есть протестантские лидеры по большому счёту обеспокоены развитием православия в государстве. При этом не учитывается этническая ментальность русского народа воспитанного на принципах соборности . Изменение сложившейся системы приведёт к нарушению историзма и в конечном итоге к гибели государства.

Аналогичная ситуация складывается и в Кыргызстане но при этом необходимо учитывать что современная демократия основывается на христианском понимании индивидуальности: человек обладает некоторыми неотъемлемыми правами. И мерой нынешней демократии является не власть большинства, а защищенность меньшинства, и особенно индивида, сохранение его достоинства. Ее недаром называют «политической ипостасью христианства», потому она и встречает отторжение во многих ортодоксальных исламских государствах.

Жизнь религиозных общин Кыргызстана регулируется рядом постановлений и законов основным из которых является закон 1991 года «О свободе вероисповедания и о религиозных организациях». Он, по мнению многих, положил конец государственному контролю над религиозной жизнью в стране. Закон предоставил зарегистрированным религиозным объединениям статус юридических лиц, запретил органам власти ведать религиозными делами, декларировал равноправие всех религиозных объединений и светский характер государства, что позднее нашло отражение и в Конституции. С самого начала к этому закону предъявлялись и претензии, со стороны мусульманской общины республики, а также протестантами и православными. Но если среди протестантов противники закона – это прежде всего те, кто против всякого регулирования отношений между доминирующими конфессиями и государством, то среди последних это те, кто считает, что особое положение главных религиозных общин в нем обозначено недостаточно.

Литература:

1. *О. Бястик.* «Протестантские церкви в России». Омск 2000г.
2. *М. Е.Зинченко.* «Быть протестантом в России» М. 1998г.
3. *Д.В. Козлов.* «Республиканские и протестантские интерпретации ранней американской истории». М. 2001г.
4. *Ю.В. Шевцов.* «Межконфессиональные отношения и угроза безопасности Беларуси». Минск.2002г.
5. *А. Ланьков.* «Христианство в Корее». // «Религия в России» 12.10.2001г.
6. www.jws.by.ru – свидетели Иеговы
7. www.cnt.ru – Библейский фундаментализм

Б.В. Помаскин

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ИСЛАМА В КЫРГЫЗСТАНЕ

В наши дни нравственные ценности, базировавшиеся на коммунистической идеологической основе подверглись коренной ревизии, в силу чего начался «откат» к системам нравственности религиозной.

Опубликованная «Идеологическая программа Кыргызстана» («Хартия будущего») утверждает в разделе: «Наши преимущества: «Мы – консолидированная и стабильная нация Центральноазиатского региона, где идеология дружного Дома и живущей в ней единой Семьи стала прочным фундаментом в формировании единого межэтнического сообщества кыргызстанцев».

Если исходить из этого тезиса, то вопросы религиозной терпимости приобретают первостепенное значение. В книге: «Центральная Азия. Опыт исторического духа», говоря о центральноазиатском исламе, авторы утверждают, что он все более принимает ярко националистическую окраску, в частности в Узбекистане.[1] При этом ислам включает в себя течения от ортодоксальных до экстремистских.

В Кыргызстане – в стране с небольшой численностью населения, помимо ислама разного толка, русской православной церкви, католической общины, большого количества протестантских евангелических церквей существуют и иудейская община, община Бахаи, Иеговистская община, кришнаиты и многие малочисленные группы новых религиозных течений (например, дианетика).

Совершенно очевидно, что создание в такой религиозной пестроте единого духовного и культурного пространства затруднено или вообще невозможно, если исходить

из постулатов М. Вебера о культуре, сущность которой он рассматривает как систему религиозных ценностей.[2]

На самом деле религиозные представления могут создать нравственную базу культуры, но конкретное воплощение одинаковых религиозно-нравственных представлений, особенно в явлениях культуры зависит от множества других факторов, в частности, от типа цивилизации.

Началом кочевых цивилизаций считают переход к кочевью от пастушеского земледелия. В Центральной Азии этот процесс совершенно очевидно связан с концом во II тысячелетии до н.э. Андроновской полуоседлой степной культуры. Это разделение труда ознаменовалось выделением ремесел, возникновением сначала меновой, а затем на единый эквивалент торговли, которая способствовала развитию товарного производства во всех сферах хозяйствования.

Все это соответствовало переходу от уровней групп к уровню племен (через рода), затем к уровню племенных объединений, а они то уже несли все признаки кочевых цивилизаций.

Необходимость существования зимних и летних кочевий обусловила четкое их распределение, во-первых, и сохранение родовой и племенной общности, во-вторых. Для кочевой цивилизации это был коренной экономический вопрос – к какому племени и роду принадлежишь – там и пасешь свой скот. На собственность (скот) ставили родовые тамги, чтобы подтвердить свое право на выпас скота именно здесь. Все это требовало сохранения понятия своей принадлежности к племени и роду, а вовсе не является пережитком родоплеменного строя. Кстати, пастбища принадлежали племенной общине, а скот был в частном владении.

Первой четко фиксированной кочевой цивилизацией были евреи. Захватив землю обетованную, они ее разделили между коленами, но в города не вошли.[3] Они собирали с городов дань. Летом они пасли на земле Ханаана скот, который зимой уводили на кочевье в пустыню Негев. Раздел земель-пастбищ между коленами способствовал тому, что в древнееврейском государстве процветал протекцианизм и трайбализм, в результате которого и произошел, после смерти Соломона, распад государства.

Непонимание многих особенностей кочевых цивилизаций продиктовано тем, что наука, которая их рассматривает, создавалась цивилизациями земледельческими и потому не может дать характеристик кочевой цивилизации изнутри.

Ситуация доступности кочевой цивилизации, контактности с ней была достигнута в СССР, но эта контактность привела к частным итогам, в основном же осталось мнение о превосходстве оседлого образа жизни, основанное на отрицании универсальности кочевого быта. Сейчас много говорится о возрождении духовной культуры без понимания того, что когда кыргызы кочевали, у них была духовность кочевников, родивших «Манас». Когда кыргызы сели на землю, то они постепенно утратили в большой мере то, что составляло гордость кочевья.

Думается, для выяснения ситуации и понимания путей реализации «Идеологической программы» надо рассмотреть на каких-то частных примерах условия формирования современной духовности кыргызов, исходя из сложившихся исторических оценок.

Иудаизм рождался в кочевой еврейкой цивилизации в мучительных спорах с родоплеменными культами. Христианство мы воспринимаем по-иному: но и в осевшем на землю иудаизме, и в христианстве мы встречаем равноязыческие символы – культ гор; откровения на горах, скрижали и Нагорная проповедь; Мухаммед на горе слушает поучения Джебраила; во всех этих религиях – агнцы как явно не земледельческое приношение Богу, священные помазания – это все отголоски древних кочевий.

Однако наиболее полно не отголоски, а сами языческие культы сохранились в мусульманстве Кыргызстана. Здесь прежде всего возникает вопрос о том, почему кыргызы приняли ислам? О южных кыргызах говорить не приходится, потому что Фергана стала к XVIII веку ареной острой политической борьбы и для алайских

кыргызов их причастность исламу была необходимой атрибутикой в борьбе за власть. Будучи становым хребтом Кокандского ханства, кыргызы должны были продемонстрировать приверженность к нему в идеологии.[4] Но на севере ситуация была совсем иной. Здесь приятие или неприятие ислама зависело как раз не от политической борьбы, в конце которой на юге явилась Курманджан-датка, а от религии, как знака единения именно в борьбе против войск Кокандского хана.

Возникает вопрос: почему же тогда был принят как религия ислам, а не христианство? Ответ очевиден. Православное христианство к моменту присоединения Киргизии к России было жестко окостеневшим в обрядности. Ислам же, проникавший в кочевую среду через учение суфиев был по природе своей более демократичен.

Христианство (далее имеется в виду под этим термином православие) требовало храмов с обрядностью. Но для кочевников в чистом поле храма не построишь. Христианство требовало выделения священичества в особую иерархическую систему, в то время как исламские лидеры в быту оставались людьми светскими. Суфизм оставлял для кочевников возможность символического освящения гор, водоемов, деревьев, мавзолеев и захоронений, то есть он давал возможность принять ислам, оставаясь в то же время в плену языческих верований.[5]

С.М. Абрамзон утверждает, что культ священных рощ и мазаров был оставлен в кыргызской форме ислама с подачей манапов – он был им выгоден.[6] Думается, что все это не совсем так. Для кыргызов произошло органическое слияние культов природы, предков, шаманизма с исламом в кочевой трактовке. Помолиться можно в любом святом месте: у горы, родника, дерева, мавзолея.

Автору, как участнику работ на Гумбезе Манаса в 1968-1970 гг. и в 1993 г. довелось убедиться в глубине проникновения друг в друга культов и в том, на сколько синкретичен ислам в Кыргызстане.

В работе «Гумбез Манаса», опубликованной в 1972 году, автор писал: «Есть в Талаской долине мусульманская секта, которая поклоняется Манасу как божеству, если не равному по силе Аллаху, то далеко превзошедшему всех остальных святых».

Автором были записаны на магнитофонную ленту радения этой группы, проходившей в ночь с четверга на пятницу каждую неделю, где молитвы коранические переходят в песнопения и групповой танец типа хоровода.

В свое время автор был поражен тем, что молебнами руководила женщина. Причем, Кулийпа (так было ее имя) утверждала, что Гумбез не является гробницей Манаса, что он похоронен в ущелье Чон-Капка, а Гумбез Манаса есть обитель его духа. То есть, по сути дела мы имеем ритуал, связанный с почитанием духов предков. Но в группу святынь входит и гора Манаса и камни, один из которых трактуется как сердце коня Манаса – это скорее всего фрагмент атрибутики буддийского храма (внутренняя часть «мирового яйца» буддистов), а нижняя часть каменной колоны буддийского храма почитается как коновязь Манаса.

Но самое удивительное в том, что Кулийпа была «бюбю» – шаманкой. Шаманы-мужчины – «бахши» считаются в Талаской долине гораздо более слабыми, чем «бюбю». «Бюбю» – это целительницы, верные обету добра. На Гумбезе Манаса «бахши» нет местной исламской общиной руководят «бюбю».

Каждый четверг к Гумбезу Манаса собираются страждущие в поисках исцеления. Здесь совершается обряд жертвоприношения «тюлёё», но он совпадает с мусульманским мясоедом перед святой пятницей: наелся в четверг, в пятницу постись. По древним обычаям в «тюлёё» принимает участие каждый, даже случайно прохожий человек. В пятницу «бюбю» начинают целительные действия. В 1993 году главной «бюбю» вместо умершей Кулийпы была Кумушкан-апа. Будучи скептиком, касательно всякого шаманства, автор тем не менее уверовал в таланты Кумушкан-апы, которая при авторе (автор работал на строительных лесах) изгнала злого духа из бесноватой девушки при помощи камчи. Обряд выглядел так: ранним утром от Тюлёё-ханы вышла группа паломников с больной. Они обогнули древнее кладбище по наружному периметру и подошли к мавзолею с юга со стороны портала. Под молитву Аллаху, совер-

шаемую Кумушкан-апой они обошли Гумбез Манаса, целуя его фасады и гладя руками кирпичи. Вернувшись к порталу все уселись полукругом. В середине полукольца осталась Кумушкан-апа с явно безумной девушкой, которая с выпученными глазами хихикала, повизгивала и пускала слюни. Кумушкан-апа подошла к ней с камчой, стала выкрикивать злым голосом заклинания и махать в воздухе камчой. Вдруг безумная изогнулась дугой так, что казалось, затылок ее касается пяток и затем, обессилев, она упала с пеной у рта. Над ней прочитали коллективно молитву. И когда через несколько минут она очнулась, вид у нее был вполне осмысленным.

То есть полугодовое пребывание автора в 1993 году на Гумбезе Манаса подтвердило мнение С.М. Амбрамзона о поверхностном восприятии кыргызами догматов ислама.[7] Очевидно в столь глубоком религиозном синкретизме (горы, мазары, шаманизм) и следует искать корни терпимости кыргызов к другим религиям и религиозным общинам.

Примечания

1 *Ш. Шукуров, Р. Шукурув.* Центральная Азия. Опыт истории духа. М., 2001, с. 129.
2 *М. Вебер.* Избранные произведения. М., 1990.
3 Библия. Книга Иисуса Навина. гл. 13-21.
4 *С.М. Абрамзом.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990, с. 284.
5 Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 229.
6 *С.М. Абрамзом.* Указ. соч. с. 191.
7 *С.М. Абрамзон.* Указ. соч. с. 288.

Г. В. Длужневская

ФОТОДОКУМЕНТЫ ПО КЫРГЫЗСТАНУ В ФОТОАРХИВЕ ИНСТИТУТА ИСТОРИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ РАН

Среди документов, хранящихся в специализированном фотоархиве ИИМК РАН, имеется значительное количество негативов и отпечатков, зафиксировавших археологические и архитектурные памятники Кыргызстана. Большая часть их отложилась в результате деятельности экспедиций, организованных Государственной академией истории материальной культуры (ГАИМК), Институтом истории материальной культуры АН СССР (ИИМК АН СССР) и Ленинградским отделением Института археологии АН СССР (ЛОИА АН СССР), но начало исследований, в материалах фотоархива, связано с именем востоковеда Николая Николаевича Пантусова (1849-1909).

В 1871 г. туркестанский генерал-губернатор К.П. Кауфман обратился на восточный факультет Петербургского университета с предложением выпускникам выехать на работу в Туркестанский край. Среди студентов, изъявивших желание и «способных, трудолюбивых и могущих быть полезными для края», был Н.Н. Пантусов. В 1872 г. его направили в Туркестан, где впоследствии он служил чиновником особых поручений при военном губернаторе Семире-ченской области. С 1884 по 1903 г. Н.Н. Пантусов осуществил ряд поездок и археологических раскопок, собирал и отсылал древности в музеи Петербурга. Так, в коллекцию Русского археологического общества от него поступили металлическое четырехугольное блюдо на 4-х низких ножках и бурхан (альбом Q 243/29, 30); в Императорскую археологическую комиссию (ИАК) – происходящие из Кочкор-ской долины пряжки, поясные бляхи, серьги,

кольца, зеркало и мо нета (альбом 0.693/1-7, 9); в Азиатский музей – надгробия с сирийскими надписями, случайно найденные у с. Мазар (развалины Алмалыка) в Верненском уезде Семиреченской обл. (негативы III 9274-9278); в Эрмитаж – восточная монета (0.693/9). В Кыргызста – не его постоянным фотографом и спутником в поездках был фотограф из г. Верного А. Лейбин.

В 1886-1892 гг. Н.Н. Пантусов осуществил археологические исследования могильников в Пишпеке и Токмаке в Семиреченской обл. (виды могильников, башни Бурана, надгробных камней – 0.693/10-28), а в 1892 г. вместе с Л.М. Фетисовым – обследования в Верненском уезде Семиреченской обл. В частности, они сделали план местности, где в 1891 г. киргизами были произведены хищнические раскопки, а также рисунок надгробной плиты в урочище Карагия Кангутинской волости (нег. Ill 8556-8557).

В 1898-1899 гг. Н.Н. Пантусов совершил поездку по Семиреченской области и прислал в ИАК фотографии мавзолеев Тоглук-Темир-ясина и Шир-Али-ясина в Кульдже (Q 439/53-56), а также снимки могил Чокана Валиханова близ Кунякузской станции Копальского уезда и Танека Дюсетова близ г. Копала, ряда других сооружений и наскальных изображений Келинчек-тас, Авлия-тас, из ущелья Терехты и местности близ р. Коксу (Q 439/1-44). В г. Сергиополе Пантусов сфотографировал каменных «баб», установленных у домов станичного правителя, братьев С. и М. Черновых, А. Соколова, мещанина К. Чираджиева, у лавки на базаре (Q 439/45-52).

В начале 1940-х гг. при подготовке к изданию трудов своих экспедиций к материалам Н.Н. Пантусова обратился А.Н. Бернштам. По его заказу из дел ИАК были скопированы рисунки древностей, найденных и собранных Н.Н. Пантусовым (нег. II 45535-45584, I 30359-35360).

В 1902 г. из Семиреченской области в ИАК Аничковым была прислана каменная «баба», сфотографированная в Петербурге И.Ф. Чистяковым (Q 464/63). Каменные «бабы» – изваяния, обычно мужчин-воинов – памятники камнерезного искусства средневековых кочевников Центральной Азии, в первую очередь привлекали внимание исследователей и фиксировались ими.

Кроме того, в фонде ИАК отложились негативы и отпечатки, сделанные фотографом комиссии И.Ф. Чистяковым в 1902-1912 гг. снимки кладов и отдельных находок из Кыргызстана: 1) Серебряная чаша с точечным орнаментом, найденная в 1891 г. в Кочкорской долине (Восточное серебро, № 236 – нег. II 26831-26832); 2) Клад золотых восточных монет и вещей, найденный в 1903 г. в Таласской долине: золотая гладкая пластина (нег. I 20800); 3) Медный сосуд с арабской надписью, найденный в 1904 г. в Таласской долине: рисунки орнаментов на сосуде (нег. Ill 9842); 4) Клад серебряных вещей XII-XIII вв., найденный в 1908 г. в Семиреченской обл., близ с. Лебединского: серьги, бусы, браслеты, чашечка (нег. II 32258-32262).

Этим исчерпывается фонд материалов, отложившихся в результате деятельности учреждений и отдельных исследователей в период до 1917 года.

Организованная в 1919 г. Российская академия истории материальной культуры (РАИМК) приступила к исследованиям памятников истории и культуры в Кыргызстане только в середине 1920-х гг. Этому предшествовали обращение в Академию Наук правительств союзных и автономных областей с просьбой об оказании им содействия к всестороннему исследованию их естественных производительных сил и населения и создание в январе 1926 г. Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик (ОКИСАР).

Во время поездки по изучению, реставрации и охране памятников архитектуры и искусства в 1927 г. в Киргизскую автономную область (с 5 декабря 1936 г. – Киргизская ССР) А.Ю. Якубовский провел обследование памятников Сыгнака, Кок-Кесене и Узгена (0.121-0.122).

Узген, расположенный на правом высоком берегу р. Карадарьи, уже в X в. был известен, как центр торговли с тюрками и исходный пункт пути через перевал Ясы в Семиречье. Во времена первых караханидов город был столицей Мавераннахра. В начале XX в. он оставался еще довольно значительным торговым центром, и продолжала существовать старинная вьючная тропа в Семиреченскую область.

Из древних памятников на одном из заброшенных в XI в. шахристанов Узгена сохранились три пристроенных друг к другу мавзолея, получившие позже наименования Северный, Средний и Южный. Наиболее ранним, судя по археологическим данным, является Средний, построенный не ранее рубежа XI-XII вв. Это квадратное в плане сооружение, наружные плоскости двух фасадов которого украшены резными штукатурками и наборами резных шлифованных кирпичиков. Первоначально мавзолей имел четыре входа, затем вход в северо-восточной стене был заложен, а с северной и с южной сторон пристроены еще две усыпальницы.

При возведении двух новых мавзолеев зодчий существенно уменьшил пролет зданий и углубил фундамент, что придало постройкам большую антисейсмичность. Историки искусства называют архитектурную терракоту и резные штукатурки Узгенских мавзолеев «энциклопедией орнамента XII века». Широкие пояса надписей, исполненные почерками куфи, насх, сульс, с заполнением пустот растительным орнаментом, украшают порталы сооружений.

Кроме цитат из Корана присутствуют надписи светского характера. Надписи сообщают, что Северный мавзолей начал строить для себя еще при жизни «в среду четвертого раби» II 547 г.х.» (9 июля 1152 г. по Р.Х.) Алп Кутлуг Тонга Бильге тюрк Тогрул кара-хакан Хусейн ибн Хасан ибн Али – правитель Западного государства караханидов.

Портальная надпись Южного мавзолея сохранилась частично: исследователям удалось восстановить три даты – дату начала строительства «в эпоху (правления)... величайшего... хакана» в месяце «сафар, в году 582» (апрель-май 1186 г. по Р.Х.), дату его кончины «в день Пятницы 14 зу-л-хиджжа» того же года (26 февраля 1187 г.), дату погребения здесь годом раньше (раби II 581 г.х./1185 г. по Р.Х.) сипахсалара – верховного военачальника караханидского войска. Следовательно, Южный мавзолей принадлежал последним представителям узгенской ветви династии Караханидов.

Минарет, остатки которого сохранились близ мавзолеев, некогда принадлежал соборной мечети столичного Узгена и возвышался над городской застройкой на высоту 40-50 м. Стройная цилиндрическая башня членилась горизонтальными поясами орнаментальной кладки кирпича в сочетании с резным ганчем. По типу он принадлежал к однозвенным минаретам с нависающим фонарем.

До А.Ю. Якубовского мавзолеи и минарет фиксировал профессор Кон-Винер, посетивший Узген в 1926 г. (0.66/1-20). Шесть отпечатков начала XX в. отложились в фонде ИАК, а через полвека Южно-Киргизским отрядом были отсняты виды практически разрушившихся мавзолеев (0.2090/19-24).

В 1932 г. в Киргизскую АССР был командирован А.Х. Маргулан. Его материалы представляют виды местностей на оз. Иссык-куль, горных ландшафтов и альпийской растительности (0.777/14-42).

Значительные экспедиционные работы начинаются с 1930 г. В этом году, а затем в 1933-1934 гг. под руководством Б.А. Латынина работала Ферганская экспедиция. В Ферганской долине (Коканд -Сох, Хаккулабад – Учкурган – Наманган), по р. Нарын в Кызыл-Ярской и Учкурганской степи (Узбекистан) и в долине р. Исфары (Таджикистан) были проведены разведки, направленные на выявление археологических памятников и остатков древней ирригации. Отчеты о полевых исследованиях отложились в Рукописном архиве (РА ИИМК, фонд 2, 1930, № 180; 1933, № 224; 1934, № 220, 268). В фотоархиве ИИМК РАН более 350 снимков (0.294, 0.1044-0.1045, 0.1124,0.1271).

В 1933 г. по заданию Комитета по Новостройкам при ГАИМК, организованного в 1932 г., Ферганская экспедиция работала в бассейне р. Нарын, у городов Учкурган и Хаккулабад: проводились исследования тепе и городищ с фотофиксацией процесса раскопок и вещевого материала (керамика и др.), были вычерчены карта Ферганской долины и планы некоторых городищ (0.976-978). В общей сложности в фотоархив поступило 210 отпечатков и 210 негативов (фото Т.Г. Оболдуевой, И.Ф. Чистякова, Р.В. Степановой).

А.Н. Бернштам в 1933 г. во время поездки в Среднюю Азию по заданию отдела Востока Эрмитажа обследовал долину р. Чу и занимался приобретением археологических коллекций семиреченских тюрок VI-VIII вв. (РА ИИМК, фонд 2, 1933, № 244-246). Из фотодокументов сохранились снимки четырех каменных изваяний (0.1394/60-63).

Почти непрерывная археологическая деятельность Александра Натановича Бернштама началась с 1938 г. За четверть века А.Н. Бернштам, как никто другой, обследовал территорию среднеазиатских республик СССР, опубликовал более 150 научных работ. Его собрание в фотоархиве ИИМК РАН включает 6579 единиц хранения (2660 негативов и 3919 позитивов). Подробно об этих фотодокументах см. статью Г.В. Длужневской «Материалы А.Н. Бернштама в собрании фотоархива Института истории материальной культуры (Санкт-Петербург)» в сборнике «Из истории и археологии древнего Тянь-Шаня», посвященном его деятельности (Бишкек, изд. «Илим», 1995). В настоящей работе перечислены экспедиционные исследования А.Н. Бернштама в Кыргызстане.

В 1938 г. была организована Киргизская экспедиция. За три года (1938-1940 гг.) под руководством А.Н. Бернштама были обследованы Чуйская долина, долины рек Малый и Большой Кемин и побережье оз. Иссык-Куль; в 1939 г. проведены раскопки городищ Красная речка, Ак-Бешим и Кенкольского могильника. Фотографом Ф.И. Бальдерманом сделаны снимки находок и виды парного захоронения в Кенкольском могильнике близ Манас-супа, привезенного в Эрмитаж (РА ИИМК, ф. 35, 1935, № 206; 1939, № 80; 1940, № 75). В фотоархиве – 300 отпечатков и более 450 негативов, сделанных во время экспедиции (альбомы 0.1002, 0.1503-1504, 0.1513-1514, 0.1666, Q 686, Q 700).

В 1938-м г. была исследована и подробно зафиксирована башня Бурана: сделаны план, разрез; сфотографированы общие виды и детали сооружения.

Башня имеет вид суживающегося цилиндра, поставленного на восьмигранное призматическое основание. Постройка возведена из хорошо обожженного кирпича квадратной формы и снаружи украшена несколькими поясами фигурной кладки. Внутри нее устроена кирпичная винтовая лестница с арчевыми ступенями. По сути, Бу-ранинская башня – минарет, сооруженный в средневековом городе Баласагуне в конце X или начале XI в., в период массовой ислами-зации тюрков Семиречья.

Были обследованы также гумбезы Шахимбай, Кочкор и Эгембер-ди и «гумбез Манаса». Дополнительно к планам и разрезам последнего фотограф экспедиции Ф.И. Бальдерман зафиксировал его наружные и внутренние виды.

Мавзолей Канизек-хатун, известный как «Гумбез Манаса», находится в Таласской долине, и его возведение над могилой женщины из правящего рода Чагатаидов связывается с принятием ислама монгольской знатью.

Однокамерное сооружение кубовидной формы было перекрыто двумя куполами: поверх внутреннего сферического возведен ребристый островерхий шатер, покоящийся на шестнадцати гран ном барабане. Высота гумбеза – около 11м, длина каждого из фасадов – 7 м. Его главная достопримечательность – художественно оформленный портал в южной стене. Портальная арка по всей плоскости покрыта архитектурной терракотой в виде чередующихся узких и широких полос вязи арабских надписей в орнаментальном обрамлении.

Надпись на портале свидетельствует о смерти дочери эмира Абуки – Канизек-хатун в первый день рамазана 734 г. хиджры (6 мая 1334 г. по Р.Х.). Вскоре над ее могилой был сооружен мавзолей, позже здесь были погребены и другие лица. Памятник неоднократно обследовали, в частности в 1945 г., и реставрировали в 1970 г.

В 1940 г. проводились раскопки городищ Ак-Бешим (древний Ба-ласагун) и Красная Речка (древний Сарыг): представлены планы и разрезы раскопов, детали росписи альсекко и снимки находок с этих памятников; городища Касмычи (керамика, бронза, поделки из глины) и буддийских монастыря и храма в Ак-Бешиме. Сохранились материалы разведки 1940 г. по маршруту Фрунзе – Мерки и Северному Притяньшанью (фото И. В. Щербакова).

В 1941 г. Чуйская экспедиция под руководством А.Н. Бернштама провела обследование и изучение памятников в подгорной части зоны строительства Большого Чуйского канала. В фотоархиве сводные таблицы материала, добытого во время исследований (культовые предметы и орнамент на фрагментах керамики) (0.1502/32-37).

В годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. А.Н. Бернш-там находился во Фрунзе, принимал участие в организации Киргизского филиала АН СССР, вел большую научно-просветительскую работу и работу по подготовке местных научных кадров. В 1942 г. он защитил докторскую диссертацию «История кыргыз и Кыргызстана с древнейших времен до монгольского завоевания». За выдающиеся заслуги в области изучения истории и археологии Киргизии в 1945 г. ему было присвоено звание заслуженного деятеля науки Киргизской ССР.

Еще до окончания войны возобновилась активная полевая деятельность исследователя. В 1944 г. была организована новая экспедиция – Тянь-Шаньская, работавшая под руководством А.Н. Бернштама в 1944-1946 гг. и 1949-м. В первые два года проведены обследования Центрального Тянь-Шаня и Узгенского оазиса в Южной Киргизии (раскопки курганов эпохи бронзы в Арпе и катакомбных погребений в Бурмачапе и на городище Узген; зарисованы формы сосудов) и обследование долины р. Ала-Бука на Тянь-Шане;

в 1946 г. – обследовались Восточная Фергана, Алай и Восточный Памир (чертежи и рисунки тепе, могильников, городищ, находок и экспонатов музеев во Фрунзе и Намангане – альбом 0.1566/1-20).

В 1949 г. продолжены обследования Центрального Тянь-Шаня и проведены раскопки сако-усуньских и тюркских курганов на северном берегу Иссык-Куля, в долине Ала-Бука и др.; представлены материалы полевой работы и виды местностей Джаркимбай-Булак, Ала-Мышик, Ширдакбек; снимки находок (глиняные сосуды и бронзовый нож с орнаментированной ручкой); планы и разрезы погребений и таблицы находок (0.1755/32-36). Кроме того, были сфотографированы виды местностей в Чуйской и Кочкорской долинах, переправа через р. Нарын, мазары на северном берегу оз. Иссык-Куль, в местностях Узургуш и Чинаби, на р. Манакельды, виды горы Джа-ман-Тау и перевала Джаман-даван, поселения и окрестностей пос. Джергалан и «Чертов мост» через реку Ат-Баши (всего более 80 негативов). В начале XX в. «Чертов мост» лежал на единственной колесной дороге, шедшей в горы от небольшого укрепления и торгового местечка Нарынского, представлявшего собой один из наиболее глухих уголков Туркестана. 1000 жителей селения являли любопытную картину своей многонациональностью – русские, сарты, киргизы, татары, дунгане и др. Отмечу, что съемка этнографических сюжетов составляет неотъемлемую часть фотодокументации, отложившейся в результате деятельности всех экспедиций, возглавлявшихся А.Н. Бернштамом.

Памиро-Алайская экспедиция работала в 1947-1948 гг. (нач. экспедиции А.Н. Бернштам, участвовали Ю.А. Заднепровский, С.С. Сорокин). Проведено обследование Памира и Наманганской области;

разведки в долине Каратегина Гармской области Тадж. ССР и в Чон-Алайском районе. Раскопки могильников Кызыл-Ту и Мааша в Алайской долине (0.1671/60-65), курганного могильника Тюлейка в Чакмале, Тамдинского могильника саккского времени на Памире и Дараут-курганского селища и городища Касан.

Памиро-Алайской экспедицией 1947 г. зафиксированы мазар на берегу оз. Кара-Куль и виды города Ош и тепе в городе (54 нег.).

Город Ош (по-кыргызски – Уш), расположенный по обе стороны горной реки Ак-Буура и окруженный горами, частью покрытыми вечными снегами, принадлежит к весьма древним городам; в средние века он считался третьим по величине городом Ферганы, состоял из цитадели, шахристана и рабата и имел трое ворот; соборная мечеть находилась посреди базара, а дворец – в цитадели. По словам Захириддина Мухаммеда Бабура, много писавшего об Оше в «Ба-бур-намэ», «во всей Фергане нет города, подобного Ушу, который был бы столь же приятен душе, и в котором был бы такой же чистый воздух». Об основании города существует несколько разноречивых преданий и легенд.

Вблизи города, на левом берегу реки, находится скалистая гора с четырьмя вершинами и седловиной, называемая Тахт-и-Сулайман (Трон, или Гора Соломона). Гора пользовалась громкой славой у местных жителей и считалась священной. На вершине ее находится небольшой мазар, к которому в известные дни года стекались паломники, ищущие исцеления от разного рода недугов. На склонах горы множество углублений, выемок и мест, славившихся специальными целебными свойствами. Например, вода, капающая в одной из пещер, исцеляла болезни глаз, различные углубления излечивали головные боли, болезни рук и ног. Больной получал облегчение, едва только поместив больную часть тела в соответствующее углубление. Особой славой пользовался камень с гладкой покатой поверхностью, отполированной до зеркального блеска, который якобы излечивал женщин от бесплодия. Съехавшие на животе три раза с камня женщины уходили с полным убеждением, что результат лечения не замедлит сказаться. Здесь же муллы показыва ли углубления, якобы сделанные в скале коленями Соломона во время его молитв.

Множество местностей в Туркестане, в том числе и в Ошском районе, связано с легендами о подвигах знаменитого халифа Хаз-рета-Али. В айле Араван, в 25 км от г. Ош, находится скала с изображением лошади с жеребенком, а под ней источник и мазар Дульдуль-ата (Дульдуль – имя лошади Али) (10 отп.).

Памиро-Ферганская комплексная археолого-этнографическая экспедиция работала в 1950-1952 гг. (нач. экспедиции А.Н. Бернштам):

изучались наскальные изображения Саймалы-таша, были проведены разведки западных районов Ошской области Кирг. ССР, Ферганской и Наманганской областей Узб. ССР, Ленинабадской области Тадж. ССР и раскопки городища Мархамат, могильников Джангайл и Гурмирон (первые века н. э.), Акбеит (сакского времени) и курганов в Алайской долине (0.1773, 0.1774, 0.2037, 0.2171). Среди материалов экспедиции сохранились виды Арслан-боба, мощного отрога Ферганского хребта, славящегося ореховыми насаждениями, особенно в долине р. Кара-Ункюр.

Легенда повествует, что леса в этой местности были некогда посажены праведным богатырем Арслан-бобом, слава о котором, как об искуснейшем садовнике, гремела по всему миру. Прослышав про Арслан-боба, пророк Даниил решил проверить людскую молву и, придя в Дашманский лес, был поражен созданием богатыря. Преклонив колени, Даниил стал молить Вседержителя продолжить дни Арслан-боба до прихода Магомета, чтобы научить его искусству насаждать деревья. Просьба Даниила была исполнена, Арслан-боб жил очень долго, после же смерти место его жительства стало священным.

Чаткальский отряд (нач. А. К. Кибиров) в 1950 г. провел разведывательные маршруты в долине р. Чаткал и шурфовку древних и средневековых поселений, а в 1951 г. – раскопки курганов первых веков н. э. и тюркского времени.

Группа по изучению оседлых поселений в 1951-1952 гг. (рук. Ю. А. Заднепровский) вела раскопки Эйлатанского (сер. I тыс. до н. э.), Кувинского (первые века н. э. и IX-XII вв.) и Касанского (V-XII вв.) городищ. Группой по изучению могильников Боркарбаз в 1950 г. руководил С. С. Сорокин.

Киргизская комплексная археолого-этнографическая экспедиция, 1953-1955 гг. (нач. экспедиции А.П. Окладников, 1953 г.; Г.Ф. Дебец, 1954, 1955г.).

Палеолитический отряд (А.П. Окладников, 1953 г.) исследовал памятники каменного века в с. Сретенка, у Он-Арча, в Узгене и др. (0.2002/1-37).

Ак-Бешимский отряд (нач. Л.Р. Кызласов, 1953-1954; Л.П. Зяблин, 1955) производил раскопки буддийских храмов и городища Ак-Бешим. Иссык-кульский отряд (Л.П. Зяблин, 1954-1955) – раскопки курганов усуней и тюрков. Тянь-Шаньский отряд (А. К. Кибиров, 1953-1954) исследовал памятники кочевников и разновременные курганы на Тянь-Шане. Чуйский отряд (П.Н. Кожемяко, 1953-1955) занимался раскопками поселений XI-XIII вв. у с. Сретенка и обследованием ряда средневековых городищ.

Южно-Киргизский отряд (Н.Н. Забелина, 1953; Ю.А. Заднепровский, 1954, 1955) производил раскопки средневековых поселений в Узгене и на городищах Шурабашат (IV-I вв. до н. э. – IX – нач. XIII в. н. э.) и Дунбулак (II в. до н. э.- VIII в. н. э.); курганов Джергетальско-го и Чанчарханского могильников (первые века – VI-VIII

вв. н. э.); разведки и раскопки селищ эпохи бронзы в Джалал-Абадской и Ошской обл.; разведки в бассейне рек Яссык Катадары и Тар-Алайку (0.1841, 0.2094, 0.1926, 0.1927, 0.571). Т.Г. Оболдуева в 1954 г. провела полевые исследования в Южной Киргизии (0.2090/1-69).

В 1956 г. Киргизской экспедицией руководил П.Н. Кожемяко. Южнокиргизский отряд во главе с Ю.А. Заднепровским продолжил раскопки на городище Шурабашат, исследовал селища Дальверзин и Кара-Каморское, провел разведки по р. Нарын (0.2035, 0.2099). Ак-Бешимский отряд (нач. Л.П. Зяблин) завершил раскопки второго буддийского храма; Таласский отряд (нач. П.Н. Кожемяко) изучал разновременные курганы и средневековые поселения, обследовал долину р. Талас.

В 1957 г. М.А. Бубнова провела раскопки Орловского городища (Рабад) (планы и зарисовки находок – 0.2163/1-11), Ю.А. Заднеп-ровский – раскопки и обследования могильников и городищ в Ош-ской области (0.2078, 0.2079, 0.2174).

В 1962 г. Я.А. Шер обследовал наскальные изображения по берегам оз. Сонг-Кёль в Центральном Тянь-Шане. В фотоархиве отложились также материалы к его работе «Иконография древних тюркских изваяний» (таблицы зарисовок каменных изваяний – 0.2386/1-26).

В последующие годы Южно-Киргизский (1958-1960 гг.), затем Ферганский (1961-1964 г.) и Дальверзинский отряд (1965 г.) под руководством Ю.А. Заднепровского проводил исследования в Ошской области и других районах Киргизии и Узбекистана: в 1958-1960 гг. – на Карадарьинском городище, могильнике Кайрагач, поселениях в долине Чимбай (0.2148, 0.2177, 0.2266); в 1961 г. – раскопки поселений эпохи бронзы и средневековья и обследование наскальных изображений (0.2320); в 1962 г. – раскопки поселения Дехкан (0.2393), в 1964 г. – раскопки городища Кзыл-октябрь и могильников 15 (0.2493, 0.2496), в 1965 г. – раскопки поселения Дальверзин, могильника Дараут-курган и обследование городищ Алайской долины (0.2603). С 1973 по 1987 г. экспедиция, которой руководил Ю.А. За-днепровский, называлась Ферганской и работала с некоторыми перерывами. Ю.А. Заднепровский в 1974 г. продолжил раскопки городища Дальверзин, начал исследования Чустского поселения (0.3046), в 1976-1977 гг. изучались городища Биловур, Темир-Коруг, поселение Хожамбаг, некрополь Темир-Коруг и были проведены раскопки в г. Ош (0.3108, 0.3130, 0.3223), в 1978 г. – раскопки археологических памятников в г. Ош, Ташкуныр, в долинах Беке-Чал, Джаргатал и др. (0.3258), в 1979 г. – раскопки Ошского поселения, Мирзалим-тепе, могильника Озгор II, обследование могильников Озгор III, IV, тепе Шалгама, Найманского водохранилища и наскальных изображений у с. Кок-Джар (0.3318). В 1983 г. исследователь возвращается к раскопкам поселения Чует и городища Касан (0.3562), в 1987 г. им проведены раскопки городищ Акбуринского и Мархамат (0.3655).

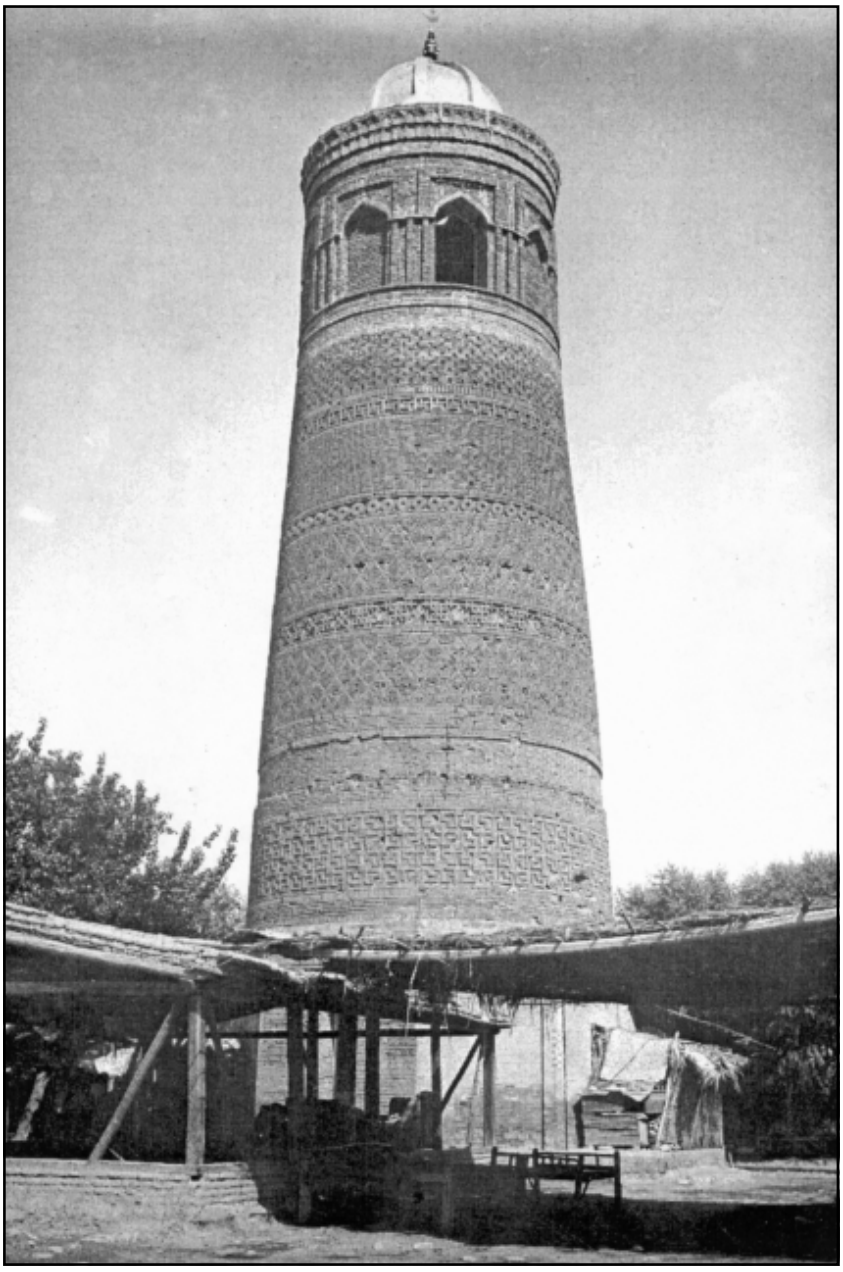
За годы полевых исследований в фотоархиве отложилось 2004 ед. хр. (1606 нег. и 1858 отп.), связанных с полевыми работами Ю.А. Заднепровского. В конце 2002 г. в архив поступили фотографии, хранившиеся Заднепровским дома. Определенно среди них окажутся материалы, которые будут приняты на хранение, но в настоящий момент назвать их количество не представляется возможным. Вероятно, будет пополнен и фонд «кабинетных исследований» ученого – иллюстрации к статьям, публикациям и т.д.

Ситуация с архивом Ю.А. Заднепровского аналогична положению с собранием А.Н. Бернштама. В целом, более 700 негативов и отпечатков освещают научные разработки Александра Натановича. Часть этих материалов осталась неопубликованной (например, многочисленные материалы к готовившейся к печати книги «Таласская долина»). Помимо этого, в 1990-х гг. из рукописного в фотоархив были переданы фотоматериалы, в свое время сданные А.Н. Бернштамом на хранение в рукописный архив, что вызвало необходимость сличения имевшихся в фотоархиве материалов с

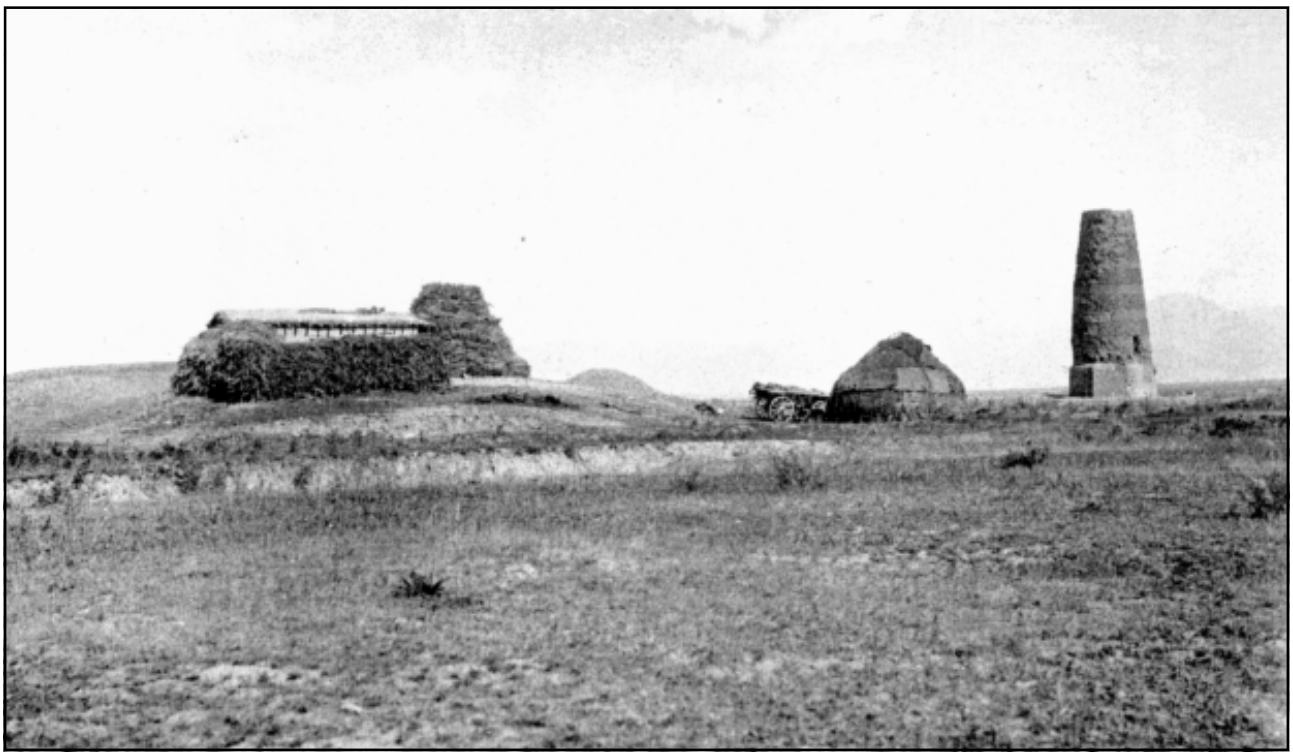
вновь поступившими. В результате более 500 единиц было принято в фотоархив, остальные переданы на хранение в Институт истории Кыргызстана, в Бишкек.

Таким образом, уникальные фотодокументы, хранящиеся в архиве ИИМК РАН, позволяют осветить археологические исследования в Кыргызстане в конце XIX-XX вв., проведенные Императорской археологической комиссией и, собственно говоря, ее наследниками – ГАИМК-ИИМК АН СССР-ЛОИА АН СССР. Наибольшее число фотоматериалов связано с именами А.Н. Бернштама и его ученика Ю.А. Заднепровского.

Памятники археологии и архитектуры, в большинстве своем разрушенные временем, а иногда и людьми, но сохранившиеся в фотодокументах в ИИМК РАН, вносят значительный вклад в историко-культурное изучение прошлого Кыргызстана.



Узгент. Общий вид минарета.
Фото А.Ю. Якубовского, 1927 г. 0.122/3



Чуйская долина, обл. Токмака. Городище Бурана (справа башня Бурана)
Фото Киргизской экспедиции, 1938 г. 0.1504/23а

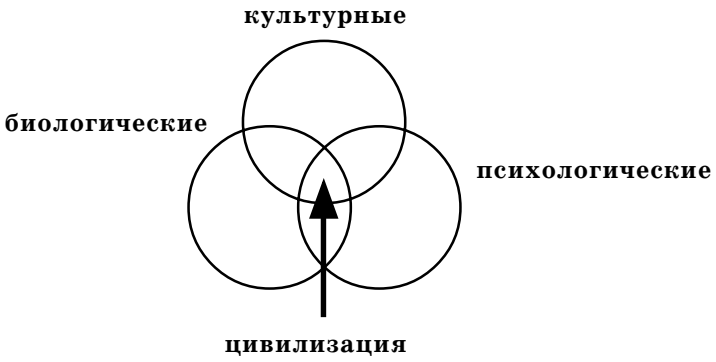
Манас Суна. Мазар Манаса.
Фото Киргизской экспедиции, 1938 г. 0.1503/7

III.

ФАКТОР ДУХОВНОСТИ В РАЗВИТИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА ....

А.А. Брудный

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ



Начнем с этой схемы: три ряда факторов – психологические, культурные,биологические.

Они пересекаются. Что же в центре, в точках пересечения? ЦИВИЛИЗАЦИЯ. Артур Миллер заметил как-то: «Если бы мы не были сентиментальными людьми, мы до сих пор питались бы человечиной». И действительно, что нам мешает? Почему одна мысль о каннибализме внушает нам отвращение? По одной-единственной причине: мы цивилизованные люди.

Цивилизация дает человеку многое, недаром люди стремятся в города, и они становятся все больше и больше, а число бедных в них растет и растет. Нечего скрывать: у цивилизации есть темные стороны, и мы это чувствуем отчетливо.

Результаты приобщения к цивилизованному миру задают новые стандарты качества жизни и одновременно несколько разочаровывают. В 1934 г. Павел Антокольский писал:

Спорт, реклама, бандитизм и деньги
И повсюду скука. Но не та,
От которой байронисты – дэнди
Зло кривили юные уста,
А другая – грубая, как похоть,
Ввергнутая в ресторанный лязг.

С тех пор ничего не изменилось. Правда, тогда телевидения не было. А сегодня? Включите телевизор: спорт, реклама, бандитизм, деньги. И повсюду скука. Да, повсюду. И по ту сторону экрана, и по эту.

Давным-давно пессимистически настроенные философы отметили простую истину: когда у человека пять пальцев, он принимает это как должное и радости никакой от того, что у него пять пальцев, не испытывает чувство горя. Это как здоровье: оценишь, когда потеряешь. То же с цивилизацией. Конечно, можно жить и без благ, только для этого надо много, очень много сил.

Тут много иронии, но главное подмечено верно – цивилизация позволяет сделать мир «пригодным для проживания местом». Вы, разумеется, слышали слово «землепользование». Земля дана нам природой – и мы ею пользуемся. Есть и термин «природопользование». Так вот, по аналогии, цивилизацию можно назвать «жизнепользованием». Жизнь, как и то, что ее порождает, – два пола – даны человеку природой, и он пользуется жизнью. Точнее, цивилизация – это исторически определенная форма жизнепользования.

Общество, говорил Норберт Элиас, цивилизируется. Он констатировал это как факт. Происходит известное сдерживание влечений. Общественный контроль над поведением постепенно перерастает во внутренний, самоконтроль. Уже очевидно, что цивилизация связана с гендерными отношениями, ибо они имеют явную или легкую эмоциональную окраску.

Общество неоднородно по природе своей. Большие (или небольшие) дистанции существуют:

- Между богатыми и бедными
- Между социальными группами
- Между родами, кланами, регионами
- Между мужчинами и женщинами

Первую дистанцию порождает рыночная экономика.

Вторая дистанция порождена самой историей и исторически изменчива в различных регионах планеты. В Англии католики и протестанты живут мирно, а в Ирландии – конфликтуют, проливают кровь.

Третья дистанция сильнее выражена в молодых государствах и развивающихся странах. Молодые Соединенные Штаты чуть не разорвала дистанция между Севером и Югом. И все мы знаем, какую роль играют кланы в странах с транзитным, переходным укладом жизни. Эту дистанцию даже называют трайбалической.

И, наконец, гендерная дистанция. Дистанция между социальными и личными ролями мужчин и женщин.

Основной вопрос социальной философии прост. Он звучит так: «Зачем?». И насколько этот вопрос прост, настолько сложны поиски ответа на него. Но эти поиски не бесполезны.

Зададимся вопросом: «Зачем нация?». У нее есть функция, раз она существует. Нация удерживает гражданское общество от распада, как исторически ранее этнос удерживал от распада роды и кланы, объединяющие части народа.

Нация сокращает локальные (между родами, кланами и регионами) дистанции.

Следующий вопрос: «А зачем государство?» Оно сокращает и удерживает в определенных пределах дистанцию между богатыми и бедными, между социальными группами, представителями разных религиозных и культурных сообществ и т.д.

Теперь поставим вопрос: «Зачем цивилизация?» (или «В чем ее функция?»). Цивилизация есть система самосохранения общества, задающая известные формы удовлетворения человеческих потребностей. Но что это значит? Это значит, что в обществе постоянно действуют силы, способные его разрушить. Эти силы связаны с удовлетворением потребностей людей. И только цивилизационным путем можно смирить эти силы, потому что человек способен удовлетворять свои потребности за счет других.

Что же это за потребности? А это ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ потребности, и базисная среди них – потребность мужчины в женщине и женщины в мужчине. Ее результат – дети. Не будь детей – не было бы и общества.

«Индивидуально каждый человек во всех своих действиях – сне, еде, размышлениях – руководствуется велениями разума. Но в целом человечество изменчиво, взбалмошно и, в общем, довольно симпатично. Люди суть люди, но Человек есть женщина».

Вполне допустимо, что возможности женщин в социальных структурах и процессах реализованы еще недостаточно, а эти возможности более адекватны самой природе человечества, чем мы предполагаем.

И здесь есть шанс.

Ребенок – больше человек, чем взрослый, и это, конечно же, результат общения его с первой (и главной) женщиной его жизни. Потом он вырастет, войдет в человечество целиком, станет личностью.

Разве и любовь, и ее продукт – вновь возникшее существование – не есть способ перехода из прошлого в будущее? «В детях все великие возможности», – говорил Лев Толстой.

Переход этот символизирует смысл движения в пространстве возможностей. Ведь и смысл есть не более, чем возможность, перспектива существования, перспектива не ясная, но необходимая. Лидия Гинзбург писала: «Какое странное слово смысл, когда оно превращается в смысл жизни. Его невозможно, собственно, объяснить посредством других понятий ... Толстой говорил: «Бог есть любовь; можно сказать: любовь есть смысл».

Любовь выше цели; любовь – это ожидание в его наиболее полном личностном выражении; любовь – это неоспоримое понимание того, что будущее есть, хотя оно и неизвестно, хотя оно и не наступило.

Как известно, кроме трех общепризнанно важных видов деятельности – труда, учения и игры – существует и четвертый: забота.

И этот вид деятельности, в котором женщину превзойти нельзя. Недаром их так много среди врачей и педагогов... недаром они выходят замуж, в конце концов.

В нашей психике играют, естественно, значительную роль такие психические силы, как Танатос и Эрос, их соотношение, которое не полностью совпадает у женщин и мужчин. Танатос, или влечение к смерти, противостоит Эросу, или влечению людей различного пола друг к другу. Чем больше группа, тем сильнее Танатос. «На миру и смерть красна», – говорят русские, и говорят правильно. Напротив, Эрос индивидуален. Он связан с взаимным выбором и, в конечном счете – с преодолением тени смерти, которая лежит на индивиде и реализуется в его Танатосе.

Как именно осуществляется взаимный выбор – тайна. Во всяком случае, Эрос способен создавать истинно человеческую личностную реальность. Эрос лежит в основе доверия. Он позволяет людям взаимодействовать, заключать союзы, объединять противоположности.

Земля – это главный символ женского и материнского начала. Власть принадлежит началу мужскому. Земля есть мистическая основа существования государства. Государства без территории не бывает. Но вытекает ли отсюда, что земля должна принадлежать государству? «Все партии живут своей мистикой и умирают от своей политики», – говорил Шарль Пеги. Это и к государству (государствам) относится.

Государство – это феномен доверия. Это оно, доверие, превращает листки бумаги в нечто равносильное золоту, автомобилю, дому. Наше доверие к бумаге строго определенного формата с темно-графитной лицевой стороной и зеленой спинкой превращает их в доллары (Greenbacks – зеленые спинки, так называют доллар на сленге, отсюда и наши «баксы» и «грины»).

А доверие – это залог эффективности управления и самый мощный стимул рыночной экономики. Ибо деньги – это не более чем бумага, и свои финансовые функции бумага эта выполняет только в силу того, что люди доверяют тем, кто эти деньги выпустил. Тоталитарное государство основано на притеснении народа, а демократическое – на пренебрежении к его интересам.

Отдавая дань рационализму XIX века, В.И.Ленин предложил формулу: «Политика есть концентрированное выражение экономики». Выяснилось, что она не верна. Разве не очевидно, что политика стран Содружества только разрушает их экономику? Разве политика Рима не погубила Римскую империю? Политика испокон веков была нацелена на экстенсификацию – на захват новых рабов, новых земель; для политики, наконец, государственная безопасность составляет такую ценность, которую экономика никогда не принимала всерьез. Внутренняя связь между экономикой и политикой существует, конечно. Но это сложная, нелинейная зависимость.

Часто политика едва ли не вредит подлинному экономическому развитию. Я, разумеется, верю, что представители торгового капитала (Сити), тем более финансового (Уолл-стрит), влияют на политические процессы. Но еще вопрос, влияет ли торговый капитал положительно на развитие эффективности труда. Ценности политики и ценности экономики не отождествляются даже в том крайнем случае, когда государство обращается в единый промышленно-торговый синдикат – как это было у нас. А ценности индивида строятся на принципе: только то достояние прочно, за которое сполна заплачено. Заплачено трудом. В конечном счете – жизнью.

Итак, государство – это сложный, взаимосвязанный во всех своих частях организм. Условием его функционирования служит бесперебойная работа двух витальных систем. Первая витальная система – это транспортировка грузов. Чтобы работали доменные печи, прокатные станы, булочные, нужен уголь. Чтобы шли тепловозы, нужна нефть. Здесь все очевидно. Вторая витальная система – это направленная передача информации. Сюда входят и телефонная связь, и накладные на товар, и телеграммы, и удостоверяющие личность людей документы (они необходимы в процессе передвижения – там, где вас все знают, удостоверения не нужны), и, наконец – деньги.

Что такое государство, в котором мы живем? Его часто называют домом, нашим общим домом. Но тот, кто находится внутри дома, самого дома не видит. Особенность этого заколдованного дома в том, что выйти из него и на него посмотреть можно при условии, что в моей собственности хоть одна комната этого дома. Состояние и чувство собственности дает нам и возможность увидеть дом. Встать по отношению к нему во внешнюю позицию.

Как известно, в начале XX века на планете было 52 государства, в середине века – 82, сейчас их количество превышает 200, и Кыргызская Республика выступает как одно из проявлений этой глобальной тенденции. Каковы бы ни были ее причины, эта тенденция существует и свидетельствует о том, что человечество продолжает обращаться к государству, как к инструменту управления и защиты интересов граждан. Это форма организации власти в пределах международно признанных границ является исторически оправданной и глубинно связанной с территориальным расселением этносов по материкам планеты. Но насколько эффективно работают государственные механизмы, в какой мере они способствуют человеческому развитию, – этот вопрос решается в каждой стране по-своему. Решение этого вопроса может быть основано на социальной ориентации рыночных отношений. Государство при этом берет на себя защиту прав человека и содействие реализации его возможностей. Государство

- Поддерживает участие человека в политической и экономической жизни общества
- Гарантирует частную собственность и содействует личной инициативе
- Поддерживает устойчивость семейных отношений и охраняет права детей
- Поддерживает образование и этнокультурное развитие
- Содействует развитию социального страхования и особо – здравоохранению и пенсионному обеспечению
- Защищает закон и порядок от любых посягательств, охраняя тем самым личную безопасность граждан

Для государства существенны идеи, которые помогут обществу стать управляемым, упорядоченным, контролируемым. Общество в свою очередь считает, что в сфере духовной жизни оно вполне способно к самоуправлению и самоорганизации. Определенная проблема тут, конечно, возникает. Ее можно углубить и сделать неразрешимой, а можно и разрешить. В этом нам помогает то, что принесла человечеству цивилизация. Государство, как и цивилизация, делает определенную территорию «пригодным для проживания местом». Государство должно задавать границы, за которые не должны выходить ни программы политических партий, ни, быть может, даже дискуссии на политические темы. О каких границах идет речь? Не о государственных, а об идеологических. О границах доверия и цивилизованного ведения диалога.

Н.М. Калинина

НА ПУТИ ОТ АЛЬФЫ К ОМЕГЕ: ЗАКОНЫ ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ СИНЕРГЕТИКИ

Жизнь – это то, что преодолевает себя.
Грани Агни Йоги, т. III, 1962, с.165

Мир Новый требует нового человека и обновленного сознания
при замене личного начала началом общественным, т.е. коллективным.
Грани Агни Йоги, т.IV,1963, с. 303

Завеса космических тайн поднимается человеком.
Ее поднимает наука.
Грани Агни Йоги, т. I, 1960, с. 5

На пороге нового века и нового тысячелетия, когда мы переходим на уровень планетарного мышления, то есть к осознанию того, что Земля является общим домом для всех нас, живущих на планете, наверное, самыми важными становятся следующие вопросы:

- каким предстает мир перед современным человеком и в какие новые условия ставит он человечество;
- что означают понятия «Новая Эпоха» и «Новый Человек»;
- как можно представить себе эволюционный путь человечества в целом и тот отрезок пути, на который нам предстоит перейти в качестве Нового Человека;
- какие перспективы открываются перед нами, землянами, в обозримом и пока еще не совсем обозримом будущем.

Вопросы происхождения мира, человека и судеб человечества всегда волновали и будут волновать пытливые умы. Однако представления о соотношении человека и окружающего мира постоянно менялись в зависимости от источника знаний, формировавших его мировоззрение в ту или иную историческую эпоху. Человек то чувствовал себя ничтожным и беспомощным перед Природой, то приравнивал себя к богам, живущим на Олимпе, то видел себя сторонним наблюдателем, изучающим законы устройства мира. С появлением новых научных знаний он осознал свое возросшее могущество, понял, что может поставить силы Природы себе на службу. Однако, постигнув степень своего могущества и увидев катастрофические последствия собственного превращения в «основную геологообразующую силу планеты», к концу XX века наконец-то, начал ощущать свою неразрывность не только с биосферой, с Солнечной системой, но и с тем, что мы называем Вселенной, Универсумом, Мирозданием, Космосом.

Нынешнему поколению посчастливилось жить в удивительное время, когда происходит трансформация современного научного и философского знания, ведущая к целостному восприятию мира через синтез философии, религии и науки. Происходит как бы взаимное оплодотворение основных источников знаний человечества. Физика, открывая принципиально новые явления на разных уровнях материального мира, которые не могут найти свое объяснение в рамках представлений современной науки, сознательно или интуитивно ищет ответы в источниках эзотерических знаний и находит в них для себя новые логики и смыслы. В то же время открытия, которыми физика ознаменовала XX век, позволили в принципе по-новому взглянуть на тексты священных писаний, на их тайные символы и образы.

Так, не прошло и века с тех пор, как наука открыла такое явление как когерентные переходные процессы в активной среде, лежащие в основе лазерных техноло-

гий. А сейчас ученые говорят о том, что «мы живем и работаем в эпоху, когда формируется и укрепляется в ипостаси глобальной новая идея-доктрина, призванная преобразовать наше общефизическое мышление, нашу интуицию, физическую картину мира. Имя этой идеи – когерентность» [1].

Со времени открытия электромагнитных излучений достаточно долго считалось, что человеческий организм, равно как и другие живые организмы, не имеет органа чувств, воспринимающего электромагнитные поля. Однако к сегодняшнему времени уже установлено, что живой организм не только ощущает электромагнитные поля, но может получить такие дозы воздействия, которые окажутся для него катастрофическими. Более того, установлено, что любая живая система в определенных условиях может служить как приемником, так и генератором электромагнитных излучений. Причем электромагнитные излучения играют как структурно-энергетическую, так и информационную роль. И, чем глубже и детальнее исследуется клетка, тем более правомочной становится идея о координирующей и управляющей роли электрических полей [2-3].

Менее 150 лет назад человечество узнало о таком сверхбыстром и самораспространяющемся процессе, как детонация взрывчатых веществ. Изучение механизма этого процесса до сих пор приносит все новые и новые сюрпризы. Но мы уже можем обнаружить аналоги детонации, являющейся по сути своей самоподдерживающимся распространением зоны окислительно-восстановительных реакций, при функционировании ряда систем биологических организмов [4].

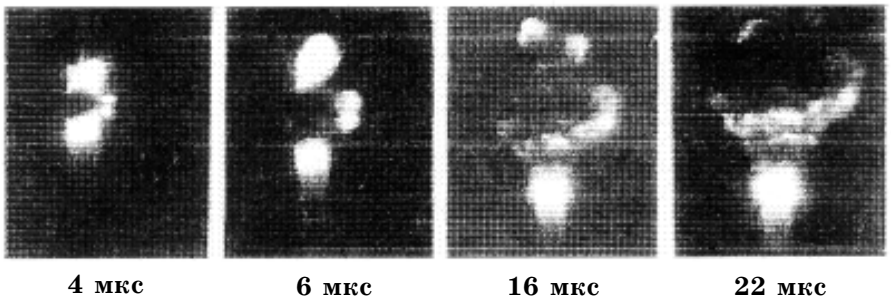
У специалиста по детонации, традиционно привыкшего видеть в этом процессе только распространение ударной волны с практически мгновенным переходом вещества из одного инертного состояния в другое (в так называемые конечные продукты), вызвала бы чувство недоумения и протеста такая фраза: «Эволюция мира складывается из революций или взрывов материи. Каждая революция имеет поступательное движение вверх. *Каждый взрыв в конструкции своей действует спирально [Выделено мной. Н.К.]*. Потому каждая революция в своей природе подвержена законам спирали» [5]. Но совсем недавно, в 1995 году, были обнаружены процессы самоорганизации и явления спирального перемещения промежуточных продуктов детонации при взрыве конденсированных взрывчатых веществ, а вместе с ними возникло и такое понятие, как газообразный кристалл [6]. Оказалось, что для того, чтобы проявилась спиральная природа взрыва, необходимо, чтобы процессы протекали мягче, в более щадящих условиях, при пониженных значениях температуры и давления. На рис. 1 показаны только некоторые виды из всего многообразия спиральных структур, зарегистрированных при детонации низкоплотных взрывчатых веществ.

Можно привести еще много примеров достижений современной науки, которые произвели революционный переворот в мышлении человека. Но у этой ситуации есть еще один, очень важный аспект. Оказывается, не имея представления об указанных явлениях (также как и о многих других, не упомянутых выше) и не зная механизмов их возникновения, в принципе невозможно с научной точки зрения понять, о чем идет речь в древних, бывших некогда эзотерическими, доктринах, невозможно найти физические аналоги, построить какие-то, хотя бы очень приблизительные модели, которые позволили бы выстроить информацию, черпаемую в духовной литературе, в достаточно стройную систему, приемлемую для уровня мышления современного, рационалистически настроенного человека.

В одном из недавних предсказаний говорится: «XX век – век последней истины. К его концу Бог будет открыт как природный феномен и математически описан. Электронно-вычислительные устройства построят Его модель» [7]. И, наверное, никогда еще в обозримые для нас времена наука не находилась так близко к исполнению этого пророчества, как сейчас, когда на основе теории самоорганизации возникла такая отрасль знаний, как синергетика. Синергетика, сформировавшаяся как новое научное направление всего 30 лет назад, представляющая собой теорию сложных нелинейных систем и в то же время являющаяся ключом к новому видению постоянно эволюционирующего мира, исследуя проблемы хаоса и порядка, закономерно проводит далеко

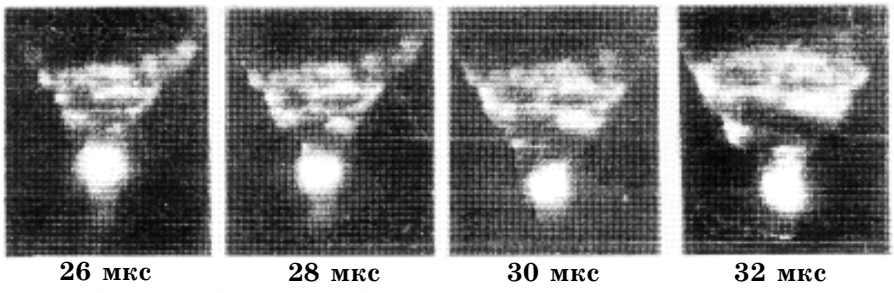
Рис. 1.

Отдельные кадры скоростной фотосъемки детонации взрывчатой смеси различной плотности: а – 0,6 г/см³; б – то же, с добавкой сажи; в – 0,12 г/см³

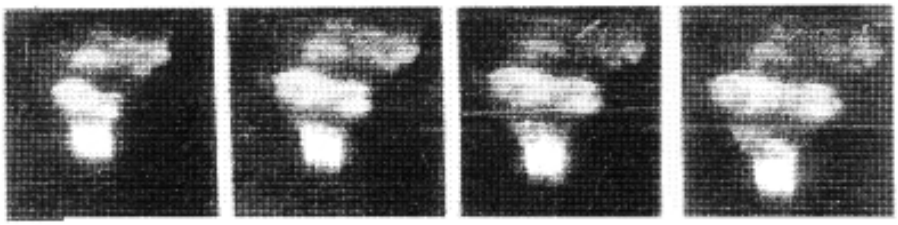


4 мкс 6 мкс 16 мкс 22 мкс

а



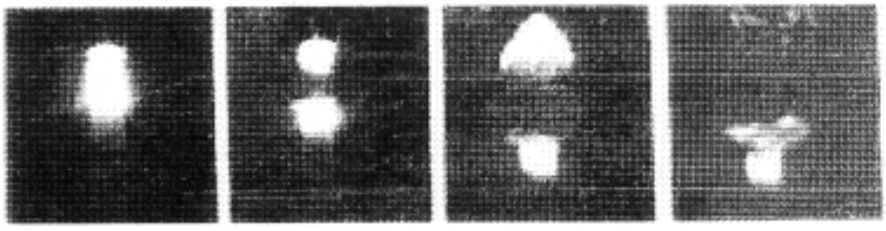
26 мкс 28 мкс 30 мкс 32 мкс



30 мкс 32 мкс 34 мкс 36 мкс

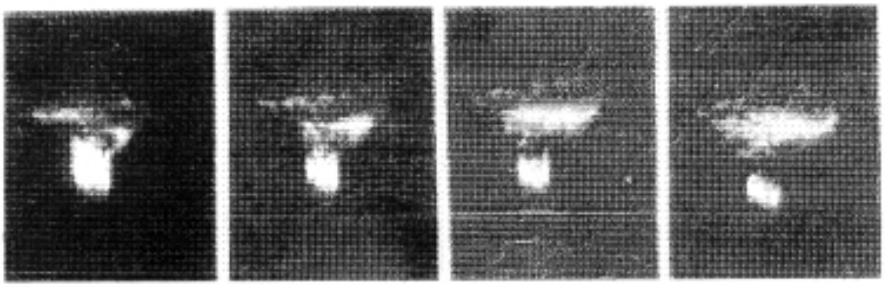
б

38 мкс 40 мкс 42 мкс 44 мкс



4 мкс 6 мкс 14 мкс 22 мкс

в



26 мкс 28 мкс 30 мкс 32 мкс

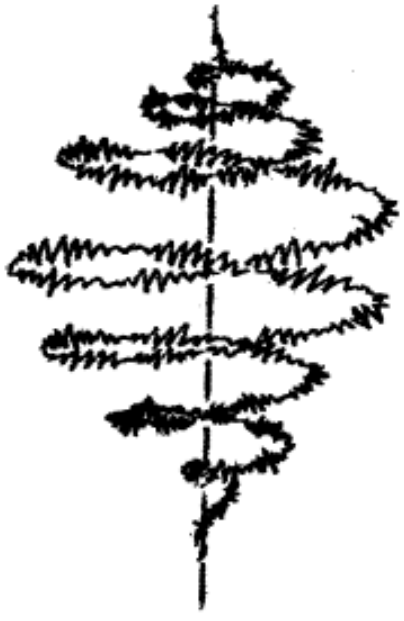
идущие параллели между идеями самоорганизации и космогоническими и теологическими представлениями древности. В немалой степени это стало возможным благодаря возникновению фрактальной геометрии, используемой в физике и математике для описания объектов с так называемой дробной размерностью [8]. Подход к изучению открытых нелинейных систем с использованием теории фракталов приводит к двум главным выводам, имеющим философско-методологическое значение. Во-первых, открытая сложная нелинейная система имеет иерархический принцип организации и подчиняется закону самоподобия. Это означает, что процессы, протекающие на различных ее уровнях, подчиняются одним и тем же законам, но проявляться эти законы на каждом уровне будут по-разному. И, во-вторых, на основании выявления законов на одном, доступном для наблюдения, иерархическом уровне целостной системы, можно в принципе судить об основных закономерностях процессов, протекающих на недоступных пока уровнях той же самой системы.

На рис. 2 в общем виде показан объект, имеющий форму спирали с фрактальной структурой. Его особенность состоит в том, что лента, свитая в спираль, является и не прямой, и не плоскостью, а чем-то промежуточным между ними. В то же время спираль, имеющая веретенообразную форму и занимающая определенный объем в пространстве, также может быть классифицирована как нечто промежуточное между трехмерным и двумерным объектом. В этой промежуточности, привносящей некоторую хаотичность в строгий порядок правильных геометрических форм, и отражается понятие дробной размерности фрактальных объектов.

Какое же отношение имеют фрактальная геометрия, теория фракталов и теория детонации к Законам Эволюции? Сравним структуру спирали, изображенной на рис. 2, со структурой Космической Спирали, описываемой в Учении Живой Этики: «...Великий Цикл в своем спиральном движении наметил в пространстве нарождение Шестой и Седьмой Расы и явление следующего за ними Пятого Круга, за которым идут Шестой и Седьмой. Но даже и это еще не конец эволюции человечества. Конца нет. После окончания Великого Цикла и Пралайи последует новый. Так в беспредельности происходит эволюция сущего по Космической Спирали, нет которой ни начала, ни конца» [9]. И далее: «Семеричен состав человека. Семеричны периоды его жизни, причем каждый из них определенно отличается от другого. Если разделить жизнь на отрезки по семи лет в каждом, то можно усмотреть, как спираль человеческого существования состоит из витков явно выраженного порядка, по семи лет в каждом...» [10]. Идея семеричности мира, то есть его самоподобия на всех иерархических уровнях, находит свое отражение также и в других известных источниках. Так, согласно книге Бытия цикл Божьего творчества составил семь дней, причем седьмой день был днем отдыха от дел. То же указано делать человеку, и мы имеем семь дней в неделе. Число семь довольно часто упоминается в Откровении Иоанна – Апокалипсисе. Согласно древним учениям, семь космосов, взятых во взаимоотношениях друг с другом, дают полную картину Вселенной. Семь нот в октаве, и с помощью так называемого закона октав выражаются законы единства во всех явлениях, когда в каждой отдельной ноте заключается целая октава, подчиненная тем же законам, что и первая [11]. В то же время встречается и несколько иное выражение идеи самоподобия. Самым

Рис. 2.

Спираль с фрактальной структурой



ярким примером является Круг Универсума – геометрическая фигура, воплощающая христианские представления о законах мироустройства [12]. В первом приближении эту фигуру можно назвать триединством концентрических окружностей, «три – трижды – три разделенным кругом». Весь Круг Универсума состоит из сорока кругов: одного всеобщего, трех больших кругов, девяти кругов меньшего размера, распределенных по три в каждом из больших кругов, и двадцати семи малых кругов, распределенных также по три в каждом из девяти кругом. Это триединство окружностей с иерархическим принципом организации можно рассматривать как символ сложной целостной структуры, образовавшейся в результате разворачивания прежде свернутого в узел Единого Целого, в котором сомкнуты все концы, в котором «заключена общая Альфа и Омега (Начало и Конец)» [13].

Почему же такая разница в количестве циклов – семь и три, хотя закон подобия отражается и в описании Космической Спирали, и в структуре Круга Универсума? Возможно, это связано с различной степенью углубления в структурные связи Вселенной, а в триединстве кругов отражается универсальный закон познания, гласящий, что три космоса, стоящие друг за другом, дают полную картину проявления Вселенной. «Чтобы знать один космос, необходимо знать два космоса, прилегающих к нему: один выше и один ниже» [11]. Современная наука тоже подразделяет весь окружающий мир на три области: микромир, мезомир и макромир. Микромир и макромир рассматриваются как два предела физических явлений, доступных для научных исследований, а мезомир, мир, в котором мы живем – это мир, промежуточный между классическим и квантовым мирами. И этот мир оказывается для нас гораздо сложнее и богаче с точки зрения протекающих в нем явлений.

Осознание высшего и низшего миров (космосов) приводит к расширению сознания человека: «…полезно рассмотреть жизнь и явления одного космоса как бы из другого космоса, т.е. рассмотреть их с точки зрения законов другого космоса. Все явления жизни …принимают совершенно другой аспект, имеют иное значение»[11]. И тогда возникает новое определение нашего, промежуточного мира, отражающее сочетание процессов классического и квантового миров: «Мезомир – это мир множества чередующихся коллапсов волновых функций и вероятностей, это мир рождающихся и умирающих когерентностей» [14]. Эта удивительная формулировка в предельно сжатой форме отражает эволюционный путь сложной целостной системы (к которой относятся и человек, и человечество в целом), как необратимую череду выборов, случайностей, процессов кооперирования и индивидуализации. Но путь, по которому идут мир и человечество – это еще и движение по эволюционной спирали.

В Гранях Агни Йоги находим отражение закономерности, проиллюстрированной кадрами скоростной фотосъемки рисунка 1: «Чем круче спираль семилетнего подъема, тем быстрее восхождение. Плоская спираль означает застой и перестает быть восходящей»[10]. Действительно, при предельно низкой мощности заряда вместо спиральной структуры в продуктах детонации наблюдаются беспорядочные, хаотически расположенные формы, а сам процесс детонации превращается в процесс затухающего горения.

Экспериментально установлено [6], что продукты детонации, или фрактальные кластеры, имеющие ярко выраженную структуру, обладают уникальными свойствами и могут быть классифицированы как газообразные кристаллы, в определенных условиях генерирующие когерентное излучение. Описания свойств Кристаллов Камня в Чаше Накопления, приведенные в Гранях Агни Йоги, и сравнение их со свойствами газообразных кристаллов, образующихся на промежуточных стадиях детонации, приводят к далеко идущим аналогиям, позволяющим в соответствии с законом подобия и при условии признания материальности мысли и духа, предположить возможность существования кристаллов мысли, кристаллов духа. Ведь сказано же: «К чему унижать материю, сводя ее к тому, что в ней в данный момент познано вашей наукой? Она (наука) еще только стоит на пороге величайших открытий в области беспредельного познавания мира и тех элементов, из которых он состоит» [15].

Наблюдаемые аналогии между законами, по которым протекает взрывчатое превращение вещества в щадящих условиях, и Законами Эволюции, описанными в источниках Высших философских знаний, позволяют определенным образом схематизировать сведения об основных этапах Эволюционного Пути Человечества и тонкой структуре Космической Спирали (рис. 3). Из приведенной структуры вытекают основные следствия, на основании которых сведения, данные современному человечеству из Высокого Источника в виде Учения Живой Этики, принимают для нас вид стройной системы, каждому элементу которой находится свое логическое объяснение.

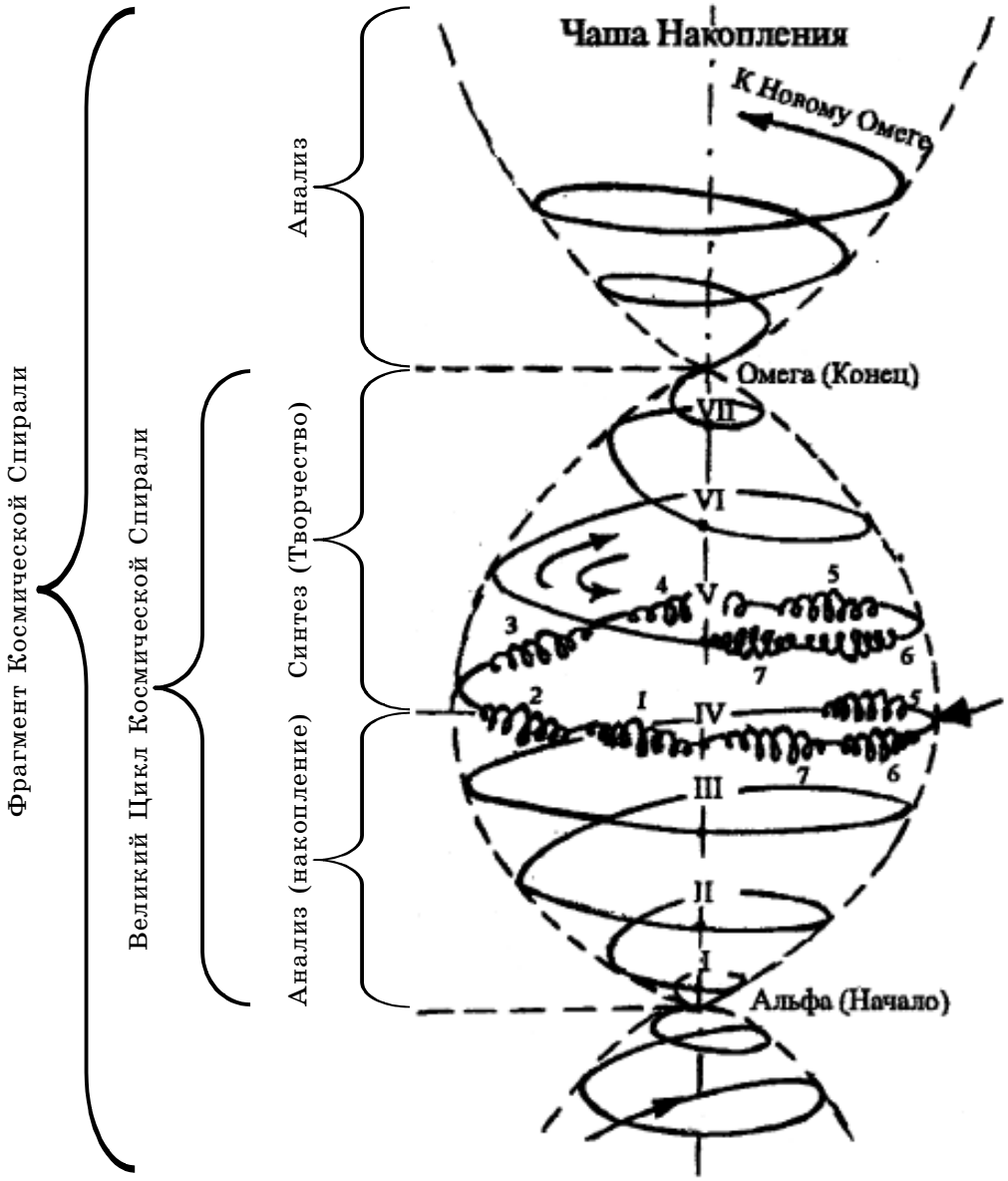
Для более детального анализа приведенной схемы следует предварительно в самых общих чертах рассмотреть вопрос о том, что такое ***сложная целостная система***, как она формируется и развивается, а также каким образом это понятие может быть применимо к тому, что мы называем жизнью. В самом общем виде под сложной целостной системой будем понимать систему, состоящую из множества подсистем и элементов, каждый из которых при более глубоком рассмотрении также представляет собой сложную систему, состоящую из элементов, имеющих сложное строение с неограниченным количеством иерархических уровней. Кроме того, будем иметь в виду, что нас интересуют сложные системы, открытые для обмена с окружающей средой энергией, веществом и информацией. Наличие такого же обмена предполагается между всеми уровнями и подуровнями системы. И еще одно необходимое условие: система в целом, а также все ее элементы должны быть нелинейными, т.е. должны обладать некоторым спектром потенциальных возможностей, реализация каждой из которых будет зависеть от вида энергетического или информационного воздействия на систему. Под информационным воздействием будем понимать энергетический импульс, приводящий к перестройке структуры системы, но не разрушающий систему как целостное образование. Вещество будем рассматривать как источник энергии, требующий дополнительной переработки.

Процесс формирования сложного целого рассмотрим через такое понятие как ***диссипативная структура***, введенное Ильей Пригожиным. Диссипация означает рассеяние, поглощение открытой нелинейной системой поступающих в нее энергии, вещества и информации путем распределения их по всему своему объему и удаления во внешнюю среду ненужных продуктов их переработки. Поскольку спектр видов энергий и веществ, поступающих в систему, может быть весьма широким, для нормального функционирования системы в ней должны быть сформированы структуры, способные к коллективному избирательному поглощению и переработке поступающих видов энергии и вещества (диссипативные структуры). В крупномасштабной системе может быть бесчисленное множество диссипативных структур, реагирующих на вполне определенные виды энергетического воздействия. Исходным материалом для будущей диссипативной структуры являются элементы, находящиеся изначально (до поступления энергетического импульса) внутри системы в хаотическом, неорганизованном виде, то есть в состоянии термодинамического равновесия с окружающей средой. В таком состоянии элементы инертны, неспособны к взаимодействию друг с другом. Самопроизвольное возникновение каких-либо структур из этих элементов невозможно, хотя каждый из них при рассмотрении на других масштабных уровнях может оказаться сложной целостной системой, нацеленной на выполнение какой-то частной программы. Но как только элементы приходят в возбужденное состояние под действием какого-то общего источника энергии (вещества, информации), между ними возникает взаимодействие, устанавливается дальнодействующая связь. Возникает то, что называется диссипативной структурой. Но для того, чтобы такая структура возникла, ее элементы должны быть ***активными*** по отношению к данному энергетическому воздействию.

Замечательными свойствами диссипативной структуры являются когерентность (согласованность) действий элементов, установление между ними дальнодействующей связи, ***метастабильность*** (т.е. относительная устойчивость), высокая чувствительность к резонансным воздействиям. Фактически возникает новое сложное целое,

Рис. 3.

Схема эволюционного развития Человечества
в виде сложной целостной системы с фрактальной структурой



Условные обозначения:

↓	Вектор энергетического воздействия Иерархии;
↑	Вектор эволюционного развития Человечества;
1, 2…7	Расы, или Эпохи (циклические пульсации витков Спирали);
I, II…VII	Круги Великого Цикла (витки Спирали);
←	Область вхождения современного человечества в Новую Эпоху;
_ _ _	Модулирующая волна, генерируемая Космическим Магнитом (управляющий параметр)

выделенное из окружающей среды (даже из сложного целого, в состав которого оно входит в качестве одной из подсистем) и способное к избирательной реакции на внешние воздействия. Вспомним: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [16]. Не есть ли это преобразование инертных компонентов (праха земного) в метастабильную диссипативную структуру – живой организм? И не является ли метастабильность главнейшим признаком живого?

Попытки понять и описать, что такое Вселенская Душа и в каких отношениях она находится с телом, мы можем найти в самых древних источниках. Большой интерес в этом отношении представляют рассуждения Плотина – греческого философа, жившего в III-м веке, который, как теперь можно понять с точки зрения современной науки, пытался дать определение состоянию метастабильности, в результате которой возникает диссипативная структура, или живое.

«Тело для нее (*для Души. Н.К.*) не является неким сосудом. Если мы будем думать, что Душа забирается в какой-то сосуд, то тогда размеры души будут равняться объему сосуда…Душа не может пребывать в теле, как в каком-то субстрате: все, что находится в субстрате, представляет собой какое-то качество (например, цвет или форму), но Душа ничьим качеством не является…Ее положение нельзя сравнить с положением части в целом: душа не является частью тела. Иначе встал бы вопрос: какое место занимает она в этом живом целом?..Ее нельзя сравнить с вином в чаше, или сосудом в сосуде или с какой-то самостоятельной сущностью…Абсурдно думать о Душе, как о целом, а о теле – как о части этого целого…Из всех существующих форм присутствия одной вещи в другой ни одна не подходит к отношению Души и тела» [17].

Все элементы системы или только их часть войдет в состав новой диссипативной структуры, зависит от того, являются ли они активными по отношению к поступающему в систему виду энергии или нет. Другими словами, размеры структуры будут зависеть от количества элементов, которые под действием этого источника энергии перейдут в возбужденное (метастабильное) состояние. Так, люди объединяются в группы по каким-то общим интересам, по источникам финансирования, информации, творческой деятельности и т.д. Отсюда следует, что можно сознательно, благодаря волевым усилиям и целенаправленной деятельности, расширить круг своих возможностей, научиться потреблять энергии из всё новых и новых источников (выучить язык, научиться петь, рисовать, получить специальность и т.д.), то есть входить в различные диссипативные структуры в составе одной и той же системы.

Таким образом, в открытой системе, в условиях свободы воли человек сам решает, входит он в состав какой-либо структуры или нет. В то же время он считает, что все остальные структуры, выходящее за пределы его интересов, находятся в состоянии безразличия, индифферентности по отношению к нему, так же как и он по отношению к ним. Они для него как будто не существуют, поскольку между ним и ними отсутствует прямая и обратная связь. Но как только сознание человека расширяется, и он понимает, что на самом деле он, как и все мы, люди, в настоящее время входит в состав единой диссипативной структуры – человечества, населяющего планету Земля, он начинает воспринимать иначе поступающую информацию, с новой точки зрения реагирует на события, которые в прежнем мироощущении его совершенно не затронули бы.

Так, осознав, что в человеческом организме есть механизмы, воспринимающие электромагнитные волны, человечество стало принимать во внимание периодические процессы, протекающие на Солнце. Оно начало ощущать себя в составе диссипативной структуры «Солнечная система». Установив благодаря развитию науки структуру галактик, выявив источники рентгеновских, радиоизлучений и т.д., человечество начало воспринимать свою принадлежность к Космосу в целом, осознало себя в составе всего Мироздания.

Таким образом, получается, что принадлежность к структуре того или иного масштаба и выход на информационные уровни этой структуры в значительной степени зависят от самого человека. Расширение кругозора как отдельного элемента

(человека), так и различных подсистем структуры (сообществ, государств и т.д.), а также системы (человечества) в целом приводит к усложнению той структуры, внутри которой устанавливаются дальнодействующие связи. Получается, что человек сам строит эти структуры, благодаря своему знанию становясь активной средой по отношению к тем или иным видам энергии или к новым информационным уровням. Через пассивную (инертную) среду энергия проходит, не вызывая в ней каких-либо изменений (если только это не разрушительное динамическое воздействие). Инертная среда может быть прозрачной для чуждых ей воздействий, а может отражать их, как нечто непонятное и враждебное.

Расширяя свои интуитивные способности, устанавливая мысленно связь с Высшим Разумом, человечество может выйти на структурные уровни, не доступные пока для научных исследований. Уже многие способны воспринимать информацию во сне, и в то же время многие стараются оттолкнуть эту информацию как нечто абсурдное. Но тонко чувствующие люди улавливают причинно-следственные связи, ощущают, что такое «зов» и «отклик» в своих сновидениях и могут использовать их в реальной жизни как некоторый ключ к решению тех или иных проблем. Видимо, устремление – это тот путь, каким достигается эффективность молитвенного обращения к Богу у религиозных людей, тот путь, который приводит к озарениям, за которыми следуют научные открытия.

Даниил Андреев называл людей, обладающих такими способностями, вестниками. «Вестник – это тот, кто будучи вдохновляем даймоном (*высшей силой. Прим. мое. Н.К.*), дает людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных…Целый ряд художественных деятелей, к которым многие из нас применяют эпитет гения, не являются и никогда не являлись вестниками. Ибо их художественная деятельность лишена одного из основных признаков вестничества: чувства, что ими или через них говорит некая высшая, чем они сами, и вне их пребывающая инстанция» [18].

Он – Тот, кто забирает ваши души на ночь,
И знает все, что вами сделано за день.
А на (восходе) дня Он воскресит вас снова,
(Отправив души вам назад),
Чтоб завершить назначенный вам срок.
Потом к Нему – и ваше возвращенье, -
Тогда Он в истине представит вам
(Всю суть того), что вы свершили.

Коран: Скот, 60

Не зря говорится: «Только устремитесь!» «Устремление родит возможности. Следовательно, ключ от дверей возможностей всегда в наших руках…Ибо Мир Высший открыт всегда, но, чтобы прикоснуться к нему и взять его дары, надо устремиться к нему сознательно, добровольно и волей своей»[19].

Не осознав или просто не сумев предположить возможность существования тех или иных явлений, нельзя начать поиск решений на новом пути. Иногда безумные с точки зрения здравого смысла идеи приводят к гениальным открытиям. Хорошо известно, что успех научных исследований напрямую зависит не только от квалификации ученого, но и от его интуиции. Ограниченная человеческая логика, особенно построенная на устаревших научных представлениях, превращает науку во врага Науки. Если, например, ученый в принципе не может допустить, что мысль материальна, как он может направить свои усилия по пути поиска способов регистрации энергий, посылаемых человеческим мозгом в виде мысленных образов, воспоминаний, творческих размышлений? Неверие и нежелание отступить от своих закосневших убеждений делают такого ученого не хозяином науки, а ее работником. «Человек сможет трудиться и продолжать исследования лишь в том случае, если он сохранит к этому страст-

ную склонность. Но эта склонность всецело связана с убеждением, совершенно недоказуемым для науки, что универсум имеет смысл и что он может, и даже должен, если мы останемся верны, прийти к какому-то необратимому совершенству» [20].

Как уже подчеркивалось выше, для того, чтобы определенные энергии могли быть использованы и соответствующим образом преобразованы (трансформированы) системой, необходимо, чтобы элементы, из которых состоит эта система, из пассивных по отношению к этим энергиям превратилось в активные, то есть должна быть каким-то образом сформирована ***самоорганизующаяся среда***. «Глас вопиющего в пустыне» – это ситуация, когда все элементы еще находятся в инертном состоянии, но среди них уже находится один единственный, способный к восприятию новых энергий и способный сыграть роль инициирующего импульса для наименее пассивных элементов. Так Иоанн Креститель готовил народ к пришествию Мессии, а затем Иисус Христос своим самопожертвованием и своим воскресением указал человечеству путь, ведущий к переходу от сознания раба Божьего к сознанию сына Божьего в земном человеке. Так происходит в науке, когда гениальные идеи вначале воспринимаются как бред воспаленного воображения, затем находится кто-то, способный к восприятию этих идей и самостоятельному их развитию, а потом, когда всем уже станет понятно, что иначе и быть не может, наступает революционный взрыв – среда к нему уже подготовлена.

В качестве примера подготовки к самоорганизации рассмотрим процесс детонации, представляющий собой самоподдерживающееся распространение зоны химической реакции по взрывчатому веществу, сопровождающееся выделением энергии. Поскольку в нашем случае основной интерес представляет эволюция такой сложной, состоящей из разнообразных элементов системы, как человечество, в качестве некоторого аналога этой системы рассмотрим взрывчатую смесь, отличающуюся большой неоднородностью компонентов и содержащую в своем составе очень активные и очень пассивные (инертные) элементы. Пассивные элементы совершенно не способны к достаточно быстрому восприятию таких видов энергии, как тепловой лучистый поток, и могут разлагаться на молекулярном уровне только при очень мощном ударном воздействии. Активные элементы могут разлагаться как при ударных воздействиях, так и при облучении их когерентным световым пучком.

Активные элементы могут разлагаться самостоятельно, то есть без участия пассивных компонентов, с очень большой скоростью, но с очень незначительным выделением энергии. Поэтому смысла в такой скорости распространения процесса по взрывчатой смеси нет. Процесс должен быть замедлен до такой степени, чтобы пассивные компоненты успели превратиться в активные под действием продуктов, образующихся на промежуточных стадиях детонации. Говоря другими словами, по веществу должно пройти несколько волн-предшественников, которые ступенчато, в несколько стадий обеспечили бы переход всех компонентов смеси в активное состояние. Для чего это нужно? Максимум энерговыделения, в чем и заключается конечная цель детонации, можно получить только тогда, когда в химическую реакцию вступят все компоненты взрывчатой смеси, и активные, и пассивные. Только тогда коэффициент полезного действия этого превращения будет самым высоким.

Так же и человечество в идеале должно перейти, в конце концов, на более высокую ступеньку эволюции всем составом, независимо от изначально высокой неоднородности. Как уже отмечалось выше, в самораспространяющихся процессах преобразование компонентов из пассивных в активные происходит без вмешательства извне, а только под действием промежуточных продуктов реакции этой же смеси. Каким же образом реализуется замедленное преобразование в условиях, когда ионизованные продукты, отличающиеся очень коротким временем жизни (порядка 10^{-8} с), должны очень быстро превратиться в нейтральные атомы и молекулы? Экспериментально установлено, что замедление реакций достигается за счет образования из промежуточных продуктов детонации так называемого фрактального кластера – плазменного сгустка, представляющего собой сложное единое целое, содержащее в себе одновременно компоненты в различных фазовых состояниях. Фрактальный кластер отличается

иерархически организованной самоподобной структурой, наблюдаемой на различных масштабных уровнях (рис. 4). Такая организация свидетельствует о том, насколько тесно различные фазовые состояния переплетаются между собой, конкурируя в процессе овладения новыми пространствами и в то же время, взаимодействуя, сотрудничая в процессе совместного перехода всех элементов системы в активное состояние, способное к дальнейшей эволюции.

При ступенчатом развитии процесса детонации фрактальный кластер, содержащий компоненты, например, в трех фазовых состояниях, по мере превращения твердых частиц в газ достаточно медленно преобразуется в кластер (сгусток), содержащий вещество в двух фазовых состояниях (метастабильные и газообразные частицы). Затем при повышении температуры и давления в метастабильное состояние переходят практически все компоненты смеси. Так система из сильно неоднородной превращается в достаточно однородную систему по одному главному признаку – по фазовому состоянию компонентов.

Такая система, по структуре своей и свойствам представляющая газообразный кристалл, при определенных условиях способна генерировать когерентный лучистый поток, энергию которого можно направить на ионизацию новых порций пассивного вещества. Таким образом, из инертной среды рождается единый, целостный физико-химический организм, способный к актам совместного творчества. Рост такого организма происходит за счет присоединения вновь образованных порций возбужденных, метастабильных продуктов и прекращается, когда будут использованы все запасы исходного вещества.

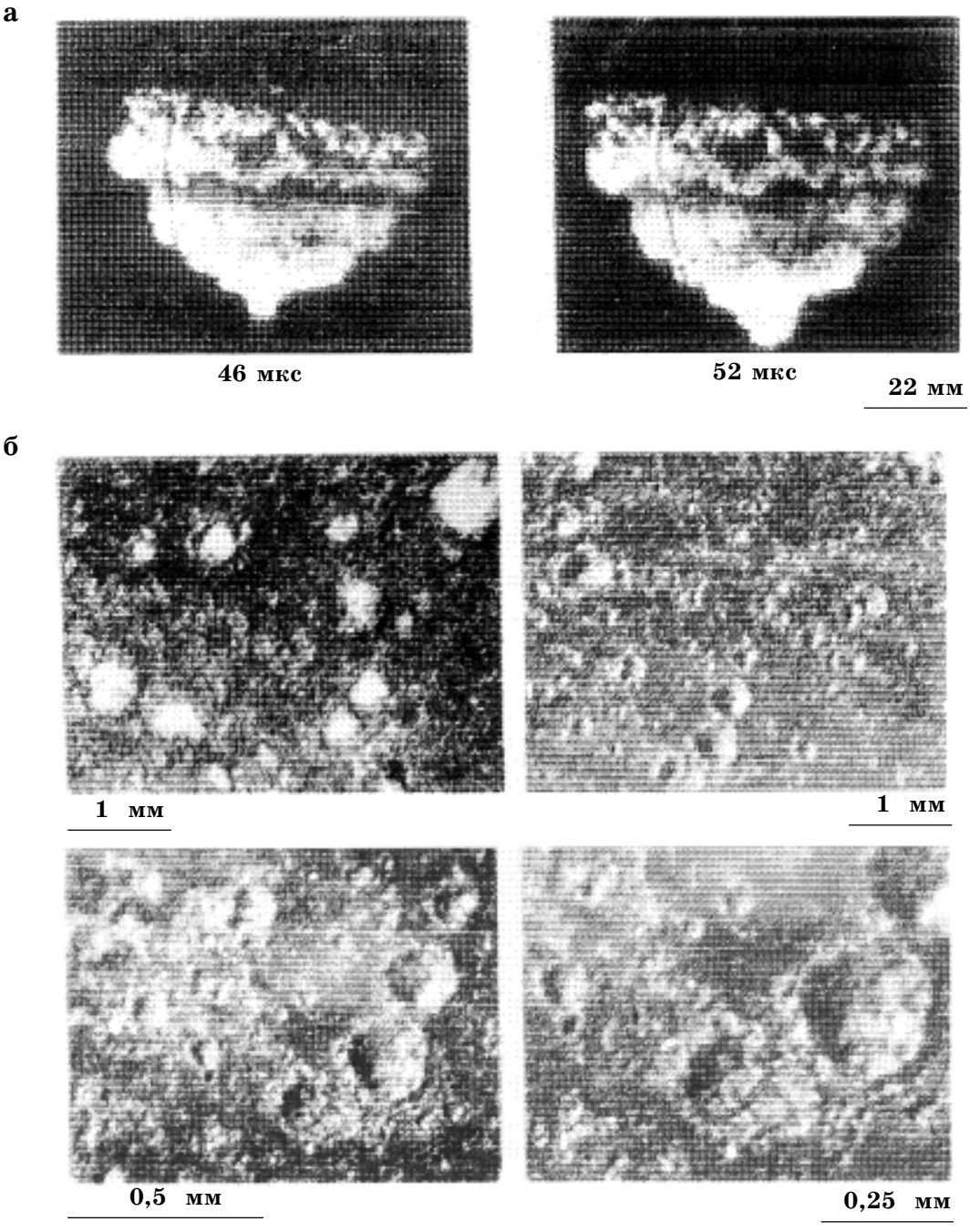
Основное отличие описанной выше системы от разумного человеческого сообщества состоит в том, что ее когерентное действие осуществляется не самостоятельно, а под влиянием внешнего импульса. Акт самостоятельного творческого действия сложного целого становится возможным и достигает своей максимальной интенсивности только в случае волевого усилия, осуществляемого всеми элементами системы одновременно. Импульсы являются векторными величинами, то есть они распространяются в определенном направлении. Будет направление четко обозначенным, как натянутая струна, или извилистым, как след ползущей змеи, или вместо одного их будет множество, как лучей у Солнца, зависит от источника импульса. Кристаллическая структура даже не очень мощного источника позволяет ему послать интенсивный, сконцентрированный во времени и пространстве импульс, подобный летящей стреле. Это будет созидательный импульс, способный вызвать к жизни новое творение, подобно тому, как «дыхание жизни» Бога одушевило человека, созданного из «праха земного». Такой импульс – это аналог когерентного излучения, переводящего смесь инертных компонентов в метастабильный плазменный сгусток, то есть мертвое в живое.

Закон подобия позволяет провести аналогии и в другом направлении. Если науке известны твердые и жидкие кристаллы, а теперь возникло представление о том состоянии вещества, которое можно назвать газообразным кристаллом, то почему бы не допустить возможность кристаллообразного состояния еще неизвестных нам видов материи – кристалла мысли, кристалла духа? Ученые уже говорят о структуре памяти, о структуре мышления, о структуре личности [21-22]. Но тогда должны быть и материальные носители этих структур. Такое понятие, как «концентрация мысли» вполне может рассматриваться как аналог когерентного действия всех возможных мыслей, находившихся прежде в хаотическом состоянии и волевым усилием направленных по одному руслу.

Почему спираль, а не прямая? Что отражает приведенная на рис. 3 спираль с тонкой структурой – изменение формы, объема системы или изменение ее состояния? Что происходит, когда «Брахма вдыхает и выдыхает вселенную»? Можно ли сказать, что в местах сворачивания спирали в точку происходит соответствующее уплотнение вещества и уменьшение его объема, то есть превращение системы в точку сингулярности, как сказали бы физики? Что будет с веществом на участках расширения спирали и на участках ее сужения?

Рис.4.

Самоподобные следовые отпечатки детонационной плазмы (а) на латунной пластине (б) при различном увеличении



Если в качестве модели рассматривать процесс детонации, то можно сказать, что приведенная схема является отображением процессов, протекающих на различных иерархических уровнях системы, и соответствующих им фазовых состояний вещества. Это то, что можно назвать фазовым портретом системы. Совсем не обязательно, чтобы система на различных отрезках спирали изменяла свой объем и свои размеры. Места расширения в пульсациях спирали соответствуют максимальной степени разнообразия системы (которое в самом общем виде можно назвать анализом, накоплением), а места сужения – максимальной степени ее однообразия (что соответствует синтезу, совместному творческому импульсу).

Если говорить о человечестве, то разнообразие будет выражаться в развитии различных способностей разными людьми, в дифференциации их по каким-то функциональным признакам, по степени образованности, специализации и т.д. Однообразие определяется не так однозначно. Может быть однообразие, когда все равны в своем невежестве. Но может быть однообразие, когда все талантливы, все могут все, то есть все равны в своем разнообразии. Или, говоря языком синергетики, когда все элементы системы обладают одинаково высокой степенью нелинейности, то есть одинаково высокими потенциальными возможностями.

Если расправить витки спирали, спираль превратится в прямую, на которую нанизаны веретенообразные утолщения (вспомним «нитку жемчуга Индры»), соответствующие периодической смене разнообразия и однообразия элементов системы. Если с этой прямой убрать все утолщения, то есть убрать все различия между элементами, получится идеальная прямая, описывающая детерминированный процесс, то есть процесс, строго предопределенный, лишенный каких бы то ни было колебаний в состоянии характеризующих его параметров. Такая жестко детерминированная система в принципе не способна эволюционировать, не способна развиваться, усовершенствоваться, приспосабливаться к изменению внешних условий. Если внешние условия достаточно суровы, то такая система в конечном итоге оказывается нежизнеспособной в меняющемся мире. Но она может и достаточно долго существовать, если будет поддерживаться, усовершенствоваться и управляться какой-то высшей структурой.

Если система не самостоятельна, если она лишена возможности каким-то образом видоизменяться, значит, она лишена свободы выбора. И тогда такая система – это аналог автомата, кибернетического устройства, в работе которого каждый шаг кем-то продуман и предопределен. Для человечества это путь рабов и путь предательства, потому что в такой системе отсутствует возможность понимания существующих причинно-следственных связей, а, значит, и ответственность за собственные действия. Именно по этой причине Адам и Ева были изгнаны из рая на землю, чтобы «в поте лица своего», методом проб и ошибок осознать себя и свой путь к древу жизни. Ведь слово «грех» означает отклонение – просто отклонение с верного пути. Осознание конечной цели, или глобального аттрактора, как сказали бы синергетики, позволяет избежать многочисленных зигзагов эволюции, дает возможность ускорить процесс за счет сознательного устремления к цели.

В эволюционирующей сложной нелинейной системе процессы дифференциации (анализа) периодически сменяются процессами обобщения (синтеза), в результате чего происходит расширение сознания системы, и она скачком выходит на новый иерархический уровень, на новый уровень миропонимания. Таким образом, в биполярности мира выражается необходимость постоянного поиска ответа на вопрос, что есть добро, а что есть зло и каким образом они превращаются друг в друга. Колебательный режим эволюционных процессов земного человечества – это поиск аттрактора, поиск гармонии, это приобретение самостоятельности и осознание ответственности. Процесс этот сложен и долог. «...Люди бросаются от одной крайности к другой, от неверия и отрицания к утверждению, от незнания к знанию. Но мудростью заповедан срединный путь. Мудрость не знает этих аритмичных качаний. Цель определена Законом, который зиждется на непоколебимых Основах. И что бы ни происходило на Земле, судьбы человечества определены Космическими Законами на все времена его существования» [23] Таким образом, цель эволюции, как конечное состояние в данном Цикле, предопределена, но от человечества, как от самоорганизующейся системы, зависят сроки, в которые оно достигнет этой цели, предварительно осознав ее и приняв в качестве своего высшего достижения.

У биполярности мира есть и другой аспект. Для мудрого, развитого, ответственного человечества пульсация – это не шараханья между добром и злом, а чередование процессов накопления энергии и расходования ее в творческом акте, затем отдых, осознание сделанного и новый цикл. Тогда почему не радость, а тревога звучит в словах: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не

простер он руки своей и не взял от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» [24]. В чем опасность этого преждевременного преображения Адама и ставшего доступным для него дерева жизни? Наверное, в том, что свободное в выборе, но неразумное дитя, не наделенное чувством ответственности, но ставшее сильным и бессмертным, может превратиться в монстра, способного направить свои божественные возможности против эволюции человечества. И тогда система не сможет использовать свои способности стряхивать ветхие, неспособные к дальнейшей эволюции элементы через тот механизм, о котором говорилось «смертию умрешь».

Что же происходит с системой в моменты анализа и синтеза? Как с точки зрения современной науки выглядит ***эволюционный путь сложного целого***? Эволюция в синергетике – это не плавное изменение параметров, а чередование различных стадий развития системы, резко отличающихся друг от друга как по своему характеру, так и по скорости протекания процессов.

По скорости изменения состояния системы можно выделить следующие стадии:

- медленное изменение предшествующего состояния системы;
- ускоренное изменение параметров системы;
- гиперболический рост параметров, стадия автокатализа – крайне быстрый, самоподдерживающийся процесс перехода системы в новое состояние;
- «катастрофический» скачок – революция, глубокое качественное изменение в состоянии системы, перерыв постепенности, практически мгновенный переход в качественно иное состояние;
- замедление переходных процессов, остановка в изменении состояния.

Переход системы в то или иное состояние происходит под действием факторов, которые можно сгруппировать следующим образом:

- изменения параметров порядка (управляющих параметров);
- случайные внешние воздействия;
- процессы самоорганизации на различных уровнях и подуровнях системы.

Согласно принципу подчинения синергетики [25], параметры порядка детерминируют поведение отдельных частей или элементов системы. То есть, параметры порядка – это те общие законы, которым сложная нелинейная система в силу своих природных особенностей вынуждена строго подчиняться. Так, планета Земля в своем развитии подчиняется общим космическим законам, в которых изначально заложены мировые физические константы, определяющие возможность ее существования в трехмерном мире. Но кроме этих констант, есть еще и энергии, обеспечивающие жизнедеятельность Земли, поступление которых также происходит по определенному закону.

Современной науке уже совершенно ясно, что все открытые сложные нелинейные системы, находящиеся вдали от термодинамического равновесия, к которым относится и человек, представляют собой многоуровневые колебательные системы, способные к резонансному отклику на определенные воздействия. Живой организм – это целый спектр структур и подструктур, каждая из которых функционирует в своем собственном режиме. Но если внешние воздействия (управляющие параметры в виде импульсов энергии) носят регулярный, периодический характер, то система начинает функционировать в вынужденном режиме, то есть на частоте, с которой ей поступают импульсы энергии. В этой ситуации, по-видимому, самое главное заключается в том, что энергия в открытую нелинейную систему поступает из источника (более высокого иерархического уровня), который по своей природе также является сложной нелинейной системой. А такие системы именно в силу своей нелинейности функционируют в колебательном режиме.

Физически колебательный режим означает периодические переходы системы (или ее элементов и подсистем) из одного энергетического состояния в другое, сопровождающиеся либо поглощением, либо выделением определенной порции энергии, что проявляется в испускании либо поглощении волн определенной частоты. В этом феномене проявляется квантованность мира на всех его иерархических уровнях. Другими словами такие переходы можно охарактеризовать как переход системы в

возбужденное (метастабильное) состояние с последующей разрядкой напряжения под влиянием соответствующего внешнего воздействия.

Колебательный режим функционирования сложных нелинейных систем означает также, что поступление (и выделение) энергии в систему происходит не непрерывным потоком, а порциями, импульсами, то есть в виде волны с переменной амплитудой. Поэтому системы, поглощающие, перераспределяющие и перерабатывающие определенные виды энергии, должны перестраивать свой ритм, чтобы согласовать его с ритмом источника. Но как же быть тогда со свободой выбора? Специалисты по синергетике говорят: «Параметры порядка не есть нечто подобное игрокам в куклы-марионетки, дергающим за нитки. Элементы системы обратным образом воздействуют на параметры порядка. Мы можем наблюдать некий феномен циклической причинности: с одной стороны, элементы «порабощены» параметрами порядка, а с другой – элементы определяют поведение параметров порядка»[26]. Возникает то, что в теории сложных систем называется *обратной связью*, а в Учении Живой Этики – Колесом Сотрудничества.

Обратная связь – это как бы диалог низшего с Высшим и Высшего с низшим, это причинно-следственная связь, действующая по вертикали – вдоль иерархических уровней системы. Но качество диалога зависит от степени развития нижнего уровня. Вспомним, как развивались взаимоотношения Господа с только что созданным человечеством. Когда люди начали умножаться на земле после сотворения, продолжительность их жизни была очень высокой – немногим менее тысячи лет. Но люди, живя в земных условиях, совершенно утратили ощущение и осознание Бога. Господь, анализируя ситуацию, принимает меры:

> Не вечно Духу моему быть пренебрегаемым человеками,
>
> потому что они плоть;
>
> пусть будут дни их сто двадцать лет.
>
> *Бытие, гл.6, п.3*

Такое разделение текста в отдельные строки помогает установить логическую причину, по которой человек стал жить намного меньше. Суть в том, что, по замыслу, рано или поздно человек должен научиться воспринимать Дух Божий, то есть ощутить единство Неба и Земли. Но пока это человеку не удается, потому что он плоть – плотная материя, не воспринимающая тонких энергий. Такому восприятию можно научиться, если продолжительность жизни уменьшится, но зато увеличится частота переходов человека из мира плотного в Мир Тонкий и обратно. То есть вместо длиннопериодической, низкочастотной волны смены состояний должна возникнуть короткопериодическая, высокочастотная, с тем, чтобы человек, живя на земле, не успевал окончательно забывать о своей настоящей Родине. Так что не жестокость заключена в решении Божием, а желание ускорить эволюционный процесс, открыть человеку путь к свободе.

Но оказалось, что для земного человечества этой меры недостаточно. Вспомним историю Всемирного потопа. Наступил момент, когда Богу стало ясно, что принятые им меры не помогли, и в большинстве своем человечество резко отклонилось от намеченного пути развития. «И раскаялся Господь, что создал человека на *земле* (*Выделено мною. Н.К.*), и воскорбел в сердце своем…И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых я сотворил; от человека до скотов, и гадов, и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их»[27]. Следует обратить внимание на то, что Бог решил уничтожить все живое, отличающееся достаточно высокими степенями свободы. Растений в этом перечне нет. Но поскольку «человеки» все-таки были созданы по «образу и подобию Божию», эксперимент решено было продолжить с самыми лучшими, перспективными, «безгрешными» экземплярами. Однако ничего особенно нового и хорошего из этого не получилось, и после потопа от Ноя и его потомков начали снова рождаться как благонравные люди, так и «грешники». В результате Господь сделал вывод: «Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – *зло от юности его (Выделено мною.*

Н.К.); и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал» [28]. Хотя человечество и создано в соответствии с самыми лучшими, «божественными» законами, но материальный (плотный) мир, в котором оно должно развиваться, вносит в Высшие планы свои коррективы. Поэтому юное человечество нужно обучать, направлять.

В результате возникли взаимоотношения Бога с Моисеем, через которого человечество получило основные законы, которые ему предписано было строго соблюдать. Христианство – это следующий эволюционный шаг, расширяющий степени свободы и возможности человечества. Эти законы, данные вначале через Моисея в виде десяти заповедей, а затем в виде Нагорной Проповеди Иисуса Христа, с точки зрения синергетики можно назвать *управляющими параметрами*. Законов не так много, но зато они не дают своевольному человечеству скатиться к хаосу, к утрате целостности с Сущим. Таким образом, для эволюционирующей системы соотношение степеней свободы и количества жестких законов зависит от степени развитости системы, от уровня ее ответственности за свободу выбора. По мере расширения сознания человечеству даются Руководства, соответствующие его новому уровню развития:

На всякий временной предел –
Свое Писание, (свои заветы,
Что мудростью Аллаха сочтены).

Аллах Своим желанием стирает
(Заветы прошлого, изжившие себя),
И утверждает (мудростью Своей
Те из Своих установлений,
Что надлежит по строгости блюсти).
Ведь у Него – Мать Вечной Книги.

Коран: Гром, 38-39

Современному человечеству Высшие Знания даны в начале XX-го века на научном и философском языке в виде Учения Живой Этики. Теперь эволюционный процесс рассматриваемся как энергетическое взаимодействие человечества с Космическими Энергиями Высших Уровней. Роль глобального управляющего параметра отводится энергетической волне, генерируемой так называемым Космическим Магнитом, задающим ритм пульсаций всему Космосу. Амплитуда колебаний параметров состояний на всех уровнях и подуровнях Человечества, как сложной целостной системы, регулируется (модулируется) этим параметром. В каком же состоянии находится современное земное человечество в этой сложной нелинейной системе?

Если рассматривать эволюционный процесс на уровне Великого Цикла Космической Спирали, можно сделать вывод о том, что, мы входим в область Синтеза, поскольку на схеме эта область соответствует максимальному расширению Космической Спирали, или максимальному размаху амплитуды управляющего параметра, за которым последует ее сужение. Если спуститься по иерархической лестнице ниже, на уровень Витков Спирали, то оказывается, что человечество вступает в предпоследний цикл IV-го Витка, то есть как раз в переходную область, где еще в равной степени существует необходимость и в анализе и в синтезе. Говоря языком синергетики, на самом высшем уровне, то есть в масштабах Великого Цикла Космической Спирали мы входим в область бифуркации, неустойчивого равновесия, или в состояние выбора между двумя возможностями – дальнейшей дифференциации, раздробленности, ведущим к хаосу, или к кооперации, обобщению, ведущим на новый, более высокий уровень развития.

При переходе на более глубокий структурный уровень обнаруживаем, что, находясь между двумя циклами (между двумя Эпохами) Витка Спирали, мы оказываемся в некотором подобии потенциальной ямы, в которой довольно долго не ощущается поступлений животворных энергий модулирующего параметра – Космического Магнита. Это время «покинутости», остановки, так называемой Пралайи. Что же

делать? Как сочетать несочетаемое – анализ, синтез и остановку? «Самым трудным на этом Пути является переход от Кали к Сатиа Юге, от века тьмы к Веку Света. Но время течет, его остановить невозможно, и переход этот все же завершится. Новое Небо и Новая Земля, очищенные от темных нагромождений, дадут новые возможности человеку двигаться в сужденное ему будущее» [29].

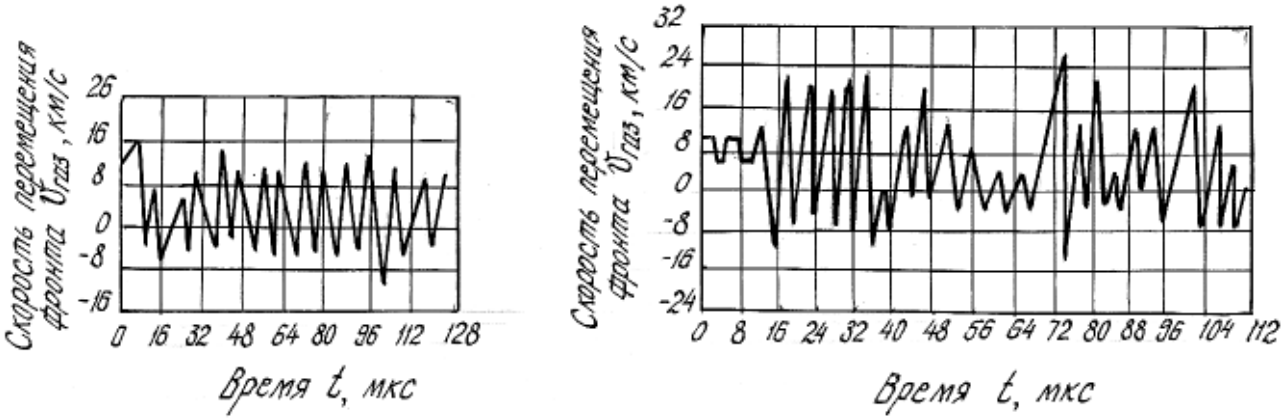
Очень важно разобраться, что происходит со сложной нелинейной системой в подобной ситуации – в момент, когда она предоставлена сама себе и, казалось бы, нет никаких энергетических поступлений с высшего уровня. Обратимся снова к детонации. Во-первых, определим, какому физическому процессу соответствует промежуток между двумя циклами колебаний. На рис. 5 показан характер пульсаций переднего фронта детонационной волны низкоплотных взрывчатых смесей, распространяющихся по длине заряда. Распространение первого цикла колебаний начинается в тот момент, когда на взрывчатую смесь действует достаточно мощная волна сжатия, порождаемая быстро расширяющимися газами. Если компоненты смеси не подготовлены к такому воздействию, то есть, не способны принять и переработать энергию, поступающую в виде волны сжатия, то эта волна отразится, произведя разрушения в приграничном слое смеси. К остальным компонентам энергия не поступит. При таком взаимодействии волны с веществом никаких процессов самоорганизации, структурирования в веществе не происходит. Система как была механической, «неодушевленной» смесью компонентов, такой и осталась, зато понесла потери в виде разрушенных элементов. Недаром говорится: «Открой врата понимания, иначе моя молния испепелит твой затвор» [30]. Это означает, что система не будет разрушена под мощным натиском энергий, если она способна их воспринять и перераспределить между своими уровнями и подуровнями. В противном случае этот поток энергии, затормозившись на входе, превратится в разрушительную ударную волну.

Совершенно другая картина наблюдается, когда компоненты при том же виде воздействия способны вести себя активно, то есть способны перерабатывать энергию, строить структуры, самоорганизовываться. В таком случае по веществу пройдет сложный волновой импульс, параметры которого будут вначале расти, а затем начнут убывать. Процесс детонации в классическом понимании – это процесс, распространяющийся с постоянной скоростью. Однако в низкоплотных веществах этот процесс носит ярко выраженный пульсирующий характер. Убывание параметров импульса в таких веществах связано с тем, что не вся энергия волны сжатия перерабатывается системой. Часть ее, которую система не способна воспринять, уходит в виде отраженной волны. В момент, когда волна падающая превращается в волну отраженную, в системе, то есть во взрывчатой смеси, уже преобразовавшейся во фрактальный кластер, происходит снижение давления и температуры. В результате процесс приостанавливается на довольно длительное время, образовавшаяся сложная нелинейная система в виде фрактального кластера оказывается предоставленной сама себе. В эти моменты система теряет значительное количество энергии на теплообмен с окружающей средой, в частности со стенками трубок, в которых происходит процесс детонации. (См. рис.5)

Скоростная фотосъемка позволила установить, что в моменты остановок фрактальный кластер, который можно рассматривать как аналог живого организма, ведет себя по-разному в зависимости от потенциального запаса химической энергии в нем. При достаточно большом запасе энергии, что соответствует детонации более мощного взрывчатого вещества, кластер – этот плазменный сгусток, выбрасывается в воздух из зоны высокого давления и температуры, где он находился в сжатом состоянии и вынужден был в целях самосохранения выбрасывать избыток энергии в виде интенсивного излучения. При попадании в воздух, то есть в более комфортные условия пониженных значений давления и температуры, он получает возможность, как распускающийся бутон цветка, развернуть свою структуру во всем разнообразии четырех-пяти иерархических уровней. Такой фрактальный кластер может жить достаточно долго, обеспечивая свою жизнедеятельность поступлениями энергии из собственных запасов до тех пор, пока извне не подойдет очередная энергетическая волна.

Рис. 5.

Пульсации фронта детонационной волны взрывчатых смесей различной плотности: а – 0,5 г/см³; б – 0,2 г/см³



Если в область потенциальной ямы входит кластер, образовавшийся при детонации заряда слишком малой мощности, то его собственных возможностей окажется недостаточно, чтобы продержаться необходимое время, и он разрушается в результате разрыва внутренних связей из-за недостатка энергии. Внешняя волна подойдет в соответствующее время, но воспринимать ее уже будет некому.

Еще один очень важный момент. Фрактальный кластер в отсутствие действия управляющих параметров является системой, находящейся в состоянии неустойчивого равновесия. В нем сосуществуют различные фазовые состояния и, соответственно, различные тенденции к дальнейшему развитию. В такие периоды он может быть подвержен самым разным случайным и неслучайным внешним воздействиям. Момент остановки опасен тем, что именно в этом состоянии система может очень легко свернуть в сторону с намеченного пути, то есть сбиться с цели. Например, фрактальный кластер разрушается или сильно видоизменяется, попадая во внешние электрические и магнитные поля Что касается человека, то очень важно в такой период достаточно хорошо ориентироваться в обстановке и отсеивать вредные воздействия. Кроме того, это ситуация, когда волевым усилием можно вырваться из потенциальной ямы, подобно тому, как барон Мюнхгаузен вытащил себя за волосы из болота. Особенно помогает в этом знание будущего, знание цели, предчувствие аттрактора.

Осознание глобального аттрактора приводит к удивительному эффекту – к слиянию будущего с настоящим. Ясное видение цели дает возможность перестроиться, самоорганизоваться, мобилизовать свои усилия. «Будущее состояние системы как бы организует, формирует, изменяет наличное ее состояние» [31]. Это состояние внутренней самоорганизации позволяет подготовиться к восприятию новых энергий, которые после длительного перерыва обязательно поступят в систему. И сам факт прихода новых порций энергии совершенно не будет зависеть от того, способна система к их восприятию или нет, поскольку этот новый импульс обусловлен законами функционировании той Суперсистемы, в состав которой входит рассматривая нами система.

Как видим, момент остановки – это ситуация, в которой возможно несколько исходов, несколько решений. Это аналог петли гистерезиса, когда поведение системы при вхождении ее в определенную область зависит от предыстории, то есть от того, чем она являлась в момент вхождения в эту область. В этом также проявляется биполярность мира.

И еще один аспект той же проблемы – выживания в условиях недостатка энергии. Для того, чтобы сохранить свою собственную энергию, более простые системы объединяются в более сложные. Закрытость, замкнутость системы лишает ее такой возможности. Здесь хочется отдать дань нашему великому народному поэту, композитору и певцу – Владимиру Высоцкому, который очень тонко и точно чувствовал

гибельный путь, к которому вела закрытость социалистической системы СССР в 70-е годы XX-го столетия. Приводимые ниже строки [32] – нагляднейшая демонстрация проявления второго закона термодинамики для замкнутых систем:

Мосты сгорели, углубились броды,
И тесно – видим только черепа,
И перекрыты выходы и входы,
И путь один – туда, куда толпа.

И парами коней, привыкших к цугу,
Наглядно доказав, как тесен мир,
Толпа идет по замкнутому кругу…
И круг велик, и сбит ориентир.

Течет под дождь попавшая палитра,
Врываются галопы в полонез,
Нет запахов, цветов, тонов и ритмов,
И кислород из воздуха исчез.

Ничье безумье или вдохновенье
Круговращенье это не прервет.

Не есть ли это – вечное движенье,
Тот самый бесконечный путь вперед?

Но вот пришло время поступления новых энергий. Что будет с системой, пережившей период застоя? Вспомним снова о том, что такое фрактальный кластер, оказавшийся в потенциальной яме. Это сложная целостная система, в которой одновременно, в условиях очень зыбкого равновесия, сосуществуют несколько фазовых состояний. Причем элементы (или подсистемы), находящиеся в одном из состояний, способны к восприятию новых энергий, а в другом – нет. Соответственно, выживут и перейдут на новые уровни развития только те элементы, которые способны воспринимать грядущие потоки энергий. Получается, что в период застоя, безвременья во фрактальном кластере одновременно содержится и прошлое, и будущее системы. В момент прихода энергий система находится в состоянии выбора: идти ей в будущее и, значит, жить и развиваться (поскольку других энергий попросту не будет), или остаться в прошлом и умереть. Как же происходит этот выбор?

Вспомним слова Иисуса Христа, которые и до сих пор воспринимаются как нечто агрессивное, идущее вразрез с человеколюбивыми идеями христианства: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел я принести, но меч; ибо Я пришел *разделить (Выделено мною. Н.К.)* человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, тот не достоин Меня; и кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот не достоин Меня» [33].

Итак, не мир, но и не войну пришел принести Христос, а разделение. Разделение – это бифуркация, добровольный выбор. Принятие своего креста, своей новой судьбы через ослабление чересчур прочных связей (семьи), грозящих превратиться в путы и оковы на пути эволюции – вот какой смысл скрывается в этих словах. И никто не препятствует «домашним», то есть родным, близким людям человека, взявшего свой крест, последовать его примеру и взять на себя посильную ношу труда и усилий, которые необходимо приложить для выхода на более высокий уровень развития.

В связи с этим можно сказать, что новое сознание (новая диссипативная структура, осознающая себя) возникает не просто из подобного себе, т.е. в результате перехода с одной иерархической ступеньки на другую, а еще и «внутри» другого сознания, внутри другой диссипативной структуры, отличающейся не только гораздо более высоким уровнем развития, то и несравнимо бо́льшими размерами.

Кооперация и сотрудничество со структурой, обладающей более расширенным сознанием и, соответственно, имеющей в своем распоряжении более богатый спектр потенциальных возможностей, становятся возможными только тогда, когда структура более низкого уровня «дорастет» до того состояния, чтобы подняться на этот уровень. Для плодотворного сотрудничества на определенном уровне необходимо объединение равных с равными. Поэтому недостаточно объединиться с подобными себе, то есть увеличить собственную массу, нужно еще увеличить и собственные возможности. В противном случае присоединение структур более низкого уровня приводит к излишней трате энергии на поддержание слабых, непригодных к эволюции структур-паразитов либо структур-разрушителей, создающих заторы в системе, приводящие к болезненным взрывам. Система может позволить себе затраты на развитие более слабых структур в том случае, если имеются потенциальные возможности их роста до уровня сотрудников (дети, подрастающее поколение) либо если эти структуры способны трансформировать, перерабатывать энергию и передавать ее на более низкие уровни (учителя, мудрые старики).

Но каждая Эпоха – это миллионы лет. Сейчас, вводя понятие «Новая Эпоха – Новый Человек», на пороге нового века и нового тысячелетия мы говорим также: «В XXI век – с новым, планетарным мышлением!». Потому что у каждой Эпохи – множество своих эпох самых разных масштабных уровней. Так каким же быть человеку, входящему в 2001-й год, в новый век, в новое тысячелетие, в Новую Эпоху, в Область Синтеза в Великом Цикле Космической Спирали? Необходимость одновременного осознания прошлого, настоящего и будущего возникает перед современным человечеством. Что же касается будущего, то будущего многоуровневого: ближайшего, далекого, очень далекого и, наконец, Глобальной Цели, Глобального Аттрактора эволюции Человечества. И если своим сознанием мы сможем коснуться Высших Уровней, то далекое будущее становится настоящим – ведь мы, действительно, уже входим в Область Синтеза Великой Космической Спирали, хотя в составе земной цивилизации только переходим на уровень планетарного мышления.

«...Нет «тут» или «там», «вчера» и «сегодня» – все ныне и здесь, и все в Свете пространства...В Сознании Высшем объединяются два полюса Вещи Единой: полюс Света, полюс духа и полюс материи, сливаясь в одно» [34]. Аналогично на кадре, полученном при скоростной фотосъемке процесса детонации, наблюдаем сложную целостную систему, в которую одновременно входят структуры, образовавшиеся в разное время, отличающиеся своим фазовым состоянием (то есть степенью эволюционного развития), скоростью протекающих в них процессов. На этом снимке можно наблюдать, что было, что есть и что будет происходить с теми компонентами, которые были инертным веществом и которым предстоит стать на путь последовательного фазового превращения. В целом все предопределено, поскольку известен глобальный аттрактор – цель, к которой стремится вся система, и эта цель определена законами термодинамики. Главное, чтобы исходные компоненты были подобраны соответствующим образом да чтобы случайные внешние воздействия не помешали этому процессу, особенно во время периодических остановок. Структуры, наблюдаемые в один и тот же момент времени, взаимодействуют между собой, передавая и трансформируя энергию сверху вниз по иерархической цепочке, усиливая или ослабляя действие поступающих энергий.

Процесс будет циклически повторяться, и при определенной продолжительности времени экспозиции каждый последующий кадр будет похож на предыдущий. Это будет продолжаться до тех пор, пока не будет израсходовано все вещество или не изменятся внешние (управляющие) параметры. Так с помощью прибора можно как бы взглядом вечности окинуть процессы, протекающие в исследуемой системе и составляющие ее прошлое, настоящее и будущее. Такой взгляд с позиций вышестоящего иерархического уровня, с точки зрения Наблюдателя позволяет установить те причинно-следственные связи, которые остались бы скрытыми при рассмотрении системы изнутри.

В развитии быстропротекающих процессов, к которым относится детонация, можно выделить еще один очень важный этап – это резкое ускорение (и самоускорение) процессов, приводящее к скачкообразной смене состояний вещества в детонационной волне. Ускорение происходит при сжатии фрактального кластера расширяющимися продуктами детонации, в результате он становится источником мощного направленного лучистого потока, который вызывает фазовые превращения в исходном веществе впереди фронта, протекающие очень быстро, в виде взрыва. В системе, имеющей несколько иерархических уровней, взрывы на высших уровнях порождают аналогичные процессы на низших уровнях. По системе как бы прокатывается волна порождающих друг друга взрывов. Но не следует думать, что взрывы происходят сначала в одном слое вещества, потом в другом и т.д. Это будет верно, если мы будем говорить о заряде по всей его длине. Но мы в данном случае говорим только об одном периоде детонационной волны. На этом отрезке времени процессы захватывают вначале одни, наиболее активные компоненты, затем другие и т.д. Но все они изначально находятся в виде механической смеси в одном и том же объеме, называемом реакционной зоной детонационной волны. Таким образом, все виды процессов могут соседствовать друг с другом. Такие стадии ускорения, приводящие к очень быстрому, взрывному изменению состояния системы, называются *катастрофическими скачками*.

Встряхивание системы, прохождение через катастрофический скачок приводит к очищению системы от слишком пассивных элементов, не успевающих или не способных следовать ходу развития процессов в реакционной зоне. Апокалипсис, или Откровение Иоанна фактически представляет собой описание скачкообразного перехода системы в новое состояние в результате ее жесткого возбуждения, когда утрата равновесия происходит как следствие резкого изменения значений управляющего параметра. Но Откровение Иоанна можно рассматривать и как предостережение человечеству, как демонстрацию финала, который ожидает ту часть человечества, которая так и не сумеет (или не захочет) сознательно стать активным элементом системы. Здесь тот же смысл, что и в словах Тараса Бульбы: «Я тебя породил, я тебя и убью». Земное человечество, являющееся детищем Иерархии, ее воспитанником, не должно быть сборищем выродков, направляющих свои энергии против своих же Родителей. Они должны быть удалены, как раковая опухоль удаляется путем жесткого рентгеновского облучения. Это болезненно, но жизненно необходимо.

Однако в сложных нелинейных системах возможны переходы и другого рода, происходящие в результате мягкого возбуждения системы. Такие переходы осуществляются достаточно плавно и менее болезненно, а воздействия управляющего параметра скорее можно отнести к информационным, чем к динамическим. Здесь происходит не столько разрушение системы, сколько перестройка ее структуры: происходит сбрасывание старых представлений, появляется новое миропонимание, строятся новые структуры мышления. Постепенно научаясь воспринимать новые энергии, система приобретает способность активно перестраиваться, самоорганизовываться, даже когда поступление энергий усиливается, принимая динамический характер. В результате то, что для инертных компонентов станет злом, для активных компонентов является благом. И если элементы достаточно активно откликнутся на поступление новых энергий, то процесс перехода в новое состояние может стать самоускоряющимся без вмешательства извне. Путем самопроизвольного включения механизмов самоускорения (аналогов автокатализа) в активной среде может быть достигнута такая же скорость перехода в новое состояние, как и при катастрофическом скачке.

Человек (и человечество) при определенном уровне развития переходит в такое состояние осознанно, добровольно, радостно, с чувством победителя над самим собой, поскольку «жизнь – это то, что преодолевает себя». Как бабочка, вырвавшаяся на простор из кокона, человеческий дух вырывается в точку Омеги, внезапно осознав свое могущество над тем, кого он только что преодолел, над собою – ветхим человеком. Результатом такой победы является озарение, поскольку озарение – это понимание, внезапный скачок в сознании, осознание всех связей сразу, то есть выход в

точку синтеза, в точку Омеги, в точку, когда новое сверхсознание становится божественным по отношению к прежнему сознанию. В таком состоянии достигается возможность выйти за пределы системы, стать ее Наблюдателем и ее «Сверх-Я».

Выходя в точку Омеги, превращаясь в новое сложное целое, обладающее более широким кругозором и принципиально иным видением окружающего мира, система снова повторяет свой эволюционный цикл, но на более высоком иерархическом уровне: изучает, анализирует ставший ей доступным мир, адаптируется к новым условиям, дифференцируется для того, чтобы ускорить свое продвижение на этом пути; затем, объединив накопленные знания всех своих подструктур и элементов, система вдруг осознает, что она не только приспособилась к жизни в новом качестве, но уже в состоянии покорить то, что прежде она только изучала. Она выходит на новый эволюционный уровень, чувствуя себя победителем, но тут же оказывается, что ей снова нужно анализировать, приспосабливаться и снова предстоит с восторгом покорить новую вершину.

Подобные революционные скачки постоянно возникают на пути эволюционного продвижения системы. Первый шаг для нас, современного человечества – это расширение сознания до уровня планетарного, следующий – до уровня космического. Но можно смотреть и дальше, наметив в качестве своей цели Глобальный Аттрактор.

Но одного только синтеза собственных знаний и опыта недостаточно для восхождения системы на все новые и новые вершины. С появлением новых устремлений появляется необходимость в увеличении собственных возможностей, и это может быть достигнуто только путем кооперации, объединения с себе подобными системами, обладающими аналогичным уровнем знаний, опыта и целей. Так возникает проблема гармоничного объединения более простых систем в более сложные. Проблема – поскольку увеличение масштабов сложной целостной системы делает ее все более маловероятным и крайне неустойчивым образованием. Однако все мироздание, вопреки второму закону термодинамики, идет по пути увеличения сложности, и, по-видимому, разрушение и хаос не угрожают этому процессу.

В настоящее время наука подошла к пониманию законов, предотвращающих хаотизацию системы с повышением ее сложности. Это понимание выражается в виде закона иерархических компенсаций Седова [35], говорящего о том, что стабильность усложняющейся системы (Суперсистемы) достигается путем снижения разнообразия на ее нижележащих иерархических уровнях. Это не означает, что упрощение системы на этих уровнях должно произойти за счет их деградации. Наоборот, оно должно произойти за счет развития взаимопонимания, достижения однозначности толкования тех или иных понятий, одинаковой реакции на те или иные события. Тогда структуры одних и тех же уровней различных систем, объединяющихся в более сложное целое, будут способны совместно выполнять свои частные программы, решать задачи, относящиеся к уровню их компетентности.

Обычно для организации такого совместного действия необходима какая-то подготовительная работа, объяснение целей и задач на языке, доступном всем элементам, системам и подсистемам. Но поскольку с выходом Суперсистемы на новые иерархические уровни повышается объем информации, расширяется спектр энергетических воздействий, на которые она должна отреагировать, возникает необходимость в умении быстро оценивать быстро меняющуюся ситуацию и, соответственно, быстро принимать адекватные меры. Такое умение будет достигнуто тогда, когда каждый элемент Суперсистемы, или, говоря другими словами, каждый член такого сообщества будет сам, без каких-либо разъяснений знать, что делать в той или иной ситуации, и точно так же это будут знать и делать все остальные члены этого суперколлектива. Поскольку выход на уровень Суперсистемы, на новый, расширенный уровень сознания фактически является выходом в точку Омеги, то мы пришли к пониманию того, каким требованиям должна удовлетворять система в точке максимального Синтеза.

В апокрифическом «Евангелии от Фомы» [36] приводятся «секретные слова» Иисуса Христа, которыми Он загадочно отвечает на вопрос учеников о времени, когда наступит Царство Небесное:

«Когда станете двое одним,
а внутреннее станет как внешнее,
и внешнее как внутреннее,
и высокое точно низкое!
И если сделаете из мужчины
и женщины единое
чтобы мужчина более не был мужчиной,
а женщина женщиной;..
Тогда войдете в царство».

Примечательно, что речь здесь идет не о конкретных сроках, а о степени преображения человечества, то есть об изменении фазового состояния системы, когда стираются различия между противоположностями.

Посмотрим, как еще можно описать состояние человеческого общества в точке Омега. Ниже приведена характеристика так называемого «эзотерического» круга. «Он состоит из людей, которые достигли высочайшего уровня развития; каждый из них обладает индивидуальностью в самой полной степени, то есть неделимым «Я», всеми формами сознания, возможными для человека, полным управлением состояниями сознания, всецелым знанием, доступным человеку, свободной и независимой волей. Они не могут производить действия, противоречащие их пониманию, или обладать пониманием, которое не проявляется в действиях. Вместе с тем, среди них нет разногласий, нет различий в понимании. Поэтому их деятельность вполне согласована и ведет к общей цели без всякого принуждения, ибо она основана на одинаковом понимании» [11].

Каким же образом в современном обществе, раздираемом противоречиями и в то же время постепенно выходящем на уровень планетарного мышления, может быть достигнута такая согласованность? Огромная роль в этом процессе отводится синтезу религии, науки и философии.

Развитие науки – скачкообразный, революционный процесс, сущность которого выражается в смене парадигм. Развитие науки какой-то период идет в рамках данной парадигмы: происходит накапливание эмпирического материала, обработка данных, совершенствуются методики исследований и т.д., то есть проходит стадию *анализа*. Постепенно возникают причины для сомнения в ясности, очевидности и обоснованности общепринятых теоретических положений. Парадигма как привычный стиль мышления расшатывается, и на каком-то этапе наступает *кризис* исходных понятий в данной науке. Накапливаются противоречия данных новых методик выводам и методикам устоявшейся парадигмы, происходит утрата доверия к исходным принципам действующей парадигмы со стороны какой-то значительной части общества. Из этого кризиса наука выходит через стадию *синтеза* – путем обобщения всех имеющихся знаний и противоречий и последующего обнаружения новых причинно-следственных связей.

Смену этих переходов от анализа к синтезу, от Альфы к Омеге замечательно исследовал в своем «Феномене человека» Пьер Тейяр де Шарден: «Современная наука, которая некогда чрезмерно, вплоть до впадения в заблуждение поддавалась обаянию анализа, ныне вновь привыкает рассматривать эволюционно творческую функцию синтеза. Она начинает видеть, что в молекуле заключено гораздо *больше*, чем в атоме; в клетке *больше*, чем в молекулах; в социальном *больше*, чем в индивидуальном; в математической теории *больше*, чем в расчетах и теоремах...На каждой последующей ступени комбинации *выступает нечто* несводимое к отдельным элементам...»[37].

Однако выход через синтез к новой парадигме (которую тоже можно назвать точкой Омеги) не следует сам собой. Для этого требуется подключение фантазии, интуиции, веры. «В общем, как только выходя за пределы низшей и предварительной стадии аналитических исследований наука переходит к синтезу, – синтезу, который, естественно, завершается реализацией какого-то высшего состояния человека, тотчас же она вынуждена предвосхищать будущее и целое и делать ставку на них и тем самым, выходя за пределы самой себя, она начинает делать выбор и заниматься поклонением...Религия и наука – две неразрывно связанные стороны, или фазы,

одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить»[37].

«После почти двухвековой страстной борьбы ни наука, ни вера не сумели ослабить одна другую. Но совсем даже напротив становится очевидным, что они не могут развиваться нормально одна без другой по той простой причине, что обе одушевлены одной и той же жизнью. В самом деле, ни в своем порыве, ни в своих истолкованиях наука не может выйти за пределы самой себя, не окрашиваясь мистикой и не заряжаясь верой»[37].

Переживаемый нами рубеж тысячелетий является также временем кризиса основных мировых религий. Как и перед сменой старой научной парадигмы, религии переживают период, когда требуется обобщение накопленного человечеством за последние тысячелетия, выявление всех противоречий и принципиально новый взгляд на взаимоотношения человека с Богом для того, чтобы эти противоречия были сняты. «...Всевозможные верования, секты, культы, научные теории, гипотезы и открытия, все системы, философии и мышления, все противоречивые учения, все разделяющее и разъединяющее человечество будет осознано и понято как бесчисленные аспекты понимания веши единой, цельной и нераздельной в единстве своем. И увидят тогда, что не о чем спорить и не на чем разъединяться, так как Беспредельность окружающего человека мира объемлет и заключает в себе все в виде единого, нераздельного Целого, и что все расхождения и противоречия происходят лишь от созерцания разных точек видимости этого великого, единого и необъятного мира. И что не спорить, враждовать или разъединяться надо, но стремиться соединить воедино, в великом синтетическом понимании все, что доступно постижению и что может объять и вместить сознание. Объединение всех аспектов сущего произойдет в сознании человечества под знаменем синтеза» [38].

«Будущее стоит перед Нами, становясь как бы прошлым и в то же самое время сохраняя устойчивость и не погружаясь в невозвратное. Как луч маяка ведет корабли среди бури и тьмы, хотя сам маяк остается на месте, так и будущее ведет человечество вперед, не поглощаясь прошедшим. Великий План Эволюции человечества Определен Нами на такое огромное будущее, что быстротекущая проходимость обычности ему не грозит уничтожением. Сколько миллионов лет еще претечет, прежде чем седьмая раса завершит свой земной цикл. Но раса седьмая – это еще далеко не конец, за ней идет следующий круг, и снова семь рас, а за ними опять новый круг. Конца нет. Великий План намечает будущее, которое не имеет конца. И ваша планета со всеми ее кругами – только лишь временная ступень в бесконечной цепи миров в Беспредельности сущей» [39].

«Бога нет, но есть Иерархия Знания, Духи Света, стоящие на Лестнице Жизни, которые людьми почитались богами...Беспредельна Лестница Иерархии Света, и даже Высочайшие Духи не могут сказать, что они Предстояли Началу Начал. Потому надо понять, что без Бога пути нет»» [40].

«И Бог и Царствие Божие внутри человека...Все качества Божества: всезнание, всемогущество, вездесущие, всеведение и так далее – может он, беспредельно их развивая, в себе утверждать беспредельно и собою Лик Бога являть, который в нем и кроме которого иных богов нет. Ибо человек – это бог, не познавший еще Тайны своей сущности...Формула – вы боги – является основою, заключающей в себе сущность и смысл эволюции человека на пути ...беспредельного совершенствования и раскрытия скрытых в нем качеств его духа» [41].

А пока мы живем в иллюзорном мире, поскольку воспринимаем его сквозь призму своего ограниченного сознания: индивидуального, коллективного, общечеловеческого. Даже наука, достижениями которой мы так гордимся, позволяет видеть мир настолько ясно и глубоко, насколько это позволяют сделать современные научные методы. Но мы прекрасно знаем, что есть области, в которые невозможно проникнуть, не изменив принципиально тот инструментарий, которым мы владеем в настоящее время. Квантовая физика пришла к выводу, что параметры состояния атомов или

молекул можно с достаточной степенью достоверности определить только применив в качестве измерительных приборов тоже атомы и молекулы, играющие роль проводников информации. И в мысль человека можно проникнуть только встречной мыслью. Поэтому нет ничего странного в том, что Мир Высший можно увидеть только духовным зрением. Людям суждено стать проводниками Высшей Мудрости, какими были великие Учителя и Пророки, несшие во все времена знания человечеству. Человечество в скором времени сможет совместить в своем сознании мир физический и мир духовный, мир плотный и Мир Тонкий. И, как ни кажется это неожиданным, но правила вхождения в Новый Мир мы можем начинать осваивать уже сейчас, находя в них аналогии с законами самоорганизации. Подобное притягивается к подобному… Какими мы будем, каким энергиям будем созвучны в момент вхождения в Тонкий Мир, зависит от нас. Поэтому и ад, и рай мы готовим себе сами, сейчас, своей земной жизнью. Та часть человечества, которая, кардинально изменив систему ценностей, поймет ответственность за качество своей жизни и жизнь планеты в целом, может смело входить в Новую Эпоху, в новое состояние – состояние Богочеловека.

Литература:

1. *С.Г. Раутиан.* XI Международная Вавиловская конференция по нелинейной оптике//УФН, Т. 168. – № 3. – 1998. – С. 359-360.
2. Электромагнитные поля в биосфере (в двух томах). М.: Наука, 1984.
3. *А.Б. Гапеев, Н.К. Чемерис.* Действие непрерывного и модулированного ЭМИ КВЧ на клетки животных. Обзор. Ч.1. Особенности и основные гипотезы о механизмах биологического действия ЭМИ КВЧ//Вестник новых медицинских технологий (ВНМТ). – 1999. – Т. VI. – № 1. – С. 15-21.
4. *В.А. Коварский.* Квантовые процессы в биологических молекулах. Ферментативный катализ//УФН. – 1999. – Т. 169.- № 8. – С. 889 – 907.
5. *Агни Йога.* Община. – Новосибирск: Сиб. отд. изд-ва «Детская литература», Предприятие «Алгим», 1991. – С. 38-39.
6. *В.И. Нифадьев, Н.М. Калинина.* Низкоплотные и сверхнизкоплотные взрывчатые смеси. Механизм детонации. – Бишкек: Илим, 1998.
7. *В. Финогеев.* Хиромантия против судьбы. Наука без чудес// Смена. – 1990. – № 6. – С. 270.
8. *Х.О. Пайтген, П.Х.Рихтер.* Красота фракталов. Образы комплексных систем – М.: Наука, 1995.
9. *Грани Агни Йоги.* Том 12. Новосибирск, 1971. – С. 204.
10. *Грани Агни Йоги.* Том 3. Новосибирск, 1962. – С. 23.
11. *П.Д. Успенский.* Четвертый путь: Запись бесед, основанных на учении Г.И.Гурджиева. – С-ПБ: АО «Комплект», 1999.
12. *Н.Кузанский.* Сочинения. Т.1. – М.: Мысль, 1979. – С. 218.
13. *Л.В. Зиновьев.* Магия Апокалипсиса. – Нижний Новгород: Изд-во «Поиск», Саранский филиал СП «Норд», 1990. – С. 39-49.
14. *Б.Б. Кадомцев.* Динамика и информация. 2-е изд. – М.: Ред. журнала «Успехи физических наук», 1999. – С. 149.
15. *Грани Агни Йоги.* Том 2. Новосибирск, 1961. – С. 268.
16. Бытие, гл.2, п. 7.
17. *Плотин.* Космогония. Пер. с англ. – М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1995. – С. 83-85.
18. *Д.Л.Андреев.* Роза Мира. – М.: Редакция журнала «Урания», – 1988. – С. 369-372.
19. Грани Агни Йоги, Том 13. Новосибирск, 1972. – С. 256
20. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Гл. редакция изданий для зарубежных стран изд-ва «Наука», 1987.
21. *С. Роуз.* Устройство памяти. От молекул к сознанию: Пер. с англ. – М.: Мир, 1995.
22. *К. Майнцер.* Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века// Вопросы философии. 1997.- № 3.- С. 48-61.
23. *Грани Агни Йоги.* Том 13. Новосибирск, 1972. – С. 46.
24. Бытие, гл.3., п. 22.

25. *Г. Хакен.* Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985.
26. *Е.Н. Князева.* Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе. Интернет.
27. Бытие, гл.6, п.6-7.
28. Бытие, гл. 8, п.21.
29. *Грани Агни Йоги*. Том 12. Новосибирск, 1971. – С. 211.
30. *Агни Йога*. Община. – Новосибирск: Сиб. отд. изд-ва «Детская литература», Предприятие «Алгим», 1991. – С. 100.
31. Современная философия: Словарь и хрестоматия. – Ростов на Дону, Феникс, 1995.
32. *В. Высоцкий.* Стихи и проза. Сост. А. Поляковский. – А.: Туркменистан. 1988. -. С. 198.
33. От Матфея, гл.10, п.п. 34-38.
34. *Грани Агни Йоги*. Том 3. Новосибирск, 1962. – С.265
35. *Е.А. Седов.* Информационные критерии упорядоченности и сложности организации структуры систем. – В кн.: Системная концепция информационных процессов. – М.: 1988.
36. *А. Донини.* У истоков христианства. – М.; Политиздат, 1979, с. 139.
37. *Тейяр де Шарден П*. Феномен человека. М.: Гл. ред. Изданий для зарубежных стран изд-ва «Наука», 1987. – С. 222-223.
38. *Грани Агни Йоги*. Том 13. Новосибирск, 1972. – С. 222.
39. *Грани Агни Йоги*. Том 10. Новосибирск, 1969. – С. 285.
40. *Грани Агни Йоги*. Том 3. Новосибирск, 1962. – С. 266.
41. *Грани Агни Йоги*. Там же. Новосибирск, 1962. – С. 264.

Л.В.Шапошникова

XX ВЕК. У ПОРОГА НОВОГО МИРА

Двадцатый век ... еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла.
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла

А.Блок «Возмездие».

1. Последний век второго тысячелетия

В восьмидесятые годы XIX века Ф.М.Достоевский опубликовал свой роман «Братья Карамазовы», получивший впоследствии мировое признание и славу. В роман он включил свою гениальную «Легенду о Великом Инквизиторе», в которой Великий Инквизитор произносит перед Христом свой знаменитый монолог. Легенда имела не только художественный и философский смысл, но она была и пророческой для последнего века II тысячелетия нашей эры. В ней сошлись в непримиримом противостоянии два пути, которые станут потом реальностью в XX веке. Два пути и два подхода к самым главным и насущным проблемам, без осознания которых человечество не могло двинуться дальше по восходящей спирали космической эволюции. Путь с Христом или без него, с Высшим или с Инквизитором, путь космической беспредельности или тупик плотной земной материи, путь свободы духовной или материальной, путь Богочеловека или человека, возомнившего себя богом. Остается удивляться, как гений Достоевского сумел предвидеть все то, что произойдет в XX веке и в пользу какого пути будет сделан выбор. Над нашим временем несокрушимо и твердо стала тень Великого инквизитора, реализовавшая в себе пророческие озарения великого русского писателя.

Противоположности двух путей сошлись в энергетическом пространстве XX века, определив его самые важные особенности и судьбу противостояния главных сил, действовавших в поле Земли - Космоса и хаоса, материи и духа, добра и зла, любви и ненависти, света и тьмы и, наконец, двух революций – Духовной и социальной.

«Планета, – сказано в Живой Этике,– совершает круг, который приводит все к завершению, приходит время, когда каждое начало должно выявить весь свой потенциал. Эти круги рассматриваются в истории, как падение или расцвет. Но нужно признать эти режимы, именно как торжество Света или тьмы. Настало время, когда планета приближается к такому кругу завершения, и лишь самое насыщенное напряжение потенциала даст победу. Круг завершения пробуждает все энергии, ибо в окончательной битве будут принимать участие все силы Света и тьмы, от самого Высшего до отбросов. Чуткие духи знают, почему проявляется столько Высшего и наряду с преступным и косным. В бою перед кругом завершения будут состязания всех пространственных земных и надземных сил».[1]

Новый эволюционный виток, на который должна была подняться планета, нес в себе радикальные духовно-энергетические изменения.

Космическая эволюция звала к Новому Миру и Новому энергетическому виду человека. И этот зов был услышан наиболее чуткими творцами: художниками, мыслителями, поэтами. В надвигающейся грозовой атмосфере начала века возникали пророчества, предчувствия и видения грядущей новой эпохи. Материя старого мира сдвинулась, потеряла привычную устойчивость и стала расползаться. На планету неудержимо наползало время, которое напоминало апокалипсис Иоанна Богослова.

«В апокалиптическом времени,– писал крупнейший русский философ Николай Бердяев,– величайшие возможности соединяются с величайшими опасностями. То, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира. В поднявшемся мировом вихре, в ускоренном темпе движения все смещается со своих мест, расковывается стародавняя материальная скованность. Но в этом вихре могут погибнуть и величайшие ценности, может не устоять человек, может быть разодран в клочья».[2]

Речь шла не просто о двух путях достижения какой-либо цели, а о космической судьбе человечества, о важнейших проблемах его эволюции. Поэтому и два пути, которые предстали перед человечеством в XX веке, были невероятно сложны в своем взаимодействии и своей противоположности. Никогда выбор перед человечеством не стоял так остро, как в XX, завершающем тысячелетие, веке. Вверх или вниз, старый мир или новый, с Высшим или без него.

«Мир земной как тупик пути или восхождение или разрушение».– сказано в Живой Этике.[3]

То, что происходило в XX веке напоминало события другого, прошлого времени, пик которого пришелся на I тысячелетие до н.э. Тогда начались космические передвижения народов, несшие в себе более высокую энергетику для грядущих изменений, тогда философы осмысливали эволюционные процессы и проблемы взаимодействия материи и духа, тогда в мир пришли религиозные Учителя и началась Духовная революция, принесшая миру Христа.

Две духовные революции конца I тысячелетия до нашей эры и конца II тысячелетия нашей эры – протекавшие в различных исторических условиях, тем не менее, эволюционно были связаны между собой. Перед той и другой революцией стояла задача изменить сознание человека, преобразить и одухотворить материю его внутреннего мира.

В том далеком прошлом времени, как и в нашем, эволюция выдвигала перед человечеством проблему Нового мира и Нового человека. Учение Христа, пронизанное взаимодействием с Высшим, расширяло сознание человека, открывало пред ним новые горизонты дальнейшего преображения, приближало его к мирам иных измерений, иного состояния материи.

Духовная революция конца II тысячелетия, которая несла в себе опыт и нахождения предыдущей спрессовала в своем пространстве время двух тысячелетий, расширила понятие Высшего инобытия, и поставив его во главу угла, выдвинула на пер-

вый план концепцию нового творчества, как условия дальнейшего преображения человека и земного человечества в целом.

«Через культуру, – писал Бердяев, – лежит путь вверх и вперед, не назад, не к докультурному состоянию, это путь претворения самой Культуры в новое бытие, в новую жизнь, в новое небо и новую землю. Лишь на этом пути варварские звуки и жесты могут быть соподчинены новому космическому ладу и новому космическому режиму. Не только искусство, но и творчество человеческое безвозвратно погибнет и погрузится в изначальную тьму, если оно не станет творчеством жизни, творчеством нового человека и его духовным путем».[3]

То, что новое творчество должно стать духовным путем человека, меняло его самую суть, требовало творческого откровения и следования ему. Последнее, содержавшееся и в философии Серебряного века, и в Живой Этике, трансформировало смысл самого искусства и звало к осознанию новой красоты, как силы, преображающей человека. Творческое откровение, во всей его космической сложности и многообразии, становилось главным условием преображения человека на пороге Нового мира.

Эпицентром Духовной революции XX века, в силу ряда исторических и энергетических условий, стала Россия. Именно в ее пространстве произошли главные эволюционные события, сдвинувшие в сложнейшем процессе пласты старого мира. Там в России, где соединились два мира, Восток и Запад, сошлись Духовная и социальная революции, старое социологическое мироощущение и новое космическое миропонимание, два пути творения Нового Мира и нового человека.

Духовная революция, шедшая в ритме космической эволюции, звала к изменению духовного внутреннего мира человека, к расширению его сознания, к преображению его энергетики. Социальная ставила вопросы материальные и отбрасывала все, что было связано с духовным развитием человека.

Социальная революция являлась вспышкой накопившейся энергии, произошедшей во внешнем слое материи Бытия.

Духовная революция представляла собой длительный процесс, связанный с изменением внутреннего мира человека.

Космический смысл вспышки энергии в пространстве социальной революции состоял в разрушении старого, а не в созидании нового. Поэтому требовать от самой социальной революции чего-то нового все равно, что ожидать от взрыва, расчистившего площадку для строительства здания, чуда немедленного возникновения этого здания. Реальное здание будут строить не подрывники, а те, другие, которые должны будут выбрать материал для строительства и от которых зависит, каким будет этот материал – новые кирпичи или обломки разрушенной структуры.

«Цвет культуры зеленый, – писал поэт и философ Андрей Белый, – и цвет революции – огненный. С точки зрения этой изорвана эволюция человечества революционными взрывами; то бежит раскаленная лава кровавым потоком по зеленеющим склонам вулкана, то по ним пробегает зеленая поросль культуры, скрывая остывшую, озеленевшую лаву; революционные взрывы сменяют волну эволюции, но их кроют покровы бегущих за ними культур; за зеленым покровом блистает кровавое пламя, и за пламенем этим опять зеленеет листва; но зеленый цвет дополнителен красному.»[4]

Однако русская социальная революция нарушила дополнительность красного и зеленого цветов. После красного в России не появилась густая зеленая поросль уцелевшей и развивающейся Культуры. На остывшей лаве революции возникли то там, то здесь лишь чахлые травинки и кустики. Они не смогли, как это было в предыдущих революциях, английской и французской, закрыть красный цвет. Он остался в послереволюционной России, как вечное напоминание о Великой революции, которая и стала, вопреки всем эволюционным закономерностям, национальной идеологией и целью послереволюционного государства.

Те, кто представляли Духовную революцию, – поэты, художники, философы, пророки, ученые – звали к восхождению и говорили о духовных крыльях нового мира, те же, кто участвовал в социальной революции, наоборот, искали новый мир на окровавленной земле среди обломков старого мира.

В XX веке в великом противостоянии сошлись крылатые и бескрылые. Те и другие боролись за свой Новый Мир, за право строить этот мир, по уровню своего сознания, по своим представлениям.

Первая серьезная схватка между ними произошла в пространстве России и закончилась поражением крылатых, разгромом Духовной революции, гибелью русской культуры. Земное царство Великого Инквизитора, о котором говорил он в своем монологе Христу, воплотилось в XX веке.

Противостояние двух различных путей подхода к проблемам Нового мира и Нового человека составило главную драматургию XX века в его философском и творческом выражении.

В 1900 году перед самым началом XX века ушли из жизни почти одновременно, с разницей не более месяца, два человека. Один – великий русский поэт и философ Владимир Соловьев, другой известный немецкий философ Фридрих Ницше. В том, что они оставили этот мир одновременно, не было случайности, а скорее присутствовала некая тайна, уходящая своими корнями в сложнейшие процессы космической эволюции. Оба они, Соловьев и Ницше, стояли у истоков двух противоположных путей к Новому миру, и персонифицировали собой эти пути.

2. В.Соловьев и теургия

Пространство русской культуры и Духовной революции сформировало три важнейших концептуальных методологических положения, без которых нельзя было реально решить практическую проблему Нового мира и Нового человека так, как она складывалась в поле творческого откровения.

1. При решении этой проблемы необходимо было учитывать влияние на земную жизнь миров более высоких измерений и иного, более тонкого состояния материи. Воздействие Высшего инобытия на земную жизнь было много шире и значительней, чем мы себе это представляем. Религиозный и творческий опыт, который был накоплен человечеством к концу 2-го тысячелетия самым определенным образом свидетельствовал о присутствии такого влияния, затрагивавшего все области человеческой деятельности и прежде всего пространство самой культуры. Весь внутренний мир человека, который предопределяет наши внешние проявления, тесно связан с инобытием, вне зависимости от того, осознает это сам человек или нет.

Такое важнейшее эволюционное явление, как Красота имеет своим истоком Высшие Миры и Высшее Творчество. Через красоту в плотный мир идет тонкая энергетика, поэтому подлинное искусство, как таковое, является мощным энергетическим полем в эволюционных преобразующих процессах.

2. Новое творчество, или предчувствие его, являлось одним из важных движителей в направлении к Новому миру, к преображению человека. Предчувствия эти запечатлевались на полотнах художников, звучали в музыке, выливались в стихах. Вот одно из них, принадлежащее одному их крупнейших поэтов нашего века, Редьярду Киплингу. Оно называется «Послание».[5]

Когда на последней картине земной
выцветет кисти след,
Засохнут все тюбики, и помрет
последний искусствовед,
Мы отдохнем десяток веков,
и вот в назначенный час
Предвечный Мастер Всех Мастеров
за работу усадит нас.
Тогда будет каждый, кто Мастером был,
на стуле сидеть золотом,
И по холстине в десяток миль
писать кометным хвостом.
Не чьи-то писать портреты –
Магдалину, Павла, Петра...

И не знать, что значит усталость
век за веком с утра до утра!
И только Мастер похвалит нас,
и упрекнет только он,
И никого тогда не прельстит
ни денег ни славы звон:
Лишь радость работы на Новой звезде –
дана будет каждому там
Во имя Творца сотворить свой мир
таким, как видит он сам!

В этом стихотворении изложены основные положения творческого откровения, изложены ярко и образно, но вместе с тем и философски глубоко. И его последние строчки:

Во имя Творца сотворить свой мир
таким, как видит он сам!

заключают в себе весь смысл эволюционного изменения творчества и превращения его в творчество жизни. Искусство должно превратиться из творчества, ограниченного полотном, бумагой, нотой, в искусство космической жизни, новой жизни более высокого измерения преображенной материи.

Художник, – писал Вячеслав Иванов, – «не должен налагать свою волю на поверхность вещей», а должен «прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей. Как повивальная бабка облегчает процесс родов, так должен он облегчать вещам выявление красоты; чуткими пальцами призван он снимать пелены, зарождающие рождение слова. Он утончит слух и будет слышать «что говорят вещи», изощрит зрение и научится понимать смысл форм и видеть разум явлений, нежными и вещими станут его творческие прикосновения. Глина сама будет слагаться под его перстами в образ, которого она ждала, и слова в созвучия, представленные в стихии языка. Только эта открытость духа сделает художника носителем божественного откровения.»[6]

Превращение творчества, как такового, в духовный путь и следование его творческому откровению требовало изменения форм взаимодействия земного творца с инобытием, ставило проблему синтеза художественного и религиозного творчества.

Художник в своем взаимодействии с инобытием проходит через процесс «восхождение-нисхождение». Восходит человек – нисходит художник, который несет на землю символ инобытийной красоты. У святого такого ограничения нет. Его восхождение беспредельно. Ибо там он творит себя, а не художество, и делает это в мире реальной Красоты, а не символической. То, что реальная красота обладает более высокой энергетикой, нежели символическая, не вызывает никаких сомнений. Путь к реальной Красоте – это путь к более высокой энергетике, которая несет в себе больший потенциал преображения. В этом состоит смысл нового творчества и его эволюционных изменений. Наш дифференцированный мир отделяет художника от святого, лишая первого того божественного откровения, которое является уделом святого и подвижника. В процессе энергетического синтеза художник может получить творческое откровение, а святой – божественное творчество. Творчество одного и не-творчество другого сливаются, в результате чего возникает новое творчество.

«Художник, – писал Вяч.Иванов, – должен перестать творить вне связи с божественным всеединством, должен воспитать себя до возможности творческой реализации этой связи».[7]

Владимир Соловьев утверждал, что в художественном акте возможно преобразовать реальность, сделать ее энергетически более высокой, а материю менее плотной. Для этого художник должен вырваться за границы известного нам механизма творчества «восхождение–нисхождение», покинуть ту волшебную точку, где соединяются небо и земля и где возникают образы-символы и, выйдя за пределы ее, найти путь к новому творчеству и стать сотворцом инобытия, его энергетики, его творящих сил, его Красоты. Подобное творческое сотрудничество русский философ назвал теургией.

Теургия исходила из того, что Высшее, или Космос, или Бог, как хотите назовите, творит через человека, через ту божественную искру, которую Творец вложил в этого человека, в силу чего последний оказался способен к космическому творчеству, как и его Творец, который шел в своем творчестве путем Красоты и Сам являлся художником. План космической эволюции состоял в претворении мира в грандиозное художественное полотно, где все будет созидаться по законам Красоты.

«На пути к Миру Огненному запомним о великом принципе Красоты»,[8] – писали авторы Живой Этики.

Творческое откровение художества должно лечь в основание нового творчества Нового Мира.

3. Красота не только спасает человека, но она своей высокой энергетикой преображает этого человека в новую одухотворенную и творческую личность, которую Соловьев назвал Богочеловеком. Но преображение не может произойти внезапно, не может состояться, если человек не несет в себе соответствующих для этого условий.

«Опытом прежних существований,– сказано в Живой Этике,–накопляется то качество, которое называется культурностью. Истинное понимание сотрудничества, пламенность мышления, возвышенность деятельности, утонченность восприятий, любовь к Красоте, каждое из этих качеств может сложиться лишь упорным устремлением. Люди не могут думать, что мгновенное озарение может немедленно создать возвышенную природу человека. Озарение может открыть сокровищницу, но если она пуста, то и последствия не будет».[9]

Любое преображение человека в ходе космической эволюции есть процесс сложный, долгий, требующий большого и последовательного внутреннего труда по расширению сознания. Теургическое творчество, о котором говорил и писал В.Соловьев, или сотрудничество с Высшим, являлось подлинным путем преображения человека, одухотворения его материи.

«Человек, – писал в 1916 году русский философ Е.Н.Трубецкой, – не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой или упасть в бездну, вырасти в Бога или в зверя. В настоящий исторический момент человечество стоит на перепутье».[10]

Или – или. Богочеловек или зверь. В самом начале I тысячелетия нашей эры на планете Земля произошло событие, имевшее непосредственное отношение к тем эволюционным проблемам, с которыми человечество столкнется в конце II тысячелетия. В далекой Палестине, в назначенный день Великий духовный Учитель, вместе с тремя своими апостолами Петром, Иоанном и Иаковом, поднялся на гору Фавор. То, что там случилось, было описано в трех Евангелиях – от Матфея, от Марка и Луки.

«И преобразился перед ними: и просияло лицо Его как солнце, одежды сделались белыми, как Свет».[11]

Преображение Христа несло в себе глубочайший смысл, связанный с важнейшими проявлениями космической эволюции человечества. Это был прорыв в иную действительность, который до сих пор не оценен по своему высокому значению ни христианскими богословами, ни светской философией. Христос на горе Фавор показал возможность преображения в физических условиях нашего плотного мира. Преображение Великого Учителя с помощью Высшей энергии было апогеем той Духовной революции, которая началась в Палестине 2 тысячи лет назад.

Космическая эволюция идет путями человеческого духа. И метод живых примеров есть один из важнейших в ее пространстве. В нашем мире явления эволюции всегда персонифицированы. Слова Христа «Я есмь Путь, Истина и Жизнь» были подтверждены преображающим Светом на горе Фавор. Без Преображения Христа не могла бы состояться и Духовная революция XX века, одним из главных концептуальных положений которой стало учение о Новом Мире и Новом человеке. Фаворский Свет осветил дальнейший путь человечества на протяжении последующих двух тысяч лет. И не удивительно, что именно в период начавшейся русской Духовной революции философы Се-

ребряного века стали более глубоко и точно осмысливать Христа, но не того, церковного, а того, кто «есмь Путь и Истина». «Даже в малой степени старайтесь уподобиться Ему»[12] – «Откровения о Христе, – писал Бердяев, – дает ключ к раскрытию тайны человеческого сознания».[13] Христос был не только Великим духовным Учителем, но и первым Богочеловеком. В его лице Бог стал человеком, чтобы человеку стать Богом. Богочеловек Христос, Сын Божий и человеческий, был тем Новым человеком, смысл которого был осознан только в пространстве русской Духовной революции XX века. Владимир Соловьев был первым, который отвергнув позитивистские европейские идеи о человеке, заговорил о Богочеловеке, теурге – сотруднике Высших Сил, как Новом грядущем человеке. Новый человек – Богочеловек, теург, сверхчеловек, архат, агни-йог, человек 6ой расы нового энергетического вида. Названия были разными, но суть была одной и той же. Речь шла о человеке расширенного сознания, достигшего через огненное преображение высот эволюционного восхождения и получившего возможность стать продолжателем творчества Высшего иномирного начала.

> «О Богочеловеке, – сказано в Живой Этике, – так много говорят, стремясь к обоготворению. Сколько есть памятных записей, указующих на Образы, устремленные к высшим мирам. Но как тускло представлены они в сознании людском! Богочеловек только ушедший в иные миры! Но мы, Братья человечества, ищем и утверждаем Богочеловека на Земле. Все Образы мы чтим, но особенно тот великий образ Богочеловека, который несет в сердце полную «чашу», готовый к полету, но несущий на Земле всю «чашу». /.../ Богочеловек – творец Огненный! Богочеловек – носитель огненного знака Новой Расы. Богочеловек творит всеми огнями. Так включите в рекорды о Богочеловеке: Архат, Агни-Йог, Тара, так внесем».[14]

Среди тех, кто вершил Духовную революцию, среди ее поэтов, философов, художников, музыкантов уже были те, которые творили нового человека и, прежде всего, в самих себе.

Жертвенно пройдя земной путь, они оставили после себя бесценное наследие, до сих пор еще, к сожалению, не оцененное и не осмысленное по его достоинству. Не ошибусь, если назову в этом ряду имена Владимира Соловьева, Микалоюса Чюрлениса, Александра Скрябина, Николая Рериха и его супругу Елену Рерих. Это те, на которых собственно и держалась русская Духовная революция. Владимир Соловьев, гениальный философ и поэт, сам олицетворял собою ту самую связь с Высшим, без которого не мог сложиться ни Новый человек, ни совершиться прорыв в иную действительность Нового мира.

Микалоюс Чюрленис, композитор и художник, совершил в своем творчестве взлет от Красоты символической к той Новой Красоте, которую мы можем назвать реальной.

Александр Скрябин, композитор, философ, поэт, стремился, найти реальные выходы в пространство всечеловеческого преображения.

Николай и Елена Рерихи, став в земной реальности сотрудниками Высшего, принесли нам философию Живой Этики, в которой грядущему Новому человеку и Новому миру было отведено доминирующее место в системе эволюционных процессов. Эти два человека представляли собой творческий гармоничный союз, имевший космическое значение. Один – художник, другая – выдающийся мыслитель, они несли в себе эволюционный, духовный и художественный опыт редчайшего и уникального качества, без которого в XX веке многого бы не состоялось. Елена Ивановна, под руководством Космических Иерархов, прошла то огненное преображение, без энергетики которого, не смог бы возникнуть одухотворенный и утонченный Новый человек. Она персонифицировала в себе это преображение, пройдя в XX веке мучительный и жертвенный путь во имя будущего. Сотрудница Сил Космических она несла в себе весть о наступающем Новом мире и грядущем преображении человека.

Слова «Я есмь Путь и Истина», – сказанные Великим Учителем почти две тысячи лет назад, вели ее на этом тяжелом Пути.

Стал ли тот Путь, на который через Христа призвало Высшее Космическое Начало человечество две тысячи лет тому назад, путем большинства? Определенно можно сказать, что нет. Двух тысяч лет почитания Христа человечеству не хватило, чтобы от поклонения перейти к действию и осознать эволюционный смысл, казалось бы таких простых слов – «Я есмь Путь, Истина и Жизнь».

3. Путь Заратустры – сверхчеловека

Двух тысяч лет с избытком хватило на осуществление того, второго альтернативного пути, на котором царствовала лишь свободная воля человека. Путь этот, в силу определенных исторических условий возник в пространстве мысли и творчества Запада. Художественное олицетворение он получил в собирательном образе сверхчеловека Заратустры, героя философского произведения Ф.Ницше – «Так говорил Заратустра».

Если Новый человек Соловьева, названный им Богочеловеком, преображенный, высоко духовный, нравственный и утонченный существовал в пространстве любви и красоты и сам излучал и творил эту Красоту, тоНовый человек, сверхчеловек Ницше, бунтарь, разрушитель и безбожник, признавал лишь силу и творил Новый мир собственным волевым усилием. Заратустре, в отличие от Богочеловека, были неведомы подлинные закономерности человеческой эволюции, он был невежествен в области изначально-естественной религиозности и не понимал эволюционной сути и цели земного творчества. Во имя своего земного царства он отринул Беспредельность, убил в себе Высшее начало, а сделав это, сам захотел в земном царстве стать этим Высшим, строящим мир по своей воле и своему разумению. Иными словами, возжелал стать Богом, не став еще преображенным человеком, в истинном понимании этого слова.

Вот некоторые мысли, которые Ницше бросил в мир XX века через своего сверхчеловека.

«Я – Заратустра, безбожник, который говорит: «Кто безбожнее меня, чтобы я мог радоваться его наставлению?»

«Я – Заратустра, безбожник: где я найду подобных себе? Подобны мне все, кто отдает себя самих своей воле и сбрасывает с себя всякое смирение.»[15]

«Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил человек».[16]

«Лучше самому быть Богом».[17]

«Некогда говорили: Бог – когда смотрели на дальние моря; но теперь я учил вас говорить: сверхчеловек. Бог есть предположение, но я хочу, чтобы ваше предположение простиралось не дальше, чем ваша созидающая воля. <...>

Могли бы вы мыслить Бога? – Но пусть это означает для вас волю к истине, чтобы все превратилось в человечески мыслимое, человечески видимое, человечески чувствуемое!

Ваши собственные чувства должны вы продумать до конца!

И то, что называли вы миром, должно сперва быть создано вами: ваш разум, ваш образ, ваша воля, ваша любовь должна стать им».[18]

«Бог есть мысль, которая делает все прямое кривым и все, что стоит, вращающимся.»[19]

«Прочь от Бога и богов тянула меня та воля: что осталось бы созидать, если бы боги существовали!»[20]

Последняя фраза нуждается в особом комментарии, ибо имеет отношение к концепции творчества. Если в пространстве Духовной революции новое творчество рассматривалось как теургия, или сотрудничество с Высшим, то Заратустра противопоставил творчество человека творчеству Высшего начала. Вместо принципа, дополняющего одно творчество другим, он утверждал несовместимость одного с другим. Или – или. Или Бог, или я – человек.

Заратустра так же бесцеремонно попрал Великий космический закон о гармонии двух начал – женского и мужского, отведя женщине подчиненную роль, полностью следующую мужской воле и желаниям.

Владимир Соловьев писал о преображении человека, которое может состояться только в сотрудничестве с Высшими мирами, Высшими силами.

Заратустра Ницше настаивал на другом – «Человек есть нечто что дулжно превзойти.»[21]

Превзойти самого себя можно только усилиями собственной воли, действующей в пространстве земной материи. На этой воле, по мысли Заратустры, и должно держаться царство земное, властелином которого станет сверхчеловек.

«Страданиями и бессилием созданы все потусторонние миры и тем коротким безумием счастья, которое испытывает только страдающий больше всех.

Усталость, желающая одним скачком, скачком смерти достигнуть конца, бедная усталость неведения, не желающая больше хотеть: ею созданы все боги и потусторонние миры. <...> Но «другой мир» вполне сокрытый от человека, этот обесчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное ничто; и чрево бытия вещает человеку не иначе как голосом человека».[22]

На базарной площади Заратустра проповедовал:

«Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек – смысл земли.

Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!

Они отравители, все равно, знают ли они это или нет».[23]

Параллельно с антиэволюционной концепцией преображения человека в сверхчеловека идет отрицание инобытия и Высшего, иными словами всего того, что не является видимым, находится за пределами земли и понимания самого сверхчеловека.

Миф о сверхчеловеке, новом человеке, сформированном не духовно-энергетическим преображением, а силой воли избранных, займет позже главное место в идеологии различных тоталитарных государств, в том числе и России.

Старое вульгарно-материалистическое мировоззрение в его социологическом воплощении нашло в сверхчеловеке Ницше свое наивысшее выражение. Оно противостояло нарождавшемуся новому мышлению XX века, космическому мироощущению и тому Новому человеку, теургу и богочеловеку, концепция которого уже возникала в пространстве нового мышления и реализовалась в трудах Владимира Соловьева и книгах Живой Этики. Антиэволюционные подходы к главным проблемам космической эволюции человека, которые мы находим у сверхчеловека Заратустры, привели логически и к позиции отрицания Христа. Заратустра высокомерно и пренебрежительно отзывается о Великом духовном учителе, отказывая ему в какой-либо значительной роли в человеческой истории. Его, Заратустры, сверхчеловек, претендует быть выше и значительнее Христа.

«Поистине слишком рано умер тот иудей, которого чтут проповедники медленной смерти; для многих стало с тех пор роковым, что умер он слишком рано.

Он знал только слезы и скорбь иудея, вместе с ненавистью добрых и праведных – этот иудей Иисус; тогда напала на него тоска по смерти.

Зачем не остался он в пустыне и вдали от добрых и праведных! Быть может, он научился бы жить и научился бы любить землю – и вместе с тем смеяться.

Верьте мне, братья мои! Он умер слишком рано; Он сам отрекся бы от своего учения, если бы он достиг моего возраста! Достаточно благороден он был, чтобы отречься.

Но незрелым был он еще. Незрело любит юноша и незрело ненавидит он человека и землю. Еще связаны у него душа и крылья мысли».[24]

Образумить Христа пытался и Великий Инквизитор в знаменитой «Легенде» Ф.М.Достоевского. Великий русский писатель с гениальной прозорливостью предугадал процесс отрицания Христа в наступающем этапе борьбы за Новый Мир. И Заратустре и Великому Инквизитору Христос мешал по одной и той же причине – тот и другой присвоили себе право презирать, судить, лишать человечество подлинной внутренней свободы и поступать с ним по собственному разумению. Новое «земное

царство» и у Заратустры, и у Великого Инквизитора имеет один и тот же смысл – принуждение и насилие над человеком, отрицание его свободы, как внутренней, так и внешней, право на которую присваивает себе «избранный», берущей на себя ответственность за будущее этого человека. «Земное царство» – Новый мир без Христова Преображения. Примеров подобных «Земных царств» было немало в XX веке.

В 1889 году Владимир Соловьев опубликовал свою «Краткую повесть об Антихристе», в которой философски и художественно осмыслил путь «без Христа» и вскрыл нравственные причины возникновения подобного явления. В повести достаточно ясно описан процесс ухода человека высоких качеств и способностей с «пути Христа» и превращение его во врага Христа. Там столкнулись два пути – «Во имя Отца моего», во имя общего блага, с одной стороны, и «во имя свое», с другой. Повесть об Антихристе была ответом на книгу Ницше «Так говорил Заратустра», ответ не прямой, а как бы ответ-размышление. Два пути достижения Нового Мира и Нового человека, с Христом или без него, с Высшим или без него, обозначенные Соловьевым в конце XIX века, составили главную линию драматургии Восьмого дня творения.

4. Восьмой день творения

Образно-мифологическое определение «Восьмой день творения» возникло у Бердяева, в связи с Семью днями творения, когда завершилась созидательная работа Творца и эволюция предоставила человеку возможность продолжить этот творческий процесс.

> «... задача человека и мира, – писал русский философ, – создать небывалое, дополнить и обогатить Божье творение. Мировой процесс не может быть только изживанием и искуплением греха, только победой над злом. Мировой процесс – восьмой день творения, продолжающееся творение».[25]

Восьмой день творения разгорелся с особой силой, во всем своем богатстве, разнообразии и противоречиях именно в XX веке. Было бы ошибочно думать, что этот День сразу и без предупреждения свалился на голову современного человечества. Он готовился в течение тысячелетий, в глубинах культурно-духовного поля Планеты, где действовала космическая энергетика, складывавшая эволюцию земной материи и человеческого духа.

В XX веке произошли события и начались процессы, которые усилили позиции «пути Заратустры» – и, в конце концов, сделали его доминирующим в большинстве областей человеческой деятельности и творчества. Достижения, имевшие место в начале XX века на пути, ведущем к истинному преображению, были либо ослаблены, либо уничтожены теми силами, которые представляли старое мироощущение и антиэволюционные подходы к земной жизни. Социальная революция в России сокрушила свой антипод – Духовную революцию, вынудив ее носителей или покинуть свою страну или уйти на долгие годы в катакомбы внутреннего противостояния. Огромный урон терпело подлинное искусство, то искусство, которое несло энергетику иномирной красоты. Причем это происходило не только в тоталитарной России, где культура, как таковая, была превращена в государственную идеологию, но и в демократических странах Запада, в которых ощущалось сильное и тотальное влияние бездуховной и безбожной техногенной цивилизации. Машинные ритмы этой цивилизации, ее пренебрежение к духовным ценностям, создали самые благоприятные условия для расширения пространства хаоса. Его темные волны, прорвавшиеся в результате различных кризисных явлений, убивали в человеке чувство Красоты, возбуждали в нем низменные инстинкты и открывали дорогу для проникновения в его внутренний мир эманаций низших слоев Тонкого Мира.

Быстро развивающаяся техника создавала иллюзию могущества человека и отодвигала от него все дальше и дальше те ценности, которые питали его дух и расширяли сознание. Так называемый научно-технический прогресс опередил рост человеческого сознания и поэтому с каждым своим достижением становился все опасней и опасней.

Технические средства, попадая в руки безнравственных, жестоких и невежественных людей, создали реальную угрозу жизни человека. В XX веке, впервые в истории человечества, было создано мощное оружие массового уничтожения и поражения,

которое без промедлений опробывалось на различных полях сражений, которые все время возникали в различных точках планеты. В мирных городах гремели взрывы и выстрелы, уносящие тысячи жертв. Терроризм стал международным явлением.

Под влиянием техногенной цивилизации искусство начинало менять не только стили и формы, но и самую суть свою, теряя присущий ему эволюционный характер. Пришедшее на смену подлинному искусству псевдоискусство агрессивно захватывало пространство Культуры, насаждая в нем антиэстетические представления и «идеалы».

Ни один предшествующий век человеческой истории не вознес откровенное безобразие на такой высокий общественный пьедестал, как это сделал век XX. В Восьмой день творения безобразие превратилось в эстетический идеал, который обесточил в огромной степени поле мировой Культуры, лишив его Красоты. Последователи Заратустры, если можно так сказать, высокомерно отринув Высшее, стали заложниками низшего.

В конце века в Лондоне вышел толстый альбом, который назывался «Шедевры искусства 20 века». В нем были собраны работы 500 современных художников. В предисловии к нему сказано:

> «Если вам хочется познать, какое столетие мы оставляем за собой, внимательно перелистайте альбом «Шедевры искусства 20 века».

Альбом дал честный ответ на этот вопрос. Шедевры, помещенные в нем, свидетельствуют о том, что большинство художников не пошло по пути, предначертанном им эволюцией. Они не стали продолжателями дела Высшего Творчества.

На замысел эволюции превратить Новый Мир в грандиозное художественное произведение и возвести Красоту в самый высокий ранг бытия земного творцы Восьмого дня творения ответили нелепыми инсталляциями, перформанс-артом, различными редимейдами. В качестве материала авторы «шедевров», нисколько не стесняясь, использовали консервные банки, детали технических конструкций, куски различных предметов и многое другое тому подобное. Венцом этого художества явился сюрреалистический унитаз, который три раза похищали из галереи, в качестве бесценного сокровища искусства.

На полотнах художников появились сюжеты, возбуждающие низменные чувства у зрителя. Современная поп-музыка, разрушающая психику человека, вызывала агрессию огромных, набитых людьми залов. Человек превзошел человека, говоря словами все того же Заратустры.

Отсутствие связи с Высшим породило безнравственную науку, в пространстве которой ученый ощущал себя богом-творцом. Медицина и генная инженерия грубо вторгались в энергетику человека. Клонирование, трансплантация органов, пересадка сердца, изменение пола и даже попытка создать искусственным путем живой организм – все это со временем приведет к таким бедам, которые новоявленные боги даже представить себе не могут.

> «Творчество тварных существ, – писал Николай Бердяев, – может быть направлено к приросту творческой энергии бытия, к росту существ и их гармонии в мире, к созданию ими небывалых ценностей, небывалого восхождения в истине, добре и красоте, т.е. к созданию Космоса и космической жизни, к плероме, к сверхмирной полноте».[26]

> Уклонение от такого пути, утверждает философ, – «ведет к созданию автоматического, механического бытия, мертвечины. Это творчество падшего ангела».[27]

Творчество падшего ангела определило господствующее направление творений Восьмого дня во всех областях человеческого творчества. Следствием этого явилась чудовищная бездуховность, сопровождаемая повсеместным ростом преступлений. Неожиданно расцвела торговля людьми, появилось новое, доселе неизвестное, рабство. Стали похищать детей и использовать их не только в самых грязных целях, но и продавать их внутренние органы, для разных трансплантаций. Количество убийств и самых изощренных насилий над женщинами возросли в тысячи раз в сравнении с предыдущими периодами нашей истории. По городам и весям свобод-

но разгуливают маньяки и людоеды, матери выбрасывают своих детей на помойки, садисты спокойно занимаются своим чудовищным ремеслом, в государственных правоохранительных учреждениях пытают и убивают людей. На этом фоне грабежи и воровство превратились в невинные забавы.

Начался процесс расчеловечивания самого человека, оторванного от Высшего и сбросившего с себя груз традиционных нравственных норм.

Безудержным ростом преступлений Россия заплатила за того Нового человека и тот Новый мир, который создавался тоталитарным государством по принципам Заратустры и Великого Инквизитора. Кровь миллионов погубленных в процессе творения «светлого будущего» легла на страну неуничтожимым клеймом чудовищного государственного преступления. В такой же мере и Запад расплачивается за своего нового сверхчеловека. Его энергия, в отсутствии осознания Высшего, оказалась направленной также на самое низшее, в пространстве которого преступления заняли свою обширную нишу.

Но пусть не покажется парадоксальным вывод из всего мною сказанного. Путь Заратустры, Великого Инквизитора, падшего ангела потерпел в Восьмой день творения сокрушительное поражение. В свое время планете Земля был показан путь Христа к Преображению и Новому человеку. Но человек сошел с него и обернулся зверем, его сегодняшнее творчество разрушает души, губит планету и обрекает ее на медленную смерть. Мутные волны хаоса бушуют в нас самих и вокруг нас. Но диалектика свидетельствует – отрицательный пример, тоже пример. Отрицательный опыт – тоже опыт. Космос держится на противоположениях. Значит, надо воспринимать и то, и другое. И не только воспринимать, но и осознать и увидеть сквозь майю плотного дифференцированного мира тот единственный путь к Новому Миру и преображенному человеку, о котором Великий Духовный Учитель сказал: «Я есмь Путь, Истина и Жизнь». За это у него отняли жизнь. Но Его Путь и Истина остались с нами. С нами остаются и достижения русской Духовной революции, ее философия и ее подходы к решению важнейших вопросов, ее научные достижения. В нашу жизнь, преодолевая сопротивление старого, необратимо входят эволюционные идеи Живой Этики. На полотнах подлинных художников возникает новая Красота, оставляя позади себя свою символическую суть и обретая реальный, более высокий смысл, несущий в себе высоковибрационный энергетический потенциал.

> «Удивляются люди,– сказано в Живой Этике, – существованию Высшего Мира, не хотят допустить явления его влияния на События земной жизни. Ускоряются события. Вихри событий не дают человечеству опомниться. Человек мнит себя создателем Нового Мира. Современные вожди считают, что строят Новый Мир, но никому не приходит на ум, что их Новый Мир есть оскал старого. Новый Мир идет новыми путями».[28]

Это было предупреждение тем, кто строил новую Россию в 20-е годы нашего века. Но этому не вняли. Не хватило ни культуры, ни сознания.

Теперешние правители страны вновь строят, как они полагают, Новую Россию. Они не ведают о том, что было сказано Высокими Учителями 74 года тому назад. Их тянет то в глубокое прошлое, то вновь на Запад, где их манит и очаровывает чужой путь, чужое материальное богатство, чужие шоу, чужие слова и где маячит призрак Заратустры с его идеей сверхчеловека и творчеством вопреки Высшему. Они плохо осознают, что у каждого народа есть свой национальный характер, свои особенности, свои традиции, свои культурно-духовные достижения. Нельзя строить ни Новый Мир, ни Новую Страну, не учитывая всего этого, ибо все вышеназванное составляет не только историческую основу этого народа, но и его эволюционный путь. Те, кто стоит у власти, до сих пор не обратили внимания на сокровища российской Культуры, которые заключают в себе все необходимое для продвижения к Новому Миру, к Новому Человеку. Ни одна страна не сделала так много для понимания этого пути и для осознания особенностей космической эволюции, как Россия. Человечеству на

пути к Новому Миру, к Преображению надо пройти сквозь плотную завесу жесточайших кризисных явлений, пробиться сквозь сложную и трудную борьбу различных противоположных сил. И не каждому это удастся и не для каждого приготовлен подлинный Новый Мир и истинное Преображение.

В Восьмой День творения человек должен сотворить себя, свою жизнь и свой мир. Но сделать он это сможет лишь осознав роль Высшего и Красоты в творчестве Земного Бытия. Новая Красота, возникающая в пространстве продолжающейся Духовной революции, есть условие дальнейшего продвижения человечества, его взлета, его выхода из бездны кризисов и хаоса и продвижения туда, где сияет Фаворский Свет Преображения.

> «Расцвет страны, – утверждает Живая Этика, – всегда творится с космическими воздействиями. Коллектив устремленных мыслей притягивает из пространства нужные наслоения явленных посылок. Клише Открытий великих носятся в пространстве. Те, кто могут напрячь психическую энергию в ритме космических энергий, те примут в сознание Сокровища. Расширение Сознания направит к цепи соединения всех творческих сил Космоса».[29]

Примечания

1 Мир Огненный, Ч. 3, 350.

2 *Николай Бердяев*. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, т. II, с. 414.

3 Мир Огненный, I, 157.

3 *Николай Бердяев*. Философия творчества, культуры и искусства. М. 1994, Т. II, с. 418.

4 *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание. М. 1994, с. 297.

5 *Редьярд Киплинг*. Мохнатый шмель. М. 1999, с.266.

6 *Вячеслав Иванов*. Родное и вселенское. 1994. с.144.

7 *Вячеслав Иванов*. Родное и вселенское. М. 1994. с.160.

8 Мир Огненный, III, 183.

9 Надземное, 590

10 Философия русского религиозного искусства XVI-XX в.в. М. 1994. с. 217

11 Евангелие от Матфея, 17:2.

12 Зов. 25.07.22.

13 *Николай Бердяев*. Философия творчества, культуры и искусства. М. 1994. Т. I. с. 81.

14 Иерархия, 14.

15 *Ф.Ницше*. Так говорил Заратустра. СПБ. 1996. с.168.

16 Там же. с. 289.

17 Там же. с. 262.

18 *Ф.Ницше*. Так говорил Заратустра. СПБ. 1996. с. 81.

19 Там же, с. 82.

20 Там же, с. 83.

21 *Ф.Ницше*. Так говорил Заратустра. СПБ. 1996. с. 45.

22 *Ф.Ницше*. Так говорил Заратустра. СПБ. 1996. с. 28.

23 *Ф.Ницше*. Так говорил Заратустра. СПБ. 1996. с.8

24 *Ф.Ницше*. Так говорил Заратустра. СПБ. 1996. с. 71.

25 *Николай Бердяев*. Философия творчества, культуры и искусства. М. 1994

26 *Николай Бердяев*. Философия творчества, культуры и искусства. М. 1994. Т. I. с. 149-150.

27 Там же.

28 Община

29 Беспредельность, 25.

В.А. Воропаева

В ПОИСКАХ ИДЕАЛА ЕДИНОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

К 100-летию Юрия Николаевича Рериха

«Пространство человеческих знаний непрестанно расширяется, и как по волшебству появляются все новые горизонты. Беспредельность возможного манит не знающий покоя человеческий разум, не страшащийся сжечь то, что им уже познано: только такое состояние открывает путь к настоящей научной работе».

Ю. Рерих. Расцвет ориентализма. Париж. 1923. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия. с. 13.

Николай Константинович – великий художник, ученый, литератор, общественный деятель, увековечивший свое имя в Пакте Рериха.

Елена Ивановна – крупнейший философ, давший миру серию книг Живой Этики.

Святослав Николаевич – известный художник и просветитель, лауреат международных премий, академик, продолжатель дела отца.

На фоне мировой известности своих родителей и младшего брата, Юрий Николаевич Рерих выглядит «весьма скромно»[1].

Научному миру России он известен как доктор наук, работавший в 1957-1960 гг. в институте Востоковедения в Москве. Официальный научный мир долгое время не признавал его научных заслуг. Да, собственно и не мог признавать, поскольку труды Ю.Н. Рериха большинству ученых не были известны, его называли буржуазным ученым, пытались «исправить» его идеологические воззрения. И тем не менее, за короткий период своего пребывания в России, он сумел создать совершенно новую школу в советском востоковедении – школу тибетологии. Его ученики, блестяще подготовленные востоковеды, продолжают дело своего Учителя.

Сам факт возвращения Ю.Н. Рериха на родину и принятие им советского гражданства сыграли важную роль в официальном признании самой семьи Рерихов. Началось оно с торжественного празднования в Большом театре в 1974 году столетнего юбилея отца Юрия Николаевича – Николая Константиновича.

Сегодня уже известно, что Юрий Николаевич Рерих – талантливый лингвист, историк, этнограф, археолог. Энциклопедически образованный ученый, он представлял в свое время то синтетическое направление востоковедения, которым могла бы гордиться российская наука. Владея многими восточными языками, он изучил культуру Востока, его религию и философию. Еще раньше, в годы учебы в Европе, он блестяще освоил культуру Запада, владея многими его языками. Личность Ю.Н. Рериха несомненно представляет планетарную культурную ценность. Замечательный ученый, он вместе со своей семьей Рерихов всю свою жизнь посвятил научным поискам единого культурного пространства для народов Европы и Азии.

Изучая труды Юрия Николаевича, очень малая часть которых сегодня «увидела свет» невольно приходишь к выводу о том, что без его участия очень многое бы не состоялось в таком великом деле, которым занималась его семья – в деле поиска единого культурного пространства человечества.

Необыкновенные дарования и накопленные в годы учебы знания впервые проявились, когда Юрий Рерих начал самостоятельную научно-исследовательскую работу в экспедиции в Центральную Азию, которую он сам называл «Экспедицией академика Н.К. Рериха».

Внутренняя Азия с ее безграничными степями и пустынями, нагорьями и горными цепями еще со времен великих завоеваний Александра Македонского в IV в. до н. э. постоянно привлекала внимание европейцев. Стремление изучить прошлое великого Азиатского континента, увидеть настоящее и «поискать, подумать» о единой великой кочевой цивилизации Центральной Азии побудило семью Рерихов организовать экспедицию в этот регион.

Маршрут, цели, задачи и краткие, но очень важные замечания изложены молодым исследователем Юрием Рерихом в его работе «Экспедиция Академика Рериха в Центральную Азию», написанную в 1929 г. в Урусвати, Ниггар, Кулу[2].

В пределах внутренней Азии лежат Китайский Туркестан, Монголия колыбель величайших завоевателей; Алтай – один из центров великих миграций прошлого; Тибет – хранилище древностей и обитель живых будд.

Возглавил экспедицию Николай Константинович Рерих. Организованная музеем Рериха в Нью-Йорке и Международным центром искусств «Корона Мунди» (Corona Mundi) в 1925-1928 гг. она «дважды обошла вокруг земель, составляющих сердце Азии, отправившись из Индии в августе 1925 г. и вернувшись туда же в мае 1928 г.»

С самого начала были определены три важных задачи:

- создание уникальной живописной панорамы земель и народов Средней Азии, несколько серий картин Н.К. Рериха, привезенных экспедицией уже в 1929 г. экспонировались в Музее Рериха в Нью-Йорке;
- изучение возможностей новых археологических изысканий и подготовка путей для будущих экспедиций в том же регионе;
- изучение языков и диалектов Центральной Азии и собирание большой коллекции предметов, иллюстрирующих духовную культуру этих районов[3].

Необходимо подчеркнуть, что очевидно осуществление задуманного позволило молодому ученому сразу же сделать вывод о том, что «Центральная Азия была колыбелью и местом встречи многих азиатских цивилизаций, и в труднодоступных горных долинах до наших дней сохранились многие бесценные лингвистические и этнографические материалы, которые могут послужить реконструкции прошлого Азии»[4].

Вывод этот прозвучал 70 лет назад. За эти годы учеными многих стран проведен огромный пласт научных изысканий, подтвердивших «вывод» Юрия Рериха.

В дни, когда готовилась данная статья, Президент Кыргызстана Аскар Акаев побывал в Центральной Азии. Страницы газет пестрели строками: «Свидание с памятью», «история народа – его завещание», сегодня мы живем во втором кыргызском государстве. Первое было сильно и уважаемо, пока оно было едино. И народ его жил по тому времени очень достойно. Оно погибло, разделившись на княжества, «Вечный зов».

В Монголии, в Хиргишсской долине, на берегу Кыргыз-Нура, водами которого омывались наши далекие пращуры, естественно, вспомнилась другая жемчужина, обрамленная белоснежными вершинами Ала-Тоо – озеро Иссык-Куль, также древняя родина современных кыргызов. Глубоко символично, что Президент А. Акаев и члены кыргызской делегации выплеснули в Кыргыз-Нур иссык-кульскую воду, специально привезенную ими из Кыргызстана. «Пусть этот символический акт, – сказал А. Акаев, – свидетельствует о дружбе и братстве кыргызского и монгольского народов, чистота и прозрачность вод двух озер пусть свидетельствуют об искренности и чистоте помыслов и намерений наших стран»[5].

Да, китайские источники свидетельствуют, что на этих выжженных пустынным солнцем берегах, озера Кыргыз-Нур, поросших ксерофитными колючками и кустистой солянкой, когда-то жили древние кыргызы. А в период кыргызского великодержавия их территория увеличилась в десятки, а то и в сотни раз, а население по численности оставалось почти прежним. В 2001 г. монгольский археолог, профессор Д. Баяр, недалеко от озера Кыргыз-Нур, при раскопках обнаружил хорошо сохранившийся искусно выполненный доспех кыргызского воина XI-XII вв. – ряды железных пластин чередовались с позолоченными, панцирь сверкал на солнце.

И эти находки сегодняшнего дня, вновь и вновь подтверждают предположение, скорее утверждение Юрия Рериха о «Колыбели, месте встречи многих азиатских цивилизаций». В жарком пламени истории, как в колоссальной доменной печи, плавились судьбы больших и малых народов. Кыргызский же народ не растворился, не распался, а пройдя крутой порожистый миграционный путь сохранил свою целостность, вобрав в себя, как заметил Аскар Акаев, подобно музыкальной симфонии многие иные этнические мелодии[6].

Ценнейшие географические, этнографические, археологические и лингвистические исследования, проведенные Юрием Николаевичем в этой экспедиции, были обобщены в его монографии «пути к сердцу Азии»[7], изданной в Лондоне в 1931 году. Почти неизученные ранее оазисы Тарима, степи Монголии, нагорья Тибета вместе с историческими экскурсами в прошлое народов, их населяющих позволили Юрию создать концепцию культурных традиций кочевников. Кочевники Северного Тибета, как считал Юрий Николаевич, сохранили в своей культуре традиции далекого прошлого кочевников Евразии.

Надо сказать, что история Тибета, особенно кочевого, с юных лет привлекала ученого и явилась лейтмотивом научного творчества всей его жизни. Результаты научных изысканий экспедиции в этой области Ю.Н. Рерих обобщил в классической научной работе «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета», впервые опубликованной в Праге в 1930 году. Долгое время она являлась библиографической редкостью.

Обследование кочевых погребений в Китайском Туркестане, на Алтае, в Западной Монголии и Тибете позволило «обнаружить следы «звериного стиля» у кочевых племен не только Северного, но и Центрального Тибета и тем самым продвинуть южную границу его распространения значительно южнее Тянь-Шаня к северным склонам Трансгималаев... И здесь Юрий Рерих подчеркивает: «Находки нескольких «звериных» мотивов, хорошо известных из скифо-сибирских курганов, еще раз подчеркнули древнюю связь, когда-то существовавшую между Тибетом и богатым кочевым миром Внутренней Азии. Эти древние контакты многократно упоминаются в исторических хрониках Китая»[8].

Исторические хроники Китая свидетельствуют о том, что в 209-201 году до н.э. в этом регионе располагались Владения Кыргыз ГО.

Речь идет об этнониме «кыргыз», который дал название и современному кыргызскому государству. А многочисленные научные изыскания подтвердили гипотезу о том, что сакам, древнейшему народу, кочующему в I тыс. до н.э. по территории современного Кыргызстана был свойственен «звериный стиль», которому и посвятил свои изыскания Ю.Н. Рерих. В Тибете, Китайском Туркестане, Кыргызстане, далее в причерноморских степях – всюду обнаруживаются следы «звериного стиля». Что это: единое культурное пространство?

Надо сказать, что все эти научные исследования проводились в самый критический момент работы Цетрально-Азиатской экспедиции Рерихов: ее участники вынуждены были провести в урочище Чунаркэн в течение 5 месяцев суровевшую зиму 1927-1928 годов, на высоте 5 тыс. метров. В конце 1879 г. экспедиция Н.М. Пржевальского смогла простоять здесь 18 дней в ожидании пропуска лхасских властей, и повернула обратно, не добившись намеченной цели.

Открытие «звериного стиля» в художественной орнаментике и убранстве оружия кочевников Тибета оказалось созвучным с теорией (в частности П.И. Савицкого) о единстве древних кочевых культур с их культовой символикой, занимавших некогда обширные пространства Великой евразийской степи.

Подчеркивая силу культурной традиции, Ю.Н. Рерих отмечает, что никакое мощное влияние властей или очень сильных соседних государств не может уничтожить пережитки древнего кочевого искусства. «Тибетец-кочевник еще и поныне вдохновляется окружающей природой и следует заветам «звериной» орнаментики»[9].

Но обратимся вновь к событиям тех далеких дней. После пятимесячного «стояния», экспедиция отправилась в путь по неизвестной в первой четверти XX в. гео-

графической науке части земли. Это был Великий путь паломников к священной для индуистов и буддистов горе Кайлас. Проходил он ближе к северо-западу от озера Манасаровар (Манас – ?). И здесь научные изыскания привели Юрия Рериха к выводу о том, что именно по этому древнему пути на дальний Тибет кочевниками Кукунора и верховьев Желтой реки была принесена исконно кочевая культура с ее «звериным стилем» и *традицией племенного эпоса*.

«Через всю Центральную Азию тянется пояс степных и горных пастбищ-колыбели могущественных кочевнических союзов. До недавнего времени считалось, что южная граница пояса курганных погребений проходит вдоль Тянь-Шаня и нескольких параллельных хребтов Монгольского Алтая, проникая далеко в глубь пустыни Гоби», – писал Ю.Н. Рерих в исследовании, «Культурное единство Азии».[10] Несколько выше, в этой же работе Ю. Рерих заметил, что все погребения, разбросанные по отрогам горных хребтов и Тарбагатая и Джаира, по северным отрогам Тянь-Шаня, Джунгарским степям и далее, остаются неисследованными.

Надо сказать, что еще в 1907 г. шведский путешественник, исследователь Центральной Азии Свен Гедин – один из увлеченных искателей прародины ариев, открыв Трансгималаи, «расширил» границы распространения культуры кочевников до Южной Монголии и южнее... к Китаю. И эти открытия ученого «вливаются» в складывающуюся гипотезу о едином культурном пространстве Азии.[11]

Научные изыскания современных ученых Санкт-Петербурга, Москвы, Новосибирска, Казахстана, Кыргызстана подтвердили гипотезу Юрия Рериха. В XX в., особенно во второй его половине научные исследования Центральной Азии, в том числе культуры кочевников, осуществлялись довольно интенсивно. Сегодня раскрыты и обследованы большинство курганов, «разбросанных» по степям Азии, записан и исследован великий эпос кыргызов «Манас». В рамках ЮНЕСКО проведен праздник «Манас-1000», «ОШ-3000», «Великий Шелковый путь» и др.

На этом же древнем кочевом пути Юрий Рерих обратил внимание на мегалитические каменные сооружения типа менгиров и кромлехов, которые очевидно свидетельствовали о древнейшем заселении горной страны. Эти находки подвигнули Рерихов на еще более неизведанное для того времени предположение о едином Евразийском культурном пространстве. В работе «Сердце Азии», изданной в 1929 году в Нью-Йорке его отец Николай Константинович замечает: «Вы можете представить себе как замечательно увидеть эти длинные ряды камней, эти каменные круги, которые живо переносят вас в Карнак, Брень, на берег океана. После долгого пути доисторические друиды вспоминали свою далекую родину. Древнее Бонпо, может быть, как-то связано с этими менгирами. Во всяком случае, это открытие завершило наши исследования следов движения народов»[12].

В это же время был обнаружен необычный для традиций жителей урочища Доинг женский головной убор, очень похожий на кокошник красного цвета, который носили женщины-славянки. Обычно он украшался бусами. Южно-алтайские погребения и могилы южно-русских степей очень схожи с местными. Произвести раскопки не представилось возможным, поскольку соблюдался местный обычай о том, что «Будда запретил трогать недра земли». Но все необходимые и возможные исследования были проведены.

Далее экспедиция через перевал Сангмо-Бертик, находящийся на высоте 5818 м. над уровнем моря, пересекла Трансгималаи.

Необходимо отметить, что Трансгималаи образуют огромный водораздел между Индийским океаном и бессточным районом Внутренней Азии. Но и в этом регионе, в районе озера Лапгунг исследователи обнаружили последнюю группу мегалитических памятников, которые значительно расширили известную в науке зону их распространения.

И вновь, в который раз, Юрий Николаевич заявляет о необходимости дальнейших археологических *исследований Тибета и связанного с ним евразийского кочевого мира*. «Исторически хроники и литературные документы их соседей изобилуют сведениями

о пограничных кочевых племенах, их истории, обычаях и свидетельствуют *о потрясающем воздействии. Произведенном грандиозными по размаху событиями, разыгравшимися на обширных пространствах Внутренней Азии*», – отметил Юрий Николаевич в значительном своем труде «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета».

Подчеркивая историческую роль кочевых племен Центральной Азии и южнорусских степей и их влияние на древние очаги культуры Средиземноморья и Дальнего Востока, Юрий Рерих ставит вопрос и специальной отрасли востоковедения – намадистике – науке о кочевниках, чьё историческое прошлое учеными специально в этот период не исследовалось. «Кочевниковедению – этой новой отрасли восточной археологии – надлежит в будущем восстановит картину кочевого мира, этого звена между культурами Древнего Китая, Индии и бассейна Средиземноморского моря»[13].

Просторы степей, простирающиеся почти сплошной полосой от Карпат на западе до Большого Хингана на Востоке являются свидетелями замечательной, уникальной стилизации, характерной для искусства кочевников и громадного его влияния на искусство соседних культур. Памятниками передвижений кочевников являются многочисленные группы могильных холмов («курганов»), покрывающие бескрайние русско-азиатские степи, но и здесь они и в 30-е годы все еще ждали своих исследователей.

В проблеме, так называемой «глубокой пропасти, разделяющей Восток и Запад», Юрий Рерих концептуально близок евразийцам – геополитической и исторической школы 20-х годов XX в. Возглавляли ее географ П.Н. Савицкий, историк Г.В. Вернадский и лингвист Н.С. Трубецкой – ученые, с которыми Юрий Рерих был не только знаком, но и разделял их взгляды. В основе их мировоззрения находилось убеждение в том, что Россия, развивающаяся в сложном сопряжении и взаимодействии с Европой и Азией представляет абсолютно самобытный географический, исторический и культурный ареал. Геостратегическое пространство между западом и Востоком, которое занимает Россия и сегодня, – становой хребет Евразии.

Как справедливо утверждает ученик Юрия Рериха Андрей Николаевич Зелинский: «Тысячелетиями через евразийские равнины с Запада на Восток и с Востока на Запад текли племена и народы, рождались и гибли кочевые империи, осуществлялась непрекращающаяся связь между традиционным ареалом западной Средиземноморско-атлантической цивилизации и восточным Тихоокеанским геополитическим и геокультурным регионом»[14].

АН. Зелинский вместе с Юрием Рерихом, с гордостью называет своим учителем и Льва Николаевича Гумилева, который вслед за Ю.Н. Рерихом попытался разрешить многие проблемы психологии древних кочевников и провозгласил теорию пассионарности.

Никто из европейских ученых не смог собрать полных сведений, записать от сказителей устные сказания, обнаружить необходимые источники о герое Северо-Восточного Тибета Гесере – тибетское произношение – Кэсар. Юрию Николаевичу удалось сделать многое, поскольку он отлично владел тибетским и многими восточными языками. Материал «живет» среди кочевников до сих пор. «поверья о том, что Кэсар на своем коне время от времени вновь появляется на земле бытуют у многих тибетских и монгольских племен: у одних он вызывает гордость, у других – слепой страх и ужас. Во многих юртах приносятся специальные пожертвования Кэсару, в память о нем совершаются шаманские обряды. На праздниках разыгрываются мистерии с участием Кэсара». Лингвистическая гипотеза Юрия Рериха о том, что само имя героя кочевников Кэсар – отражает латинское Цезарь, хотя не совсем убедительна, но признается предположительной для изучения глубинных связей, существующих в древности между отдельными центрами цивилизаций.

Лучшие годы своей жизни отдал Юрий Рерих изучению кочевой Азии. На фоне пламенеющего неба, на вздыбленном коне, натягивающем тетиву со стрелой в образе Гэсэрхана видел и отобразил на полотне его отец Николай Константинович Юрия. Именно таким, ощущающим неиссякаемую силу степной Евразии, судьбы которой его родины России видели, Юрия Николаевича, все кто работал или просто общался с ним.

В 1947 году Николай Константинович пишет письмо И.Э. Грабарю, в Москву: «Как нужен Юрий – индолог, санскритист, тибетолог и монголист, не только глубоко изучивший источники, но и владеющий языками, – небывалое соединение, так нужное при возросшем значении Азии... Чего ради весь этот ценный материал, накопленный в течение четверти века должен лежать под спудом, а не радовать нашу Родину»[15].

Труды, в которые «оформил» Ю.Н. Рерих свои исследования, проведенные в экспедиции свидетельствуют об огромной значимости идей, многие из которых до сих пор не получили должной оценки ученого мира.

- «Тибетские картины» (1925 г.)
- «Владения архатов» (1929 г.)
- «Современная тибетская фонетика» (1928 г.)
- «Звериный стиль у древних кочевников» (1930 г.)
- «Каталог тибетской коллекции» (1930 г.)
- «Путешествие в сокровенную Азию» (1931 г.)
- «На тропах Центральной Азии» (1933 г.)

Через эти труды, опубликованные «по горячим следам» исследователя просматриваются важнейшая и для современности идея о духовном и психологическом мире кочевников. Попытаемся рассмотреть эту идею через призму истории кыргызов. Хотя выше, в данной статье, мы касались ее, хотя в несколько ином аспекте, в аспекте единого культурного пространства.

В 1929 году в Кулу в статье «Монголия путь завоевателей» Ю.Н Рерих записал: «Почти две тысячи лет волна за волной неукротимые кочевые племена бросали под копыта своих коней могучие цивилизации и порабощали целые народы.

В течение столетий древняя дорога кочевников, один из старейших исторических путей Азии, проходящий к северу от Небесных гор, Тянь-Шаня, и соединяющий Монголию со степями севернее Каспийского и Черного морей, наполнялся топотом движущихся орд. Мы все еще не можем постичь источник этого мощного потока народов, привлеченных центрами древних культур, вступавших на путь завоеваний и сотрясавших границы Китая и Римской империи. Железные легионы древних римлян и тонкая дипломатия китайских государственных мужей не смогли остановить натиск кочевых племен»[16].

В этих «великих шествиях» по необъятным просторам Центральной Азии среди многих этносов, как известно, участвовали и предки современных кыргызов. В начале III в. до н. э. они были известны китайцам вместе с многими народами тюркского корня. Кочевали они в степных и полупустынных районах от северных границ Китая до озера Байкал.

Науке известно, что цивилизация древних кочевников-скотоводов возникла еще раньше, в VIII-VII вв. до н. э. к северу от рабовладельческих цивилизаций Китая, Индии, Ирана и Греции. С огромными отарами овец и табунами лошадей они вели сезонные перекочевки, заполняя ту экологическую нишу, в которой невозможно было заниматься земледелием. Сухие степи, пустыни и полупустыни, а в условиях Кыргызстана – предгорья обеспечивали их самих и земледельцев высококалорийной пищей – мясом, молоком, творогом, кумысом, позднее сыром. Из шерсти и шкур животных они валяли войлок для жилья, из конского волоса плели арканы. Они умели ковать прекрасное оружие из железа. А верховую езду и стрельбу из лука осваивали с детства. Выучка боевого коня и владение оружием – вот главное достоинство номада. Художественной орнаментике конской утвари и оружия («звериный стиль») придавалось особое значение.

Как только европейские ученые познакомились с цивилизацией кочевников, а хотя и не считая ее цивилизацией, сразу поставили вопрос об истинных причинах колоссальных передвижений кочевников. Официальная историческая наука до сих пор объясняет миграцию тем, что кочевники время от времени должны были искать новые пастбища и, действительно, в процессе этих миграций они преодолевали огромные расстояния.

В статье «Расцвет ориентализма», опубликованной в Париже в 1923 году молодой Юрий Рерих пишет: «Только с большой натяжкой можно объяснить миграции тем, что кочевники время от времени должны были искать новые пастбища для своих стад... Но поиски пастбищ – это не та причина, которая может дать ответ на вопрос от истоках нашествий и завоеваний, сотрясавших не только страны Востока, но и беспорядочным потоком захлестнувших в средние века сердце Европы... Как объяснить это наступательное движение, не прекращавшееся в течение 15 веков?»[17]

Далее анализируя известные ему в то время источники по истории хунну (гуннов), юе-чжи и других народов, которые один за одним, из века в век появлялись на «сцене истории», он уже тогда в 1923 году в этой же статье размышляет: «Невозможно добраться до источника этого мощного потока. Мы встречаемся здесь с не объясненным еще феноменом жизни кочевых народов, с новой для нас проблемой психологии «орды». Может быть, древние центры великих цивилизаций обладали особой силой притяжения? Психология народов остается еще почти не исследованной областью науки...»[18]

Что же. Вполне вероятно, что кочевников могли «манить» неизвестные им цивилизации, посылавшие по Великому Шелковому пути в их степные земли караваны, груженные товарами, которые кочевники не могли изготовлять. Но Юрий Рерих ставит здесь вопрос о комплексном исследовании Центральной Азии, в том числе об исследовании психологии народов, которая остается почти еще не исследованной областью науки. Во всех направлениях ориенталистики необходима работа по синтезу имеющегося материала, не только нового, но особенно старого, считал молодой ученый. Сам всю свою жизнь следовал этому методу познания – синтезу.

В частности он обратил внимание на каменные статуи, разбросанные по всему пространству южных степей России вплоть до горных хребтов Небесных гор (Тянь-Шань), которые и сегодня являются молчаливыми свидетелями далекого прошлого. Особое внимание Юрия Рериха привлекли остатки буддийских храмов, некрополи, изображения Будды на камнях и «послание»: «Ом мани падме хум!»

Осенью 1964 года ученик Юрия Николаевича А.Н. Зелинский и Б.И. Кузнецов исследовали четыре группы тибетских надписей с южного берега Иссык-Куля, «сведения о существовании которых были любезно переданы профессором Ю.Н. Рерихом»[19]. Три из упомянутых надписей находятся в ущелье Тамга. В нескольких километрах от озера, четвертая же, открытая заново – в ущелье Заука, на трассе древнего караванного пути в Кашгарию. Все надписи содержат традиционную тибетскую молитвенную формулу – Ом мани падме хум! (Ом! Драгоценность на лотосе. Хум!).

Тщательный анализ надписей, проведенный учеными привел их к выводу о том, что группа тибетских надписей из ущелья Заука относится ко времени калмыков (XVII – середина XVIII вв.). В пользу этого вывода свидетельствует сходство по стилю изображения надписей такого же содержания. Авторы при этом отсылают наше внимание к Н.Н. Пантусову («Тамгалы-тас, – ЗВОРАО, 1899, с. 273-376), Г.Е. Грумм-Гржимайло («Описание путешествия в западный край, т.2. Спб., 1899, с. 103), В.В. Бартольду (калмыки. – Собр. соч. т. 2, ч. 1. М., 1963, с. 100).

Открытым для ученых оставался вопрос: кому принадлежат монументальные надписи на камнях из ущелья Тамга? Палеографический анализ надписей по стилю выполнения свидетельствует о близости к древним тибетским надписям на лхасских стелах, относящихся ко II половине VIII в. (783 г.)[20]. То же почти квадратное письмо с тщательной моделировкой каждой буквы.

Исторический анализ подтвердил вероятность предположения, поскольку с середины VII до середины IX в. в Центральной Азии именно тибетцы являлись активной политической силой и распространяли свое влияние вплоть до Тянь-Шаня[21]. Авторы отсылают нас к трудам Г.Е. Грумм-Гржимайло и В.В. Григорьев.

Палеографический и исторический анализы привели к выводу о том, что описанные надписи на валунах из ущелья Тамга являются, по-видимому. самыми ранними памятниками тибетской эпиграфики, обнаруженными в Средней Азии.

Исследуя надписи на территории Киргизии. Ученые поставили вопрос не только о возможности, но и необходимости применения исторического анализа для определения датировки памятника в условиях, когда другие методы не представляют надежного критерия для исследователя. Этот вывод явился для того времени (1965-70-е годы) определенным вкладом в методику исследования памятников прошлого.

Более подробно результаты исследований, проведенных на Кыргызстане в 1964 году А.Н. Зелинский и Б.И. Кузнецов изложили в статье «О некоторых буддийских памятниках Киргизии», опубликованной в «Трудах Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР» в 1968 г.

Формулу «Ом мани падме хум» чаще всего можно встретить по трассам древних караванных путей, на перевалах, в местах буддийских святынь и у могил подвижников. На скалах и валунах Гималаев[22], на плоскогорьях Тибета, в пустынях Тарима, в степях Монголии и Тувы. Как считают авторы, «границы ее распространения в центральной и Средней Азии являются естественными границами проникновения тибетского буддизма или ламаизма»[23].

В настоящее время памятники буддизма открыты уже во всех республиках Средней Азии. И действительно, через буддизм Индия исторически стала соседом на протяжении всей азиатской границы от Байкала до Нижней Волги.

В работе «Культурное единство Азии», опубликованной в Нью-Дели в 1950 г. Ю.Н. Рерих заметил, что несмотря, на удивительное разнообразие народов, языков и религии выделяется «определенный» культурный субстрат, доживший до наших дней и общий для большей части Азии. *Это культурное единство* было, вероятно, более выраженным до X в. н. э. и оно обязано своим существованием буддизму. Именно буддизм с самого своего возникновения перешагнул национальные и политические преграды и первым стал проповедовать *единство человечества независимо от национальности*.[24]

В середине VII в. на китайский буддизм оказали глубокое влияние Сюань Цзани его школа, влияние которой было значительным даже в Японии.[25] Влияние буддизма распространилось и на территорию нынешнего Кыргызстана. Путешествуя по Центральной Азии. Сюань Цзан создал описание земель, в которых ему удалось побывать. Несколько страниц своих записей он посвятил описанию территории средневекового Кыргызстана, которую он прошел по маршруту: перевал Бедель – центральный Тянь-Шань – ущелье Джуука – южный берег Иссык-Куля – ущелье Боом – долины рек Чу и Таласа.

Холодным и неприветливым показался Сюань Цзаню Тянь-Шань. Здесь словно со дня сотворения мира не таяли льды и снега. Путешественник видел, как с узких горных тропинок падали в пропасть вьючные лошади, верблюды. Гибли и люди. «Трудно сохранить жизнь», – писал Сюань Цзань.

Его очаровал Иссык-Куль, он первым подробно описал озеро: правильно определил его очертания, размеры, цвет и вкус воды, рыбные богатства. Наслушавшись легенд местных тюрков, путешественник записал: «Драконы и рыбы живут в озере, и время от времени всплывают необыкновенные чудища».

В Чуйской долине знаменитого монаха принял сам каган Тон Джабгу. Каган показался китайцу просвещенным государём. В долине Сюань Цзан видел более десятка городов, где совместно проживали согдийцы и тюрки, но подробно описал только столицу каганата – г. Суяб.

В Таласской долине – заповедник Мин булак («Тысяча родников»), где свободно разгуливали олени с ленточками, повязанными на шее. Охота на них была запрещена. Встретил здесь монах и пленных своих соотечественников. Они помнили китайскую речь, но одевались как тюрки.

Северная территория показалась Сюань Цзану культурной землей и он не нашел разницы между ней и Согдом.

Исследования археологов свидетельствуют о том, что «столетия, предшествовавшие приходу ислама (в VIII-IX вв. – в западную часть Центральной Азии, в X-XIV вв. – в восточную часть), существовал непрерывный пояс буддийских культур от берегов

Аральского моря на западе до Тихого океана на востоке. Такой культурный пояс не мог не способствовать утверждению идеала культурного единства»[26].

Идеал культурного единства объединил Азию Великим Шелковым путем. Эти культурные коммуникации были разорваны к X в. н. э., после того, как обе части Туркестана обратили взоры в сторону святых мест ислама.

В истории оставила неизгладимый след Таласская битва (751 г.), где встретились китайская и арабская армии. Местные племена не поддержали китайцев. Они поддержали арабов, принесших впоследствии ислам в Центральную Азию.

История свидетельствует о том, что буддизм, утверждавшийся столетиями миссионерами-монахами был потеснен воинствующим исламом, ставшим скоро в Средней Азии государственной религией, то есть идеологической властью. Но ислам был принят караханидами только в X в. Башня Бурана – свидетель этого духовного переворота.

В начале XIII в. происходит движение монголов на Запад. Только что утвердившийся ислам не смог объединить народы, принявшие его, для противостояния Орде. Но, очевидно, принципы старого идеала культурного единства позволили не только устоять народам, но и сохранить культурные ценности. Они же, впоследствии, способствовали развитию культурных ценностей новой идеологии, идеологии ислама пришедшего с запада от кочевников-арабов.

В XIII-XV вв. происходит длительная и жесткая борьба кыргызов за сохранение «идеала культурного единства». Ему способствовали объединенные идеи эпоса «Манас» и новой религии ислама. К началу XVI в. – сложилась кыргызская народность, исповедующая религию – ислам.

А что же монголы? На просторах Азии они пасли свои стада когда-то вместе с кыргызами. Буддизм здесь укрепил свои позиции тогда, когда татаро-монгольское иго распространилось не только в Центральной Азии, но и на Руси, при ханах Мунке и Хубилае (с 1251 – 1294 гг.), которые проявляли «замечательную религиозную терпимость», как пишет Ю.Н. Рерих.[27]

В XVI в. в Монголии был построен первый буддийский монастырь, правитель Алтан-хан – обращен в буддизм. А в 1691 г. – вместе с признанием монголами власти манжурской династии, буддизм стал распространяться по монгольским степям.

Исторические события развивались параллельно во времени: в XVI в. – киргизы-мусульмане консолидировались в народ; в XVI в. – монголы-буддисты продолжали сохранять «идеал культурного единства», на необъятных пространствах степей.

Работа «Монголия». Путь завоевателей, где мы встречаемся постоянно с событиями, общими для кыргызов, монголов и многих других этносов, написана в Кулу, Урусвати в 1929 году. В ней Ю.Н. Рерих размышляет о событиях, прошедших в первой четверти XX в., – когда начав новую жизнь и разорвав связь с Китаем, Монголии приходилось вырабатывать собственную национальную политику и строить государство на *национальной основе.*

Заставляет задуматься вывод-концовка этой работы: «Говоря о Монголии, мы всегда должны помнить, что современная Монголия – это прямой потомок ряда великих народов и племен, пожертвовавших собой ради создания обширных империй и что ее судьба – это путь Завоевателей»[28].

Очевидно, и на этот раз Юрий Николаевич имел в виду Путь Завоевателя Идеала культурного единства?! Это заключение ученый делает в 1929 году после путешествия по Центральной Азии.

В 1950 году Юрий Рерих вновь обращается к этой великой идее, но размышляет уже о путях поиска этого единства в современном мире. В 1950 году, через пять лет после второй мировой войны в Нью-Дели, вдали от Родины он пишет: «В поисках единства, в попытках наведения новых мостов для объединения народов нам не следует забывать уроки прошлого, но, напротив, следует тщательно оберегать остатки былого единства и везде, где возможно, разжигать заново священный огонь культурного единения, культурного обмена, который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает нашему современному миру»[29].

В 1998 году первый Президент Кыргызстана Аскар Акаев представил мировому сообществу проект «Дипломатия Великого Шелкового Пути». Этот проект имел под собой историческую основу, поскольку территория Кыргызстана в I в. до н. э. – XVI в. н. э., почти семнадцать веков занимала на Шелковом пути стратегически важное положение. Не утратилось это значение и позднее, не было утрачено, а напротив приобрело еще большую значимость и тогда когда эти коммуникации распространялись теперь и с севера на юг.

И сегодня служа своеобразным культурным мостом между Востоком и западом Кыргызстан приобретает все большее геополитическое и геокультурное значение наряду с другими государствами Центрально0азиатского региона. В связи с вышесказанным можно сделать вывод о том, что идеи Проекта Президента Кыргызстана «Дипломатия Великого Шелкового пути» – это идея культурного единства сегодня, идея единения под флагом древнего шелкового пути – пути диалога культур. Она перекликается с идеей единого культурного пространства, поискам которой посвятили свои научные подвиги Н.М. Пржевальский, П.П. Семенов-Тяншанский, В.И. Роборовский, Г.Н. Потанин, Свен Гедин, П.К. Козлов и, конечно же, Юрий Николаевич Рерих.

Осуществление этой идеи сегодня снова послужит на благо человечества. Придавая смысл жизни и творчеству людей, осознающих свое место в этом мире.

Примечания

1 Так заметила директор музея им. Н.К. Рериха Л.В. Шапошникова в своем «Слове о Юрии Николаевиче Рерихе». См.: Материалы юбилейной конференции. М. 1994, с. 3.

2 *Ю. Рерих*. Экспедиция Академика Рериха в Центральную Азию. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия. Самара, 1999. с. 236-254.

3 *Ю. Рерих*. Экспедиция Академика Рериха в Центральную Азию. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия…. с. 237.

4 *Ю. Рерих*. Экспедиция Академика Рериха в Центральную Азию. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия… с. 237.

5 *А. Малеванный*. История народа – его завещание. // Слово Кыргызстана. 23 июля 2002 г.

6 Там же.

7 C.N. Roerich. Trails to Inmost Asia. London. 1931.

8 *Ю. Рерих*. Звериный стиль у кочевников северного Тибета. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия. Самара, 1999. с. 30-31.

9 *Ю. Рерих*. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия… с. 43.

10 *Ю. Рерих*. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия… с. 30.

11 См. *Ю. Рерих*. Свен Гедин.// Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия… с. 211-226. Эта работа Юрия Николаевича требует особого исследования, поскольку касается непосредственно Среднеазиатского региона, в том числе и территории современного Кыргызстана.

12 *Н.К. Рерих*. Сердце Азии. Нью-Йорк, 1929, с. 71.

13 Там же.

14 *А.Н. Зелинский*. Рыцарь культуры. // Ю.Н. Рерих. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. М. 1992, с. 11.

15 *Н.К. Рерих*. Из литературного наследия. М., 1974. с. 428.

16 *Ю. Рерих*. Монголия. Путь завоевателей. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия… с. 288. (Подчеркнуто В.В.)

17 *Ю. Рерих*. Расцвет ориентализма. // Ю. Рерих. Тибет и центральная Азия… с. 17.

18 Там же, с. 18. (Прочеркнуто В.В.)

19 *А.Н. Зелинский, Б.И. Кузнецов*. Тибетские надписи Иссык-Куля. // Страны и народы Востока. Вып. 8. – 1969. с. 183-185. Данное сообщение представляет собой резюме доклада, сделанного на эту тему А.Н. Зелинским и Б.И. Кузнецовым во всесоюзном географическом обществе в Ленинграде 25 декабря 1965 г.

20 *А.Н. Зелинский* и *Б.И. Кузнецов* отсылают читателя к H.E. Richardson. Ancient Historical at Lhasa, London, 1952.

21 *Г.Е. Грумм-Гржимайло*. Западная Монголия и Уренхайский край, т. 2, Л., 1926. с. 303; В.В. Григорьев, Восточный или Китайский Туркестан. Т. II, Спб., 1873, с. 189.

22 Примером такой надписи является надпись на камне из Лахума (северные долины Кулу), известного своими буддийскими памятниками, фото которой прислано автором статьи С.Н. Рерихом из Индии. См.: А.Н. Зелинский и Б.И. Кузнецов. О некоторых буддийских памятниках Киргизии. // Материалы по истории и философии Центральной Азии. – Вып.3. Улан-Удэ, 1968, с. 130.

23 Там же, с. 126.

24 *Ю. Рерих*. Культурное единство Азии. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия... с. 20.

25 Там же, с. 23.

26 *Ю. Рерих*. Культурное единство Азии. // Ю. Рерих. Тибет и центральная Азия... с. 21.

27 *Ю. Рерих*. Культурное единство Азии. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия... с. 25.

28 *Ю. Рерих*. Монголия. Путь завоевателей. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия... с. 315.

29 *Ю. Рерих*. Культурное единство Азии. // Ю. Рерих. Тибет и Центральная Азия... с. 27.

В. П. Тутлис

РУССКОЕ ХРИСТИАНСТВО И «НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ»

В жизни каждого народа есть моменты, когда он подходит к перекрестью путей и должен сделать свой исторический выбор. В такие периоды рушатся человеческие судьбы, идеологические и религиозные догмы. Но одновременно осуществляют прорыв к власти новые политические лидеры и политические элиты, рождается новое видение мира, возникают яркие явления культуры и проявляются высочайшие образцы человеческого духа.

Именно так на «перекрестье путей» в русской культуре и философии появились декабристы, с именем которых связано рождение трагической традиции русской интеллигенции – «долга перед народом»; П. Я. Чаадаев – предтеча и западников, и славянофилов; А. И. Герцен – основоположник народничества и непримиримый критик «казарменного» социализма; Г. В. Плеханов и В. И. Ленин – основатели русского марксизма*. Таким же образом на рубеже XIX и XX веков возникло, «новое религиозное сознание» и вспыхнуло ярчайшее явление социокультурного порядка, которое получило название Русский религиозно-философский ренессанс. Характеризуя его Н. А. Бердяев писал: «Только жившие в это время знают, какой творческий подъем был у нас пережит, какое веяние духа охватило русское общество. Россия пережила расцвет поэзии и философии, пережила напряженные религиозные искания, мистические и оккультные настроения [2, 215].

В этот период развернула свою деятельность, блестящая плеяда русских философов, оставивших глубокий след в мировой культуре. Среди них – Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. И. Введенский, В. И. Вернадский, Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, И. И. Лапшин, Л. М. Лопатин, А. Ф. Лосев, Н. О. Лосский, П. И. Новгородцев, П. А. Сорокин, П. Б. Струве, Е. Н. и С. Н. Трубецкие, Г. П. Федотов, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Г. Г. Шпет, В. Ф. Эрн и многие другие.

* Обосновывая появление марксизма в России, В. И. Ленин писал: «Марксизм, как единственно правильную революционную теорию, Россия поистине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв, невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике, разочарований, проверки, сопоставления опыта Европы» [12, 8].

Это был подлинный «взрыв» духовной энергии, всколыхнувший культурную жизнь не только России, но и всего мира, и определивший поворот западной мысли в сторону человека. Корни, или, по крайней мере, глубинные основания, главных направлений философии XX века таких, как интуитивизм и иррационализм, феноменология, философская антропология, персонализм и экзистенциализм – в России.

Но Русский религиозно-философский ренессанс, как справедливо отмечал С. А. Левицкий, не был изолированным от общего потока культуры. Он был глубоко и тесно связан с тем художественно-эстетическим направлением русской литературы, особенно поэзии, которые вошли в культуру под названием Серебряного века [11, 251]. Существенный вклад в него внесла художественная интеллигенция, представленная писателями, поэтами, музыкантами, художниками такими, как Д. Мережковский, В. Розанов, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, Л. Андреев, А. Белый, А. Блок, Ф. Сологуб, А. Бенуа, А. Скрябин, И. Стравинский, С. Рерих и др. Их творчество рождалось из той же культурной почвы и шло в том же русле культурного обновления, что и русская религиозная философия.

Важную роль в их самоопределении сыграл русский символизм, предпринявший попытку через эстетику и красоту преодолеть ограниченность русского позитивизма и официальной религии.

Что же стимулировало в этот период творческие искания выдающихся деятелей русской культуры?

Мы уже говорили о перекрестье путей и необходимости исторического выбора, который встал перед Россией на рубеже веков. Но выбирать нужно было не между старой самодержавной Россией и Россией новой, капиталистической, как уверяла народническая и марксистская публицистика, а между капитализмом и социализмом*. И выбор был сделан в пользу последнего. Его результатом известен – Великий Октябрь и создание мощного тоталитарного государства.

Однако возможен был и другой путь – путь могучей Евразии, сочетающей Западноевропейские «удобства» цивилизации с преимуществами религиозно-национальной духовности. «Это позволяет говорить о русском духовном ренессансе как альтернативе русскому коммунизму» [6, 41], идеологическом обосновании «нереволюционной альтернативы развития России» [1, 170] в которой «новое религиозное сознание» будет сочетаться с активным творческим началом, а высокое развитие материальной цивилизации соединиться не с «американской безличностью», а с глубочайшей духовностью богочеловечества. И именно Россия, писал в этой связи Н. А. Бердяев, «может соединить восточное созерцание божества и охранение божественной святыни православия с западной человеческой активностью и исторической динамикой культуры» [цит. по 1, 184].

Но почему движение по этому пути виделось через «новое религиозное сознание» реформирующее русское христианство и в то же время, отвергающее официальное православие?

Ответ надо искать в глубинных свойствах русского характера и трагичности Русской истории. «История русского народа, – писал Н. А. Бердяев – одна из самых мучительных историй» [2, 16]. Достаточно простых перечислений: гибель Киевской Руси под ударами татаро-монгольских войск и затем триста лет татарского ига, вседашняя гипертрофия государства, деспотия Ивана Грозного, смутное время, раскол, насильственная реформа Петра I, крепостное право, которое было самой страшной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жестокий режим прусского юнкера Николая I, безграмотность народной массы, которую держа-

---

* Абсолютно неприемлемой, в связи с этим, представляется точка зрения советского философа В. А. Кувакина, который трактует Русский религиозно-философский ренессанс как «запоздалый отголосок прокатившейся по Европе волны религиозной реформации в связи с развитием капиталистических отношений» и породивший там протестантизм, кальвинизм, пуританизм и т.п. «Русская реформация, по мнению В. А. Кувакина – … запоздала безнадежно», что и предопределило изначально обреченность русского «религиозного возрождения» [9, 45-46].

ли во тьме страха и неизбежность крестьянских бунтов, «бессмысленных и беспощадных», насильственные кровавые революции и мировые войны, всегда почему-то направленные своим острием против России.

Добавить к этому надо прерывистость русской истории, отмеченной, как вехами, провалами безвременья. Н. А. Бердяев отмечал, что в русской истории уже было, пять периодов: была Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. Сейчас настал очередной период провала в истории – Россия посттоталитарная.

Но в прошлом через все провалы в истории протягивались традиции русской духовности, а русское христианство, привнесенное еще в IX веке на русскую почву, сшивала эти разрывы прочными нитями мистической веры и религиозности.

Теперь же стало ясно, что историческое христианство, представленное огосударственной церковью, не способно выполнить эту священную миссию. Оно само нуждалось в реформах. Однако ни религиозное реформаторство, ни «почвенничество», ни «толстовство» сами по себе не могли возродить русскую духовность. Как отмечает Замалеев А. Ф.: «при всем своем различии, они были слишком связаны с господствующей церковной идеологией, выступая лишь её обновленными антиподами. Теперь уже мало кого удовлетворяла критика исторического христианства, и без того обветшалого в служении деспотической власти; необходимо было новое откровение о человеке, новое религиозное сознание «Истинным образователем наших религиозных стремлений» (*Вяч. Иванов*) был *В. С. Соловьев* (1853-1900), которому и принадлежало само понятие нового религиозного сознания» [7, 238].

По мнению других авторов, [13, 287], идея нового религиозного сознания принадлежит Мережковскому Д. С. Но факт остается фактом, что окончательно она оформилась в дискуссиях Религиозно-философских собраний, организованных по его инициативе в 1901-1903 г. г. в Петербурге. Собрания как раз и были встречей представителей «нового религиозного сознания» и Церкви, с тем, чтобы, как считали последние, «способствовать устранению отчуждения между ними». Отметим сразу, что активное участие в них многих церковных деятелей отвечало и их реформационным чаяниям. Для них это был своего рода протест против официального «окаменевшего» православия и одновременно желание укрепить религию и авторитет Церкви, подорванные из-за её связи с государством [14, 57-58].

Суть «нового религиозного сознания» – в «*сознательном противопоставлении себя историческому христианству*». В. В. Зеньковский в связи с этим писал: «Оно ждет новых откровений, создает (под влиянием Вл. Соловьева) утопию «религиозной общественности», а в то же время насыщено эсхатологическими ожиданиями» [8, 260. Курсив принадлежит В. В. Зеньковскому]. По словам Н. А. Бердяева: «люди нового религиозного сознания ... хотят связать свою религию со смыслом всемирной истории, хотят религиозно осветить всемирную культуру» [5, 365].

Сторонники «нового религиозного сознания» критиковали историческое христианство за то, что проповедуя аскезу духа, оно оставило в стороне, отринуло от себя «правду плоти», «правду земли», их то и воспринял Антихрист в облике Хама, придав им видимость теократической власти (в облике самодержавия или папизма) всеобщей сытости, или мещанства, анархизма, или своеволия. «Историческое христианство» не распознало происков Антихриста, отдав ему на откуп «правду земли». В результате общественность отошла от религии в секуляризированную культуру. Для того чтобы преодолеть этот соблазн необходимо новое откровение. «Откровение третьего Завета», которое раскроет во всемирной истории правду не только о *духе*, но и о *плоти*, не только о *небе*, но и о *земле*. Напомним, что первым Заветом был Ветхий Завет Бога Отца, вторым Заветом почиталось Евангелие, или Завет Бога Сына – Христа. Под «третьим Заветом» сторонниками «нового религиозного сознания» мыслился «Завет Святого Духа». Воплощением этого Завета призвана стать новая, внегосударственная и внецерковная, но *освященная общественность*, основанная на свободе и любви [13, 288].

Но речь шла не только об этом. Главное в «новом религиозном сознании» – это поиск нравственного идеала, Богоискание [10, 56]. Богоискание, по Н. А. Бердяеву

заложено в глубинных основаниях русской души и отражает его «мятежный, враждебный всякому мещанству дух». [3, 36]. Им пронизана вся русская литература (особенно Тютчев, Гоголь и Достоевский) вся русская философия (Чаадаев, славянофилы, Леонтьев, Федоров, Соловьев и др.), и оно выражало стремление построить на основе обновленного христианства «новую культуру» и «новую общественность».

Мы уже упомянули, что религиозно-философский ренессанс стал явлением, охватившим *всю* духовную жизнь русского общества и имел общекультурное содержание, представленное широкой палитрой художественных школ и направлений преимущественно модернистского характера.

В поэзию, в соответствии с самой идеей Ренессанса, пережитого Европой в XV в. в «культурный оборот» широко вовлекалась античность с её культом телесности и оппозицией христианскому аскетизму, обращалось внимание на языческие традиции в русской духовности и русском православии. Все это позволяло связать различные исторические эпохи, культуры, религии, увидеть их просвечивающими одна в другой, но никогда не исчерпывающими друг друга. Христос, Дионис, Сакья-Муни являлись здесь как ипостаси единого божества. Божья Матерь раскрывалась в образах Софии – Премудрости Господней или Прекрасной Дамы, языческой Матери Земли, прародительнице славянского рода – Роженицы и олицетворенной России. Даже Бог и Дьявол, Христос и Антихрист мыслились один через другого. Исчезла временная граница между историческими событиями, между сном и явью, между явлениями посю – и потустороннего мира [13, 290].

Опыт союза философии и религии, поэзии и «нового религиозного сознания» оказался необычайно плодотворным*. Он высветил в качестве сосредоточия духовных исканий проблему человека в его экзистенциальном смысле. Открылась вдруг бессмысленность и абсурдность реального мира, заброшенность в нем человека, его отчуждение от всех сфер общественного бытия. Она породила жажду *веры* в качестве опоры жизненного существования, жажду свободы, но и чувство ответственности за свой выбор. Это был экзистенциализм в «чистом виде» как главное направление всей философии XX века. Но это было и новое «откровение о человеке», обоснование и оправдание прав и свобод личности с религиозной точки зрения. Высшая ценность исторического и культурного развития – личность сопрягалась с религиозно-национальным и христианско-православным обоснованием. Подобное сочетание, как отмечает А. А. Ермичев [см. 6, 40-41], радикально меняло характер отношений личности и общества, превращая (в идеале) общество в общность и придавая новый статус индивидууму – члену *сборного* единства (а соборность – это доказали ещё славянофилы, видя в нем основное качество русской души и всей русской общественной и религиозной жизни – равно противостояло и буржуазному индивидуализму, и социалистическому коллективизму).

Если таким образом менялся статус личности – главного субъекта культуры и истории – то непременно должна была бы неординарно пойти, по мнению представителей «нового религиозного сознания» и история России. Её путь мыслился как религиозно-национальный, особенный, отличный и от Запада и от Азии, потому что мы – Евразия.

---

* Стремление обосновать новые религиозные ценности проникло даже в русскую социал-демократию сформировав здесь после революции 1905-1907 г.г. особое религиозно-философские и идеологическое течение, которое вошло в историю как «Богостроительство». Исходя из того, что «богов не ищут, их создают» богостроители стремились создать новые сверхиндивидуальные объекты религиозного «поклонения» и преобразования одновременно. Таковыми по их мнению (Базаров, Луначарский, Юшкевич и др.) могли стать вполне рационально толкуемые марксизмом «природа-космос», «труд», «техника», «коллектив», «творчество». По мнению М. Горького, разделявшего тогда идеи «богостроительства»: «… религией человечества должно быть прекрасная и трагическая история его подвигов и страданий… в борьбе за свободу духа и за власть над силами природы».

Обстоятельный социальный и гносеологический анализ с позиций диалектического материализма богостроительству был дан Плехановым и Лениным. Позднее «богостроители» «признали свои ошибки» [14, 58].

Однако история распорядилась иначе, хотя и с опорой на религиозную стихию русского народа, но восторжествовал все-таки большевистский марксизм.

Почему в споре русского духовного ренессанса и русского коммунизма победил последний?

На наш взгляд этому способствовало несколько причин.

Во-первых, не следует забывать, что марксизм победил под знаменами западничества и социально-политического прогресса, всегда находивших горячие отклики в русском обществе. Реальность будущего тоталитаризма тогда не обнаруживалась.

Во-вторых, лозунги, под которыми разворачивалась социалистическая революция в России были необычайно просты и понятны широким трудящимся массам: «Земля – крестьянам», «Фабрики – рабочим», «Мир – народам»! Русский коммунизм, западный по своим теоретическим истокам, осуществлял славянофильские и народнические идеи. В нем отразились особенности русской истории, главный смысл славянофилов и почвенничества: близость к народу, к «почве». Иными словами марксизм гармонично сочетал лучшее и в западничестве, и славянофильстве.

В-третьих, русский коммунизм, и это доказал Бердяев Н. А. в своей замечательной работе «Истоки и смысл русского коммунизма», отражал и опирался на русскую религиозную стихию. В психологическом плане марксизм в русском варианте содержал все компоненты религиозной веры и религиозного энтузиазма. Ему были присущи свои святыни («народ», «пролетариат»), свое учение о грехопадении (появление частной собственности), культ жертвенности («во имя счастья будущих поколений»), напряженно – эсхатологическое переживание истории, которая должна завершиться установлением «Земного рая» [1, 174].

Представители же «нового религиозного сознания» хотели западноевропейской культуры с её идеалами демократии и либерализма, индивидуализма (а не коллективизма, всегда присущего русскому народу). Они хотели органически слить её с православием через Богочеловечество и «христианскую общественность».

«Неудача России, – пишет Ермичев А. А. – если иметь в виду состоявшийся Октябрь и несостоявшийся ренессанс – это не только русская неудача, но и по своим истокам христианской европейской культуры. В России, ставшей испытательным полигоном европейских идей, произошла не местная, а общеевропейская (мировая) катастрофа» [6, 42].

Сегодня мы вновь оказались в условиях «безвременья», рухнула Россия советская, и снова перед нами выбор, долгий путь в неизвестное будущее. Способно ли сегодня христианство сшить своими нитями разверзнутую пропасть? Я не думаю, что это возможно вообще. Но наша конференция не случайно посвящена 2000-летию Христианства, и мы попробуем в уроках прошлого и настоящего искать новые ответы на «вызов» истории.

Литература:

1. *А.Л. Андреев, Н.А. Бердяев*: философия истории и политика// Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринт. воспроизв. издания YMCA – PRESS, 1955 – М., 1990.
2. *Н.А. Бердяев.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века// Бердяев Н. А. Самопознание. – М., 1999.
3. *Н.А. Бердяев.* Русские богоискатели// Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. – М., 1998.
4. *Н.А. Бердяев.* Sub speciae aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). – СПб, 1907.
5. *Н.А. Бердяев.* Истоки и смысл русского коммунизма. Репринт. воспроизв. издания YMCA – PRESS, 1955 – М., 1990.
6. *А.А. Ермичев.* Русский духовный ренессанс// Ермичев А. А. О философии в России: исследования, полемика, заметки. – СПб., 1998.
7. *А.Ф. Замалеев.* Курс истории русской философии. Учебник для гуманитарных вузов. Изд. 2-е дополненное и переработанное. – М., 1996.

8. *В.В. Зеньковский*. История русской философии. В 2-х т. Т. 2. – М., 1956.
9. *В.А.Кувакин*. Религиозная философия в России: Начало XX века. – М., 1980.
10. *В.Л.Курабцев*. Богоискательство// Русская философия: Словарь/ Под общ. ред. М. Маслина. – М., 1999.
11. *С.А. Левицкий*. Очерки по истории русской философии. – М., 1996.
12. *В.И. Ленин*. Детская болезнь «левизны» в коммунизме. Полн. собр. соч. т. 41.
13. *Л.И. Новикова*, *И.Н. Сиземская*. Русская философия истории: Курс лекций. – Изд. 2-е дополненное. – М., 1999.
14. *А. П. Поляков*. Богочеловечество// Русская философия: Словарь/ Под общ. ред. М. Маслина. – М., 1999.

Ж.К.Урманбетова

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И РЕЛИГИЯ В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД

Человечеством пройден еще один рубеж веков, рубеж тысячелетий. Это означает, что историческое время неумолимо движется вперед и все наши предположения относительно бытия XXI века остаются в прошлом и одновременно обретают новый статус как рассуждения о реальности. Какова же она, эта реальность? Прежде всего хотелось бы поднять проблему **преемственности:** историческая реальность такова, что она продолжает развитие бытия человека. Соответственно сущностные проблемы человеческой судьбы XX века не канули в небытие вместе с отсчетом времени, они лишь приобрели новые возможности для своего воплощения.

Другим не менее важным аспектом реальности выступает **историческое пространство,** проецирующее проблемы человеческой судьбы в соответствии со специфическими особенностями истории и культуры определенного региона мира. В этой связи интерес представляет Центральная Азия переходного периода. Методологическую значимость понятие «переходности» в процессе общественного развития проявляет в плане исследования политической, экономической и социальной ситуации: смена ориентации развития и стремление к достижению уровня стабильного самоподдерживающегося государства и обусловили возможность и необходимость использования феномена переходности. Вместе с тем, какова **духовная ситуация** исторической реальности, каким образом переходный период сказывается на состоянии Духа?

При ответе на данный вопрос возможна следующая трактовка. Развитие общества являет собой целостность: изменение социокультурной ситуации предполагает трансформацию не только политического или экономического бытия, но и духовного (это единый взаимосвязанный исторический процесс). Соответственно противоречия переходного периода в сконцентрированном виде отражают и проблемы духовного бытия в плане реконструкции ценностных ориентации общества. В этом видится взгляд социолога. Вместе с тем, понятие Духа более глобально, оно воплощает в себе высшее проявление единства сознания как такового и бытия, Вселенной (это интенции философа культуры). Однако этот абстрактный Дух, тем не менее, историчен, именно он достигает уникального самовыражения в культуре, рождает единство духовного образа исторической эпохи, находит свое проявление в бытии общества. Тем самым осмысление двоякого видения категории духа позволяет констатировать факт глубокого кризиса духовности, с неимоверной и разрушающей силой затронувшего собой XX век, и нашедшего свое разрешение в феномене трагедии.

Реальность XX века возвестила о нарушении духовного равновесия мира, порождающего трагедии жизни. Трагедия общества, не сумевшего самовыразиться в категориях свободы, трагедия личности, ощущающей свое неизбывное одиночество в бытии

других людей, трагедия нации, не осознающей истоки своей культуры, не восполняемые цивилизационными нормами технократического мышления, трагедия самого сознания в виде рафинированного в своей расчетливой интеллектуальности разума, направившего свое острие против самого себя, породили проблему необходимости обретения утерянного в социальных катаклизмах духа культуры, без которого невозможно сохранение преемственности истории в течение времени от настоящего к будущему.

Особенность современного кризиса общественного развития, кризиса духа заключается в масштабности его проявления и символизирует проблему бытия. Распад бывшей общественной системы с необходимостью и неизбежностью порождает разрушение духовности как некоей определенности. Следствием является духовная дезориентация общества. Потеря символов советской идеологий своей тотальной значимости приводит к обесцениванию символов культуры, опустошению. Тем самым духовность превращается в **ничто,** вследствие чего закономерно и естественно возникновение ощущения пустоты бытия. Это не просто проявление кризиса внутреннего мира человека, это подведение человека к изначальным основам бытия, без соприкосновения с которыми пустота заполнит собою все мыслимое и немыслимое пространство. Именно данная характеристика исторической реальности поднимает функциональную значимость **архетипов культуры.** Онтологическая субстанциональность истоков духовного в каждую эпоху истории обретает свою характерную форму проявления. В этом отношении необходимость исторического обращения к культурному наследию предопределена интуицией целостности человеческого существования. В настоящее время эта целостность нарушена, тем самым архетипы актуализируются в сознании, они детерминируют формы освоения новых ценностей. Это и есть духовная проекция исторического процесса переходного общества, задача которого в преломлении к культуре заключается в созидании **духовного образа** своей эпохи.

Представленность духовных ценностей символизирует стабильность общественного бытия. Современный кризис духовности отражает невыраженность духовных ценностей - это и есть переход, актуализирующий идею временности бытия, долженствующий вылиться в явленность целостности эпохи посредством системы идей. Однако если переходный период в плане экономического или политического бытия предполагает наличие определенных этапов постепенного достижения ипостаси самоподдерживающегося демократического общества, то духовное бытие подразделить на исторические периоды, в каждый из которых мы будем закладывать по одной или несколько идей, невозможно. В этом отличие духовной ситуации исторического времени, уникальность проявления духа культуры, выражающаяся в необходимости созидания единого образа эпохи.

Какова историческая реальность переходного периода в проекции духовного бытия?

1. Скепсис как внутренняя позиция человека проявляется в виде особой формы самоощущения в подходе к восприятию мира. Потеря ориентации на внутренний мир, на индивидуальность рождает абсолютизацию внешнего, массового потребления псевдокультуры. Потеряны ориентиры нравственно-ценностного подхода к постижению бытия, вследствие чего проблема значимости культурных ценностей глобализуется в отчужденной форме, способствуя представлению **безразличия** как доминирующей черты человеческого сознания. Это и есть утрированная форма безнравственности. Культура в обыденном значении превращается из способа самовыражения в **механизм** самореализации, обусловливая стереотипы мышления. Утрачена символичность культуры. Вместе с тем необходимо помнить, что чрезмерная вера в символы чревата уходом в иллюзию. В этом отношении необходима не жесткая вера в символы, порождающая либо тотальность идеологических норм, либо фанатизм религиозности, а **понимание** значения и значимости культуры.

Свою историческую роль здесь призвана сыграть философия, вырабатывающая идеалы, на которых покоится дух эпохи. Философия проецирует состояние духовной представленности исторического времени, предвосхищая культурную ситуацию эпохи. В настоящий момент философия занята осмыслением существа глобальных перемен духа

культуры и социальных трансформаций бытия. Непреложным фактом является необходимость **духовного возрождения** для обретения стабильности существования, для возможности созидания единого образа эпохи как очередной ступени бытия, обладающей спецификой самопредставленности личности. Такое духовное возрождение возможно через внутреннее соприкосновение со своими историко-культурными истоками. Философское прозрение в постижении духовного бытия возможно при погружении в глубь архетипов, содержащих тайно-явные импульсы, требующие своего разрешения.

2. Переоценка ценностных ориентиров, и деидеологизация, как веяния переходного периода, привели к такой ситуации когда доминантное значение в отражении духовной сферы общества стала приобретать религия, которая начала возрождаться. В республике наблюдается хаотичный процесс **«религиозного ренессанса»**, сопровождающего социальные трансформации переходного общества. Активизация религиозных умонастроений явилась реакцией на духовный вакуум. На общем фоне светского содержания культуры возникают моменты ослабления силы воздействия традиционных форм религиозности и роста влияния неинституционализированных ее видов. Социокультурный взрыв в обществе детерминировал религиозный ренессанс в достаточно вольной форме. Существующая полипредставленность традиционных религий и культовых конфессий в освоении духовного опыта современной ситуации переходного периода порождает потребность в выработке критериев осмысления нахлынувшей информации и оценки складывающейся социальной ситуации. Это обусловливается тем, что в обществе нередко религия преподносится в роли главного носителя культуры и средоточия духовного наследия народа, тем самым глобальность феномена духовности ограничивается религией. В этом смысле прав К.Г. Юнг, говоривший о том, что в религиозные символы необходимо вдохнуть новое содержание, какого требует уровень культурных стремлений данного момента. Это новое содержание есть **диалог** между разновидностями религий и конфессий. Религия должна сохранить свою культурную значимость как трансцендентное учение, пропагандирующие высшую ценность нравственных устоев бытия в преломлении человека и общества. Процессы политизации религии и религизации политики, проецирующие противоречивость переходного периода, не способствуют сохранению ореола духовной возвышенности религиозных принципов бытия и тем самым провоцируют дестабилизацию духовных ориентиров. Фанатичная вера или безверие, как две крайние позиции личностного бытия, свидетельствуют о кризисе в преподнесении высоко нравственных религиозных идей.

3. Парадокс конца XX века в виде сосуществования двух тенденций развития бытия - через необходимость самоопределения личности, нации, общества, государства и процесса глобализации социокультурных трансформаций - продолжает доминировать в социальном бытии начала XXI века. Современность проецирует глобальность принципов цивилизационности как обладающих масштабностью в плане прагматизма и общезначимой функциональности. Цивилизация достигла глобальности своего развития, тем самым универсальные ценности детерминируют социальное распространение культуры. Ни одна национально-культурная система не в состоянии противостоять цивилизационным нормам бытия, проявляющим не высоту духовности, но высоту техноинтеллекта. В случае с нашим регионом и государством можно констатировать факт процесса переориентации традиционной культуры на стереотипы универсальных ценностей. Однако процесс модернизации культурных оснований принял облик вестернизации, когда инновации не интериоризуются. Констатация факта смены парадигмы мышления чисто внешнего характера приводит к осознанию бесперспективности дальнейших преобразований, пока эти изменения не примут значения внутренней трансформации культуры. В этом отношении стоит задуматься, насколько правомерна возможность определения либеральными ценностями современной парадигмы мышления. Декларируемая открытость миру еще не означает, что в рамках государства открытость к новациям есть норма общества, стиль жизни и критерий поведенческой структуры в русле ˆкритического осмысления предлагаемых нововведений. В сложившейся ситуации необходимость рационально-прагматического подхода

в оценке происходящих социальных трансформаций и в восприятии инновационных структур должна сочетаться с учетом наиболее функциональных традиционных ценностей, обусловленных менталитетом народа. Только в этом случае возможна оптимальная трансформация общества, когда не теряется самобытность и вместе с тем либеральные ценности закрепляются институционально.

Такой подход к анализу социокультурного бытия исторической реальности вновь подводит к необходимости использования феномена архетипов, востребованных духовной ситуацией эпохи. В данном случае речь идет об архетипах специфичного центральноазиатского типа мышления, приобщенность к которым позволит возродить наиболее ценное, значимое, составляющее основу духовности. Придание новых шифров архетипическим истокам духовного даст толчок к духовному возрождению. Вместе с тем надо осознавать, что архетип дает подсказку ориентиров, но не дает прямого ответа. Здесь встает проблема духовного опыта.

В настоящее время продолжает доминировать феномен децентрации. В этом отношении ценностные установки отражают своеобразие образа мышления, тем самым предопределяя формирование своего индивидуального образа культуры, без которого нас ожидает безликость, растворенность в бытии универсальных ценностей. Стратегической задачей нашего общества, соответственно является не просто стремление к достижению состояния открытого общества с акцентом на индивидуализм, а умелое использование специфики менталитета с его ориентацией на коллективное в деле формирования норм гражданского общества на основе архетипических ценностей, обусловливающих преемственность исторической традиции. Собственно существование исторической традиции не позволяет разорвать прошлое с настоящим, и веками выработанные черты образа мышления способствуют адаптации в мире нового.

В этой ситуации особую значимость приобретает проблема **социальной ответственности** за ретрансляцию духовного опыта. Историческая память выполняет роль критерия целостности образа мышления, позволяя в наиболее критические периоды развития проинтерпретировать определенность архетипических посылок. Каждая эпоха истории оставляет свой след как новая ступень постижения внутренней сути духовного бытия, в этом смысле современная историческая эпоха еще не оформилась в виде особенного образа переосмысления своих истоков. Вместе с тем надо отметить, что интерпретация культурного наследия должна идти с учетом современных глобальных процессов цивилизации (о чем говорилось выше), поскольку человек не может быть полностью свободен в своих мыслях, он есть дитя и порождение исторического времени. Для самосохранения человек с необходимостью проецирует ситуацию исторической реальности.

Таким образом, существенен факт самого понимания необходимости духовного возрождения. Это уже означает, что такая возможность есть, она осознается широкими слоями населения. Наиболее проблемный вопрос, имеющий стратегическую значимость - каким образом возможно такое возрождение, на чем оно должно быть основано. Вызов истории принят, ответ необходимо искать в глубине своего «Я», каковым выступает особенный образ мышления народа, реинтерпретация архетипов дает надежду на новый виток обретения духом своего исторического образа эпохи. Более близкой задачей является тактический подход к осмыслению и представлению данной проблемы. Уровень национального самосознания проявляется в способности культивирования диалога: диалога со своим историческим прошлым диалога с другими этническими группами для представления единства киргизского государства в его стремлении к достижению гражданского согласия, диалога религий в деле формирования нравственных норм культуры и для исключения межрелигиозных конфликтов, диалога партикулярных и универсальных ценностей культуры в проекции процесса глобализации. Именно уровень национального самосознания предопределит способность самопредставления в бытии других культур и обществ, провоцирования интереса к региону Центральной Азии.

Достаточно сложно прогнозировать духовную ситуацию XXI века в целом, однако глобальность духовного кризиса личности ставит, говоря словами К. Ясперса, перед выбором: либо подлинное начинание, либо постепенное растворение в бытии более историчных и выдержанных культур.

И.И. Иванова

ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ХРИСТИАНСКОЙ ЕРЕСИ

Понятие ереси (греч. aÿhresiz – выбор, убеждение, избранный образ мыслей) в своем развитии прошло по крайней мере пять этапов. У античных авторов оно употреблялось безотносительно к религиозному сознанию и трактовалось достаточно широко – как свобода выбора, учение, школа. В ранней патристике (Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген) ересью стали называть всякое вольное определение и толкование христианских духовных феноменов. В это время сама возможность выбора, уже заложенная в понятии, рассматривалась только применительно к христианству. И лишь на третьем этапе, в период Вселенских соборов (IV-VIII вв., согласно православно-церковному праву), появилось собственно церковное, то есть церковно-догматическое понятие ереси как сознательного и преднамеренного уклонения от ясно выраженного и четко сформулированного догмата христианской веры. В этом же понятии подразумевалось и выделение из состава церкви некоторого нового образования, секты: «Православие вселенско, а ересь – по существу своему партийна (т.е. частична). Дух секты есть вытекающий отсюда эгоизм, духовная отъединенность: одностороннее положение ставится на основание безусловной истины...»[1]. При этом, тем не менее, ересь строго отличалась, с одной стороны, от раскола, а с другой – от непреднамеренных ошибок в догматическом учении.

Понимание ереси, сложившееся на третьем этапе, до сих пор оказывается наиболее распространенным, а в католическом и православном богопознании – единственно возможным. Тем не менее даже в рамках такого достаточно ортодоксального подхода всегда возникали инотолкования и несоответствия позиций разных авторов между собой. Такие известные историки церкви, как Барсов Н.И. и Мелиоранский Б.М., расходились, например, в трактовке того, что от чего – ересь или секта – является частью[2]. При этом Барсов Н.И. полагал, что серьезных ошибок в понимании сути ереси не избежали даже отцы церкви, хотя тут же упоминал и о времени происхождения этих ошибок, «...когда имела место большая свобода мнений в области богословия, а истины церковного учения не были еще сформулированы в символах и подробных вероизложениях вселенских и поместных соборов»[3]. И в связи с этим возникает вопрос, а применимы ли критерии IV-VIII вв. к векам более ранним? Тут сама модернистская оплошность в методологии подхода уже становится ересью по отношению к ереси.

Таким образом, даже среди ортодоксов нет единогласия в понимании ортодоксально же закрепленной трактовки ереси. И приходится согласиться с одним из героев известного интеллектуального романа У.Эко «Имя розы», явившегося для нашего современника настоящим путеводителем по средневековью, в том, что разница между ересями определяется лишь тем, с какой точки зрения рассматривает их пресвятая церковь, а отличие обладающего подлинным знанием от еретика заключается в способности видеть эту разницу. Сама же способность устанавливается «...провидением Господним, ибо сказанное провидение не только научает понимать различия доброго и злого, но и, можно сказать, дарует своим избранникам умение судить. ...В этой способности, и именно в ней, состоит святость»[4]. В итоге вроде бы получается вполне субъективный критерий отличения, однако не все так просто: «Почуяв сомнение, всякий обязан прибегнуть к авторитету – к слову святого отца либо кого-нибудь из докторов – и отпадет причина сомневаться. ...Св. Бернард сумел достойно противостоять ... Абеляру, который пытался сущие вопросы подчинить холодному, безжизненному решению рассудка, не просвещенного Св. Писанием, и позволял себе по собственному разумению судить, что так, а что этак»[5].

И оказывается, что именно рациональный, строго логический взгляд на ересь может быть объявлен субъективной оценкой, а любая ссылка на провидение или авторитет вполне достаточна для обоснования объективности подхода[6]. И даже более того, по-настоящему последовательный анализ богословских взглядов христиан-

ских авторитетов, когда производится выявление противоречий в их ответах на одни и те же вопросы, сам по себе уже ересь. По крайней мере, все того же Абеляра обвиняли именно в этом. Такая аксиологическая позиция церкви, выраженная ею фактически в самый плодотворный период развития своей идеологии, в период схоластики, оказывается дважды лицемерной: с одной стороны, не что иное, как логика провозглашалась главным инструментом теологии[7], а с другой – действительное ее применение расценивалось как ересь.

Наконец, на определенном этапе, в период Реформации, некоторые средневековые ереси вышли из под контроля католической церкви и, став непосредственным источником реформаторских движений, образовали, начиная с XVI в., новое и отдельное направление христианства – протестантизм. Почти сразу же появились новые ереси, расцененные в качестве таковых уже протестантизмом. И в итоге постепенно образовалось четвертое понимание ереси, расширительное. Ею теперь становится всякое религиозное инакомыслие, то есть то или иное отступление от принятых в конкретной конфессии вероучительных, обрядовых или организационных норм. Так, анабаптизм, одно из протестантских течений, признается ересью не только католической, но и большинством протестантских же церквей. Англиканство, ересь для католицизма, само считает еретиками пресвитериан, пуритан, индепендентов и целый ряд других кальвинистских направлений. В известном смысле и католики делаются еретиками по отношению к протестантизму или православию. Можно сказать, что расширительность новой трактовки ереси была обеспечена за счет увеличения точек отсчета, а следовательно – за счет усиления релятивности, изначально заложенной в содержании этого понятия.

И конечно же нельзя не сказать о пятом этапе, наступившем в связи с кардинальными изменениями в общественном сознании, которые проявились не только в его массовой десакрализации, но и неизменно растущей секуляризации социального бытия в целом. Этот этап начинается, пожалуй, в XVIII в., а продолжается в наши дни. Именно он привел к очередной расширительности в толковании понятия ереси. Теперь это любое инакомыслие, любое отступление от официальной или общепринятой точки зрения – как в сфере религиозной, так и в какой угодно иной. Такое понимание, правда, можно расценить как трактовку в переносном значении, но на самом деле оно ближе к первичному, исходному – выбору, убеждению, концепции, избранному образу мыслей. Отличает его, думается, только некоторый негативно-аксиологический оттенок, которого изначально у ереси не было и который появился лишь в конце второго этапа развития понятия: «Любая ересь – это вывеска изгнанничества»[8].

И не только «…инквизиторы, приписывая одним движениям грехи других, делают соответствующие выводы; если члены одной из сект совершили беззаконность, за эту беззаконность будет впредь расплачиваться любой член любой секты, независимо от того, в какой секте он членствует»[9]. И не только относительно инквизиторов существует заблуждение, что они «… неправы с точки зрения права, поскольку смешивают черты совершенно разнородных явлений; однако они правы с точки зрения неправоты противника…»[10]. Любая ересь, религиозная или нет, будучи только провозглашенной таковой каким-либо авторитетом, обязательно сопровождается некоторым отрицательным отношением к ней и ее носителям. Само слово «ересь», сам процесс называния им чьей-то особой точки зрения уже почти магически воздействует на окружающих и служит знаком неприятия.

Однако здесь надо обратить внимание на то обстоятельство, что подобная оценка является не более чем позицией массового сознания. В теоретическом же осмыслении ересь признается проявлением прогресса и творчества, то есть подлинного новаторства в религии и культуре в целом, а еретики – революционерами и героями-мучениками.

И в самом деле, творческий характер еретического сознания давно уже очевиден, а кроме свидетельств мученичества еретиков история мало что сохранила: «Церковь…еретиков, после безуспешных попыток обратить к своему учению, предает отлучению. …западноевропейские средневековые католические государства предают их сожжению, иногда не желая отличать настоящих еретиков от людей науки, не имеющей непосред-

ственного отношения к церковным доктринам, но по теории средневекового католичества долженствующей состоять в зависимости от догматики; их примеру следует...древняя допетровская..., а отчасти и послепетровская Русь. Значение ересей и расколов в истории состоит в том, что, свидетельствуя о наличии высших духовно-нравственных интересов в обществе в данный исторический период, они, с другой стороны, вызывали усиленную интеллектуальную деятельность в самой церкви...»[11]. Следует добавить, что эту «усиленную интеллектуальную деятельность» ересь, являющаяся духовной наследницей предшествующей христианству культуры, на самом деле провоцировала и продолжает провоцировать во всех сферах общественной жизни. И это, думается, один из главных ценностных результатов 2000-летнего существования христианства.

Примечания

1 *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. – М., 1914. С.161.
2 Ср. Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х томах. – М., 1993-1995: т.I, с.534 и т.II, с.534.
3 Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х томах. Т.I. – М., 1993. С.534.
4 *Эко У.* Имя розы. – М., 1989. С.102.
5 Там же. – С.109.
6 И это, кстати, притом, что церковь, осудившая П. Абеляра как еретика при жизни, после смерти использовала в качестве основополагающих большинство его сочинений.
7 Именно провозглашалась, но вынужденно, под воздействием целого ряда обстоятельств теоретического и исторического порядка, среди которых все те же ереси занимали едва ли не главное место.
8 *Эко У.* Имя розы. – М., 1989. С.169.
9 Там же. – С.166.
10 Там же.
11 *Барсов Н.И.* Ересь //Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х томах. Т.I. – М., 1993. С.535.

А.О. Орусбаев

ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ВОСПИТАНИЯ ДУХОВНОСТИ

Государство, его власти и законы поставили общество в такие условия, когда основная его масса, чтобы выжить, вынуждена учиться и усваивать «прелесть» потребительского отношения к жизни. Движущей силой помыслов и действий людей становятся материальные начала без духовности и дидактизм, лишенный нравственных ценностей. Эта вредная тенденция прослеживается во всех социальных слоях общества, не исключая и структур государственного устройства. Она, к нашему несчастью, проникает в сознание молодежи и интеллигенции, которые в истории развития культуры народов были источником и проводником прогрессивных идей в создании социально ориентированных общественно-политических формаций. Изменяются у них и языковой вкус и связанные с ним формы обращения. Теперь нуждающийся в помощи, чаще слышит вместо «Дай-ка помогу» – «Это твои проблемы». Недавние однокурсники, коллеги по работе обращаются друг к другу «господин», «босс». О чем это говорит? Наверное о том, что утилитарное и прагматическое в крайних своих проявлениях ломают души и этой категории людей, ведут к разобщению и антогонизму между разными социальными слоями общества. Знания без мощной подпитки из сокровищницы философии воспитания, на мой взгляд, не могут служить созидательным целям. Есть «педагогическая аксиома: знания сами по себе очень

важны, но, если знания не оплодотворены чистотой помыслов, благородством замыслов, любовью и добротой к людям, а самое главное – поиском смысла жизни, то в конечном итоге эти знания приводят саморазрушению» [1].

Человек создать и осуществить себя в разных формах жизнедеятельности может в конечном счете совершенствуя свою речь, наращивая навыки общения с речевым (языковым) коллективом. При этом сам язык выступает не только средством коммуникации, но и инструментом воспитания духовности в человеке, установления взаимопонимания между людьми и народами.

Остановлюсь на понятиях духовности и воспитания. Первое обычно связывают с представлениями: а) о бесплотности, нематериальности; б) об одухотворенности и наполненности духом творчества; в) о гармоничном развитии духовных способностей человека.

По давней традиции духовность рассматривают в светско-материалистическом и религиозном аспектах. В светско-материалистическом понимании духовность оказывается стремлением человека к вершинам культуры – форме деятельности людей по воспроизведению и обновлению социальной жизни и совершенствованию своих интеллектуальных способностей; она есть добровольно осознанный выбор индивидом общественно важных этических ценностей и идеалов и соизмерении своего образа жизни с их требованиями. С точки зрения религиозных учений духовность объясняется присутствием Духа Божьего в человеке, приводящего его в духовное состояние, как результата непосредственного контакта души индивида с «внешним духом», отчего душа смертного обретает свойство быть образом Духа Божьего. Соотвестственно отсутствие духовности в религиозно-философской трактовке объясняется покинутостью человека Богом, причиной которой является либо неразвитость тяги души к духовному бытию, либо усталость души к духовному бытию, либо усталость души человека преодолевать инерцию существования в мире вещей и других людей, зачастую равнодушном и более того враждебном. Меня привлекает светско-материалистическое (марксистское0 объяснение явления духовности. Она напоена мотивами социальной реальности и ощущением неохватности пространства и времени.

Обратимся к понятию воспитания. В широкой философской трактовке оно означает последовательную и целенаправленную передачу накопленной человеком культуры в индивидуальную (автономную) форму существования. Мировые, национальные, этнические ценности по отношению к отдельному предстают в данном случае внешними объективными, но будучи воспринятыми индивидом становятся содержанием внутреннего субъективного; они трансформируются в сферу сознания конкретного человека, чтобы затем отразиться в его мыслях, поведении, чувствах и мировоззрении.

Проблемой воспитания и обучения подрастающего поколения занимается наука педагогика, которая разрабатывает не только теорию обучения и воспитания, но и раскрывает специфические функции государства и общества в данной области человеческой деятельности. С позиции педагогической науки, воспитание в конечном счете является системой передачи старшим поколением знаний, навыков, гуманитарных ценностей последующему для (критического) усвоения и воспроизводства социокультурного опыта на новую ступень.

Теперь обратимся к языку, объективно возникшей системе знаков, с помощью которой осуществляется человеческое общение, самовыражение и социокультурное взаимодействие. Сущность и назначение языка как общественного явления раскрываются через его функции. В лингвистике обычно выделяются две основополагающие функции – коммуникативную и когнитивную. Если под коммуникативной функцией имеется в виду быть языку «важнейшим средством человеческого общения», то под когнитивной, познавательной, функцией подразумевается назначение языка быть «непосредственной деятельностью мысли». К этим двум функциям в качестве базовой, на наш взгляд, можно добавить кумулятивную и конативную функции, связанные с хранением-передачей и усвоением традиций культуры, национального самосознания, этических норм и других гуманитарных ценностей.

В языке отражается духовная атмосфера поколений и эпох. Это особенно рельефно выступает языке народной и профессиональной художественной литературах, их лексических, грамматических и стилистических закреплениях нравственных исканий. Здесь язык с наибольшей полнотой представляет свои универсальные свойства: единство его формальных и содержательных моментов, как справедливо отмечается Е.И. Кукушкина, исследовавшая философский аспект взаимодействия языка, познания и культуры, обнаруживаются в процессе создания произведений искусств, в которых можно наблюдать все богатство игры слов – «от звукового образа до отвлеченнейших смысловых пластов» [2]. Развивая далее мысль автора, считаю уместным отметить, что в данном случае язык помимо познавательной и эстетической нагрузки несет и воспитательную, которая является непременным условием созидательного развития культуры и цивилизации вообще. Человек без любви к родному слову, без чувства уважения к другим языкам, без бережного отношения к тому, что связано с вербальной коммуникацией вряд ли можно считать нравственно (духовно) воспитанной личностью.

В лучших образцах народной литературы художественными средствами, игрою слов утверждается вечная идея человеческого общения вопреки этническим, религиозным и политическим убеждениям:

Кыргыз элим мурунтан баары көчмөн,	Киргизы издревле кочевники,
Кыйналып жаны-кышы далай көчкөн.	Летом и зимой кочевали много.
Кучакташып оруска дос болгондо,	Когда с русским подружились крепко,
Кутулуп кете бердиң, андай сөздөн.	Избавились они от этой доли.
Эмгегибиз, каныбыз аралашып,	Наш труд, наша кровь перемешаны,
Эл болдук орус менен катар оскон.	Стали мы с русскими вровень народом.
Бир үй-бүлөө, бири орус, бири кыргыз,	Одна семья – русская и киргиз,
Бир сонун өмүр сүргөн унутулгус.	Ведет прекрасную, незабываемую жизнь.
Ал экөөнөн балдар бар арасынан,	От них, от двоих есть дети,
Ата-эне айырбайт баласынан.	Родители одинаково любят их.
Сен оруссун, мен кыргыз деген пикир,	Слова «ты русский, я киргиз»
Алардын чыгып кеткен санаасынан [3].	Прочь исчезли из их дум.

Этот отрывок из поэзии известного акына-импровизатора Исмаила Борончиева (1910-1978), которая содержательно уходит своими корнями в седую старину, когда народ Манаса уже в то время выделялся толерантностью, многоголосием наречий и разноцветием культур. В одном их эпизодов эпоса «Манас» повествуется, как витязь Бокмурун, решив устроить тризну по своему отцу хану Кокетаю, говорит соплеменникам:

Земля круглая как колесо,...
Любой, кого оповестят, доберется сюда.
Есть отважные на земле,
Столько народов разных есть...
Всех до одного приглашу!
И мусульман, и иноверцев -
Всех их вместе соберу...[4].

И на тризну, которая по обычаю киргизов проходит за обильным дастарханом, интересным разговором, воспоминаниями об ушедших из жизни личностей, эпическими песнопениями, пешими и конными состязаниями, прибыли кытаи и киргизы, русские и крымчане, афганцы и узбеки, казахи и уйгуры, таджики и огузы, словом, со всего света.

Следует заметить, что подобные встречи по печальному ли, радостному ли событию мудрых старцев, где идет состязание острословов, звучит вместе со струнами волшебного комуза голос акына, родители обязательно брали с собой детей. Эта народная педагогика давала детям уроки красноречия, любви к родному слову, расширяла кругозор, раздвигала перед ними горизонты мироздания и убыстряла бег детского воображения за ускользающей тайной бытия. «Утеху свою, опору свою – Толтоя (сына) моего возьму, – решает Багыш-баатыр, отъезжая на поминки по почившему

Кокетаю, – пусть увидит их мое дитя, повидает людей, пока жив отец. Пусть широко посмотрит на все». Не случайно у киргизов бытует поговорка «Атаң барда эл тааны, атың барда жер тааны» («Пока жив отец, познай народы, пока под тобой конь, повидай земли»).

Приблизительно в ту же манасову эпоху, в этом же ключе решают проблему добрых межэтнических отношений и немцы, живущие за тысячи и тысячи километров от места обитания киргизов. Вспомним эпизод из немецкого эпоса «Песнь о нибелунгах», когда хан гуннов Этцель (Аттила), идя под венец с вдовой Зигфрида, христианкой Кримхильдой, искренне готов считать бургундов своими родными, устраивает богатырское состязание:

«Während Konig Etzel bei Kriemhilden stand,
Taten junge Degen wie Sitte noch im Land;
Waffenspiele wurden schön vor ihr geritten;
Das taten Christenhelden und Heiden nach ihren Sitten» [5].

«Покуда с нею Этцель стоял в кругу вельмож,
Потешный бой затеять успела молодежь –
Всегда стремиться юность блеснуть на поле чести.
Сражались там язычники и христиане вместе» [6].

По тексту эпоса легко установить, что сказитель-поборник не войны и вражды, а мира и взаимопонимания между людьми и народами, силою своего таланта, наделенный тонким языковым чутьем и художественным вкусом, показал, что владеть оружием лучше всего для демонстрации силы и ловкости в молодецких играх-турнирах.

Пример предков – для нас наука. Отсюда, любой положительный факт из их жизни современная педагогика и дидактизм должны использовать в практике воспитания и образования подрастающего поколения. К примеру, возвращение через год из половецкого плена Владимира Игоревича, сына князя Игоря, с молодой супругой-тюркчанкой и годовалым сыном. Супруга его Кончаковна (так уважительно будут величать ее русские), как известно, была дочерью могущественного половецкого хана Кончака, который сотрясал южные пределы христианской Руси. Ни говорит ли этот исторический факт о том, что и враги при желании и наличии доброй воли могли найти взаимопонимание и даже породниться с людьми другого вероисповедания, языка и культуры? Язык, как средство воспитания духовности, имеет не только функции, о которых было сказано выше, но и эстетическую. Идея воспитания нравственных ценностей, заложенных в искусстве слова, обретает силу эстетического воздействия на человека. Читая, например, «Назидание сыну» Хосрова Дехлеви (1253-1325), которого Алишер Навои считал своим учителем и ставил его имя в один ряд с Хафизом и Джами, мы познаем думы поэта о воспитании молодого поколения и одновременно испытываем чувство наслаждения его поэтическим слогом:

Слова мои выслушай, сын дорогой, –
Их жемчуг рассыпать хочу перед тобой.
Ты – свет незакатный отцовских очей,
Услада страдальческой жизни моей.
Тобою любуется радостно мать,
Ей высшее счастье – тебя баловать.

К моим наставлениям слух преклони,
Тебя от ошибок избавят они.
Телесною крепостью будь наделен,
Умом и сердечною правдой силен.

На шее чужой, словно груз, не лежи,
Себя самоличным трудом содержи.
С чужого стола не бери ни куска,
Чтоб совесть избавить от мук должника.

Не строй себе счастья на горе людском, -
Отрада непрочная в счастье таком.
На жизнь человека влияет среда,
Опасной бывает она иногда.

Коль разум тебе проницательный дан,
Ты низко склоняй перед мудрыми стан.
А глупых невежд избегай, ибо в них
Источник премногих страданий людских.
Худые влеченья от сердца гони, –
Мучительный стыд порождают они.

За правду лишь бейся, с отвагой в груди,
Для правды своей головы не щади.
Моими советами, сын дорожи
Старательно их в узелок завяжи [7].

Здесь, как нетрудно заметить, рифмованная двустрочная строфа посвящена конкретному фрагменту нравственной жизни человека, в частности: телесному и духовному здоровью, благоговению перед мудростью, чистоте помыслов и действий, «Золотому правилу» – «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы причинили тебе» приверженности правде. С точки зрения языкового исполнения, каждая строфа – это афористично сформулированное суждение, настраивающая нас на размышление и эстетическое наслаждение лексико-синтаксическими оборотами поэтической речи.

Подобное же чувство душевного подъема мы испытываем, прочитывая один из известных памятников древнерусской литературы – «Поучение» Владимира Мономаха (11053-1125 – сын Всеволода I и дочери византийского императора Константина Мономаха)). Жанровое своеобразие «Поучения», на мой взгляд, заключается в его религиозно-дидактической направленности и исторической документальности. Последнее дает реальное представление о самом авторе, как о человеке обладающем не только талантом сильного государственного деятеля Киевской Руси, но и большим даром художественного слова. Назидательные советы князя Владимира Мономаха выстроены на фоне размышлений об окружающем мире, смысле человеческой жизни и в контексте своей деятельности во имя единства и сплоченности русских княжеств, облекая поучение в образную художественную речь. Приведем несколько характерных примеров:

«Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека»;

«Старых чти, как отца, а молодых, как братьев»;

«Лжи остерегайтесь, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело»;

«...более же всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол»;

«Что умеете хорошего, то не забывайте, а чего не умеете, учитесь – как мой отец, сидя дома, знал пять языков, оттого и честь от других стран» [8].

В этих поучениях на звучном церковно-обиходном языке восточных славян старший князь заострил внимание своих молодых современников на общечеловеческих нравственных ценностях, таких как милосердие, почитание старших, гостеприимство, стремление к знаниям и других, которые издревле культивировались в семье и в обществе как на Западе, так и на Востоке [9]. Вспомним хотя бы из той же «Песни о нибелунгах» как нидерландский король Зигмунд воспитывает сына Зигфрида. Король закаляет сына не только физическими, не только обучает умению владеть мечом, чтобы в час испытаний был и опорой семье, и оплотом родной страны, но и приобщает к знаниям, дает уроки добродетели, учит быть правителем и честь блюс-

ти свою. И вот, когда после пышного и торжественного посвящения в рыцарский сан знатнейшие вассалы не без подсказки короля предлагают воссесть на отчий трон, доблестный Зигфрид отвечает:

«Solange sie noch lebten, Siegmund und Siedelind,
Wollte nich Krone tragen der beiden liebes Kind;
Doch wollt er herrlich weden alle die Gewalt,
Die in den Laden furchtete der Degen kuhn und wohlgestalt» [10].

«Пока живут на свете его отец и мать,
Он, сын их, на корону не станет притязать;
Но если враг посмеет грозить родной стране,
Заменит он родителя охотно на войне» [11].

О том, какие черты характера важны для человека в обыденной жизни, чтобы быть в согласии с моральными нормами, выработанными в обществе, рассказал на поэтическом языке виднейший киргизский акын Барпы Алыкулов (1884-1949) в своем «Наставлении детям». Приведу лишь некоторые строфы:

«Мурдунду бөөдө көтөрүп,
Көппөгүлө, балдар-ай.
Бирдин көөнүн оорутуп,
Кетпегиле, балдар-ай…

Минип турган атыңды
Чаппагыла, балдар-ай.
Киши билбестиктен сүйлөсө,
Какпагыла, балдар-ай…

Бүрөөнүн тону жакшы, – деп,
Кийбегиле, балдар-ай.
Кеп бербеген такымчы
Болбогула, балдар-ай…

Адебиңдин пайдасын
Ойногула, балдар-ай.
Милдетиңди ар дайым
Эстегиле, балдар-ай.

Орундатпай ишиңди
Кетпегиле, балдар-ай…» [12].

«Напрасно задирая нос,
Не зазнавайтесь ребятки.
Душевную боль кому-либо
Не причиняйте ребятки…

Коня, на котором ездите,
Не стегайте, ребятки.
Того, кто по незнанию сказал,
Не обрывайте, ребятки…

Чужую шубу, понравившуюся
Не надевайте, ребятки
Перебивая речь собеседника,
Не наседайте на него, ребятки.

Полезна ли учтивость такая,
Подумайте ребятки.
О назначении своем всегда
Помните, ребятки.

Не завершив работу, с места
Не уходите, ребятки».

Не случайно у киргизов исстари бытует поговорка «Карынын cqzsh капка сал» – «Советы мудрых завяжи в узелок».

Легко заметить, что рассмотренные в данной статье фрагменты текстов обладают большой воспитательной силой. Их роль и значение в формировании и совершенствовании внутреннего мира человека и его экстериоризация в виде осознанных поступков актуализируется не только под воздействием заложенных в них идей, но и языковыми средствами, с помощью которых эти идеи всколыхнули ум и сердце человека. Еще А.Н. Радищев в своем философском трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» свои просветительско- материалистические взгляды перенес и в определение места языка в этническом воспитании человека. Он писал: «Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов. Но начальный способствователь усовершенствования рода человеческого есть речь. Кто научил гнушаться порока и добродетель сотворил любезную? Речь, слово; без нее онемелая наша чувствительность, мысленность остановившаяся пребыли бы недействующими, полумертвы…» [13]. Добавляю, что если людей нравственные поиски обрекают на «хождения по мукам», на постоянное стремление узнать, «какое отношение имеют они ко Вселенной, в которой они родились», то все их искания совершенствуются только посредством языка.

Литература:

1. *Ю.В. Завельский*. Воспитательная система московской гимназии на Юго-Западе: Погружение в культуру// Гуманистические воспитательные системы вчера и сегодня (в описаниях их авторов и исследователей) / редактор-составитель Е.И. Соколова, под общей редакцией д.пед.н. Н.Л. Селивановой. – М.: Педагогическое общество России, 1998. – 336 с., ISBN 5 – 93134-010-6, с. 215.
2. *Е.И. Кукушкина*. Познание, язык, культура. – М.: изд. МГУ, 1984. – 264 с., с.181.
3. *Ы. Борончиев*. Улуу достук // Кыргыз балдар поэзиясынын антологиясы. Фрунзе: Мектеп, 1987. – 520 с., с. 130; См также: Антология педагогической мысли Киргизской ССР / сост. А.И. Акулова. – М.: Педагогика, 1988 – 368 с.
4. Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, т.3, 1990. – 511 с., ISBN 5-02-017036-4, строфы 2380; 2990.
5. Das Nibelungenlied, Vollstandige Ubertragung, Emil Vollmer Verlag, ISBN 3-88851-058-9, s. 436, s243, 1402 Strophe.
6. Песнь о нибелунгах, пер. с средневерхненемецкого Ю.Б. Корнеева. – Л.: Наука, ленинградское отд., 1972. – 343 с., с. 158, строфа 1352.
7. *Хосров Дехлеви*. Избранное, пер. с перс. Ш. Шамухамедова. – Ташкент: Изд-во ЦК КП Узбекистан, 1980. – 122 с., с. 41-42.
8. Хрестоматия по древнерусской литературе, / Сост. М.Е. Федорова, Т.А. Сумникова. – 3-изд. испр. / доп. – М.: Высшая школа, 1985. – 255 с., с. 40-46.
9. *А. Орусбаев*. Воспитание молодежи на этических ценностях народных эпосов «Манас», «Песнь о нибелунгах» и «Слово о полку Игореве» // Средняя Азия и Европа: Культурный обмен, вып. 1. – Бишкек-Лейпциг, 2000. – 133 с. ISBN 3- 00-006038-3, 1-25; его же (немецкое издание): Orusbaew A. Die Heldentaten in den Epen «Der Manas», «Das Nibelungenlied und «Das Igorlied» in deren Bedeutung fur die ethische Erziehung der Jugend // Mittelasien und Europa im Kulturaustausch, Band 1. – Bischkek-Leipzig, 2000. – s. 136, ISBN 3-00-005795-1, s. 1-24; его же: Орусбаев А. Из введения в учебный курс «Этика и этическое воспитание молодежи в контексте культуры»// Актуальные проблемы образования и духовной культуры Кыргызстана в евразийском пространстве, вып.2. – Бишкек-Лейпциг: Илим, 2000. – 213 с. ISBN 5-8355-1102-7, с. 32-37.
10. Das Nibelungenlied, s. 21, 44 Strophe.
11. Песнь о нибелунгах, 10 с., 43 строфа.
12. *Алыкул Барпы.* Балдарга насыят // Кыргыз балдар поэзиясынын антологиясы/ Түзүүчүлөр: Абзий Кадыров, Дүйшөн Сулайманов. – Фрунзе: Мектеп, 1987. – 518 б., 72-76 б.
13. *Радищев А.Н*. Соч., т.2, стр. 130-131 (цитируется по книге: Русские писатели о языке. Хрестоматия. – Л.: Госучпедгиз, Ленинградское отделение, 1955.- 460 с., с.81-820.

Чолпон Чотаева

ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА КЫРГЫЗСТАНА: ПРИЧИНЫ, ПРОБЛЕМЫ, ПРОТИВОРЕЧИЯ

Суверенизация Кыргызстана, как и других центральноазиатских государств, происходила на фоне этнического и культурного пробуждения, в основе которого лежал языковой вопрос. В ответ на требования повышения статуса кыргызского языка был принят закон 1989 года, согласно которому кыргызский язык признавался единственным государственным языком Кыргызской Республики. При этом разрешалось свободное функционирование русского и других национальных языков.

Причины столь кардинальных измененицй в языковой политике Кыргызстана накануне провозглашения независимости следует искать, прежде всего, в национально-языковой политике, проводимой до 1989 года советским государством и Российс-

кой империей. Хотя царская языковая политика и не имеет прямого отношения к современной языковой политике в Кыргызстане, тем не менее, она в течение долгого времени оставалась ориентиром при проведении языковой политики после Октябрьской революции.

Российская империя была многонациональным государством, на юге включавшей в себя Туркестанский край. Языковая политика Российской империи была колониальной в отношении других народов и предполагала доминирующую роль русского языка. Русский язык был языком большинства населения и, следовательно, государственным языком империи. Русский язык был языком администрации, суда, армии и межэтнического общения.

В то же время, присоединение Туркестана к Российской империи не принесло существенных изменений в языковую ситуацию региона. Это объясняется тем обстоятельством, что контакты русских с местным населением были незначительны, а царская администрация в таких случаях прибегала к услугам татарских переводчиков. Таким образом, подавляющая часть мусульман Центральной Азии не знала русского и говорила на своих родных языках.

Приход большевиков к власти означал поворот в языковой политике. В ее основу была положена необходимость удовлетворения потребностей каждого пользоваться своим материнским языком и овладения на нем высотами мировой культуры. Политика равноправия всех языков нашла широкую поддержку у нерусского населения окраин, чье этническое самосознание значительно выросло за годы революций и гражданской войны.

Однако осуществлению новой языковой политики, начатой в двадцатых годах и получившей также название *языкового строительства*, препятствовало недостаточное развитие многих языков. Немногие из языков народов СССР тогда имели литературную норму и письменность. В Туркестане эта проблема была осложнена еще и отсутствием четких этнических и языковых границ. Этническое самосознание не было выражено за пределами небольшой группы европеизированной (русифицированной) интеллигенции. Народы Центральной Азии отождествляли себя с местом рождения или племенем (в зависимости от принадлежности к оседлому или кочевому населению) и приверженностью исламу.

В результате национального размежевания 1924 года, основанного на провозглашенном большевиками «праве наций на самоопределение» появилась Кара-Киргизская Автономная Область. Несколькими месяцами позже она была переименована в Киргизскую Автономную Область. В 1926 году область была реорганизована в Киргизскую Автономную Советскую Социалистическую Республику, и в 1936 году стала полноправной Киргизской Советской Социалистической Республикой в составе СССР.

Создание национально-территориальных границ сопровождалось реформой традиционного арабского письма мусульманских народов Центральной Азии. В лингвистическом плане традиционное арабское письмо неудобно для тюркских языков, поскольку при письме не обозначаются краткие гласные. Реформа арабского письма легко разрешила эту проблему. В 1924 году модифицированный вариант арабицы был разработан для кыргызского языка.

Однако даже реформированная арабица имела ряд недостатков, а главное – она консервировала замкнутость мусульман СССР от остального мира и тем самым противоречила идее мировой революции и интернационализма. В этих условиях принимается решение о поэтапной латинизации всех тюркских языков, в результате чего в 1928 году кыргызский язык был переведен на турецкий латинский алфавит.

Во второй половине тридцатых годов намечается отход от ранее провозглашенных принципов в языковой политике и начинается активное внедрение русского языка во все сферы языковой жизни. В 1938 году вводится обязательное изучение русского языка в национальных школах союзных республик. А в 1940 году кыргызский язык переводится с латиницы на кириллицу.

Изменение языкового курса, прежде всего, было связано с тем, что реальная языковая ситуация двадцатых и тридцатых годов противоречила проводимой языковой

политике. Потребность взаимопонимания в едином государстве требовала единого государственного языка, которым мог быть только русский. Кроме того, русский язык имел высокий социальный престиж у народов СССР. Овладение русским языком облегчало доступ к информации и знаниям, способствовало дальнейшему росту и карьере. А перевод языков народов СССР с латиницы на кириллицу, безусловно, облегчал изучение русского языка. Более того, к концу тридцатых годов массовые ожидания мировой революции сменились идеологией построения социализма в одной стране. Идеология интернационализма уступила место политике национализма[1].

В целом же последствия советской языковой политики на развитие кыргызского языка были довольно противоречивыми. С одной стороны, создание литературного кыргызского языка, значительное расширение его функций и укрепление его статуса в обществе, достигнутые в советское время, трудно переоценить. С другой стороны, процессы языковой унификации, а позже и русификации, способствовали ослаблению роли кыргызского языка в общественно-политической жизни. Так, языковая реформа 1924 года привела к обрыву мусульманской традиции, которая питала этничность, язык, культуру кыргызов на основе арабской графики. Реформа 1940 года оградила народы Центральной Азии от возрастающего этнополитического и социокультурного влияния Турции и тем самым способствовала культурной унификации и ассимиляции.

Политика русификации проводилась вплоть до начала девяностых годов. Тем не менее, в Кыргызстане реальная языковая ситуация была намного сложней. Русский язык господствовал в системе управления, крупной промышленности, технике, естественных науках, то есть там, где преобладали некоренные этносы. А некоренные этносы, главным образом, проживали в городах и Чуйской долине. Что касается кыргызского языка, то его функционирование распространялось на сельское хозяйство, среднее образование, гуманитарные науки, художественную литературу и средства массовой информации.

В этих условиях закон 1989 года «О государственном языке Киргизской ССР» был призван изменить существовавшее неравенство в употреблении русского и кыргызского языков и обеспечить «всестороннее и полноценное применение кыргызского языка во всех сферах государственной и общественной жизни республики». Постановление Верховного Совета республики «О порядке введения в действие закона о государственном языке» предусматривало переходный период 1989-1999 гг., в течение которого делопроизводство на предприятиях и организациях могло осуществляться на кыргызском и русском языках. С 1 января 1999 года все делопроизводство переводилось на государственный (кыргызский) язык. Принятая в 1993 году Конституция Кыргызской Республики закрепила государственный статус кыргызского языка, но отказала в каком-либо официальном статусе русскому языку, при этом гарантируя «равноправное и свободное развитие и функционирование русского и всех других языков» и запрещая «ущемление прав и свобод граждан по признаку незнания или невладения государственным языком» (ст.5).

Десятилетняя годовщина со дня принятия закона о государственном языке показала, что его цель осталась невыполненной. «Кыргызский язык не был готов к выполнению функций государственного языка» по причине «слабой разработанности языка делопроизводства, научного языка и понятийно-терминологического аппарата»[2]. Объявление кыргызского языка государственным в большей степени имело символическое значение, поскольку означало децентрализацию власти от Москвы и установление суверенитета кыргызов над кыргызскими территориями. Тем не менее, принятие закона способствовало усилению межэтнической напряженности и стало одной из причин массовой миграции русскоязычного населения.

В ответ на усиливающуюся эмиграцию и утечку квалифицированных кадров выходят два указа президента Кыргызской Республики: «О мерах по регулированию миграционных процессов в Кыргызской Республики» 1994 года и «О дополнительных мерах по регулированию миграционных процессов в Кыргызской Республике» 2000 года. Указ 1994 года постановляет «в территориальных и производственных

коллективах, большинство которых составляют русскоязычные граждане Кыргызской Республики, а также в тех сферах, где использование прогресса связано с применением русского языка» официальным языком, наряду с кыргызским, считать русский язык. В том же указе правительству Кыргызской Республики было поручено пересмотреть и продлить сроки перевода делопроизводства на государственный язык, а Жогорку Кенешу – подготовить проект закона об изменениях и дополнениях закона 1989 года о государственном языке. В результате, постановлением правительства от 1994 года сроки окончательного введения делопроизводства были продлены до 1 января 2005 года.

Изданный в 2000 году Указ «О дополнительных мерах по регулированию миграционных процессов» помимо ряда мероприятий, направленных на стабилизацию миграционных процессов, требует мер по «созданию благоприятных условий для изучения, развития русского языка и его историографии в Кыргызстане, а также увекоковечиванию имен выдающихся русскоязычных деятелей науки и производства, культуры и искусства, внесших значительный вклад в становление и развитие Кыргызской Республики».

Вышеперечисленные меры, предпринятые двумя указами президента в отношении русского языка, очень скоро нашли свое логическое завершение в Законе «Об официальном языке Кыргызской Республики» от 29 мая 2000 года. Так, закон 2000 года определял статус русского как официального языка республики и гарантировал защиту и охрану русского языка на государственном уровне. «Введение учетно-статистической, финансовой и технической документации в органах государственной власти, местного самоуправления и организациях на территории Кыргызской Республики» было разрешено на двух языках: государственном и официальном (ст.11). А в декабре 2001 года после принятия парламентом законопроекта во втором чтении Президент А. Акаев подписал Закон «О внесении изменений в статью 5 Конституции Кыргызской Республики», закрепляющий за русским языком официальный статус. Последний закон фактически уравнял в правах кыргызский и русский языки.

Нужно отметить, что закон 2001 года об изменении Конституции – не первая попытка придать русскому языку статус официального. Первая попытка имела место в 1996 году. Тогда инициатива депутатов относительно статуса русского языка не увенчалась успехом. На этот же раз инициатива признать русский язык официальным исходила от Президента республики А. Акаева. Она проявилась в подписании им закона «Об официальном языке Кыргызской Республики».

Подписание закона об официальном языке 2000 года, прежде всего, означало неудачу прежней языковой политики и утверждение статус-кво. Помимо стабилизации миграционных процессов, оно было направлено на достижение, по крайней мере, двух целей политического характера. Первая заключалась в необходимости получения голосов русскоязычного населения в предстоящих президентских выборах, вторая же была направлена на то, чтобы заручиться поддержкой Москвы[3]. С другой стороны, принятие закона вызвало негативную реакцию со стороны кыргызских националистов, опасавшихся за судьбу кыргызского языка[4].

Между тем, Указом Президента от 20 сентября 2000 года была утверждена *Программа развития государственного языка Кыргызской Республики на 2000-2010 гг.* Программа была разработана *Национальной Комиссией по государственному языку при Президенте Кыргызской Республики* на основе *Концепции развития государственного языка*, утвержденной Указом президента 1998 года «О дальнейшем развитии государственного языка Кыргызской Республики». Этим же указом 1998 года была образована Национальная Комиссия по государственному языку. Комиссия стала главным коллегиальным органом, координирующим деятельность всех государственных органов и учреждений по развитию и использованию кыргызского языка. Ее решения, «касающиеся применения и использования государственного языка, являются обязательными для исполнения всеми государственными органами» и другими учреждениями. В Концепции развития государственного языка была сфор-

мулирована главная задача в отношении кыргызского языка: «создание условий для его становления как полноценно обеспечивающего государственные нужды многофункционального литературного (письменно-печатного) языка».

Разработанная в 2000 году Программа стала основой поэтапного развития кыргызского языка и расширения сфер его использования. В ней четко сформулирована цель – «поднять государственный язык на уровень, обеспечивающий выполнение им своих непосредственных функций». Для достижения намеченной цели были «определены десять основных направлений развития государственного языка, сгруппированные по двум ступеням». На первой ступени (2000-2005 гг.) предполагается «укрепление основной базы развития и использования государственного языка» посредством «стимулирования национальных устоев государственного языка», «создания нового поколения учебников и методики преподавания», «унифицирования терминологии и делопроизводства на кыргызском языке, улучшения качества переводов, расширению сфер функционирования государственного языка в научных исследованиях». На этой же ступени «предполагается перевод делопроизводства во всех региональных областях и в г.Бишкек на государственный язык».

На второй ступени Программы (2005-2010 гг.) осуществляются меры «по дальнейшему развитию приоритетных направлений первой ступени – распространение соответствующих требованиям времени передовых технологий обучения государственному языку, совершенствование учебников, закрепление терминологии по отраслям науки, поднятие официальной переводческой деятельности на профессиональный уровень, унификация деловых бумаг и бланков, интенсификация обучения кыргызскому языку представителей других национальностей».

Появление данной Программы противоречит закону 2000 года об официальном языке и соответственно статье 5 Конституции. Нужно отметить, что и в целом национально-языковая политика постсоветского Кыргызстана носит довольно противоречивый характер. С одной стороны, это выражается в стремлении защитить интересы титульной нации кыргызов и восстановить справедливость в отношении их истории, языка и культуры. С другой стороны, это – попытки создания гражданского общества, сохранения межэтнического мира и согласия.

Более того, проводимая политика всеобщего перехода на кыргызский язык часто не отражает реальной языковой ситуации в республики. Так, по состоянию на 1999 год численность населения, говорящего на кыргызском языке, составляет 70% населения[5]. Носителями кыргызского языка чаще выступают этнические кыргызы. Кыргызское население преобладает в сельской местности. В городах и поселках Чуйской долины чаще используется русский. Частое использование русского языка в Чуйской долине объясняется низким удельным весом кыргызов в общей численности населения. В 1989 году в Бишкеке кыргызы составили 22.9% от всего населения столицы, в 1999 году их удельный вес достиг 52.5%[6].

Способность говорить на втором языке наблюдается у 48% взрослого населения Кыргызстана. Наиболее распространенный второй язык – русский. На русском языке свободно говорит третья часть кыргызов и узбеков и большая часть представителей других этнических групп (81% казахов, 98% украинцев) Кыргызским языком свободно владеет около половины казахов, четвертая часть узбеков и только 3% русских[7].

В настоящее время в республике открыт и успешно работает ряд вузов, где преподавание ведется на русском языке. Это, прежде всего, Кыргызско-Российский (Славянский университет), а также около десяти филиалов негосударственных учебных заведений России: Московский международный университет бизнеса и информационных технологий, Международный университет имени Державина, Российская академия образования и другие[8]. При этом контингент этих вузов даже увеличивается, причем не только за счет русских.

Хотя Советский Союз больше не существует, и языковая политика Кыргызстана направлена на постепенную замену русского языка кыргызским в сфере образования, науки и государственного управления, культурная ориентация на русский язык среди

граждан Кыргызстана остается. И дело здесь не только в престиже русского языка. Сегодня, когда русский язык перестал быть только языком этнических русских, он является одним из каналов вхождения в мировой информационный процесс и средством международной коммуникации. Подобная ситуация, при которой государственные языки вытеснялись более престижными языками этнических меньшинств, имела место во многих других странах на соответствующей стадии политического и экономического развития (английский язык в Индии, французский язык в Северной Африке и т.д.).

И в заключение этой статьи надо отметить, что языковые проблемы Кыргызстана не исчерпываются только проблемой русского языка. К ним можно добавить еще, по крайней мере, две проблемы: проблему узбекского языка и вопрос замены кириллического алфавита кыргызского языка.

Узбекский язык – третий язык в Кыргызстане по числу носителей. В 1999 году процент этнических узбеков в общей численности Кыргызстана достиг 13.8%. Таким образом, узбеки стали второй по численности этнической группой после кыргызов, опередив русских, которые в 1999 году составили 12.5%[9]. Подавляющее большинство узбеков (95.7%) проживает на юге республики. В наиболее крупном по численности населения городе Ош узбеков столько же, сколько и кыргызов. На узбекском языке свободно говорят представители других этносов в трех южных областях республики: 11.2% в Баткенской области, по 5% в Ошской и Джалал-Абадской областях. Это, прежде всего, таджики, демонстрирующую высокую степень владения узбекским языком. Кыргызов и русских, говорящих на узбекском языке, примерно поровну. Несмотря на высокий процент носителей узбекского языка, применение и функционирование узбекского языка не нашло отражения в законодательстве Кыргызской Республики. Более того, количество школ на узбекском языке за годы после провозглашения независимости заметно уменьшилось, не хватает учебников, отсутствует телевещание на узбекском языке.

В 1993 году было объявлено о переводе кыргызского языка с кириллицы на латиницу. Однако до сих пор намерение не реализовано по причинам экономического и психологического характера. С одной стороны, введение нового алфавита требует больших финансовых затрат государства, а с другой стороны, это объясняется нежеланием взрослого населения переучиваться.

Отказ от кириллицы стимулировался политическими причинами. Кириллица ассоциировалась с традициями советского времени, от которых надо было отказаться. В свою очередь латиница отождествлялась с независимостью от России, а также выходом на мировую арену. В этом плане большое влияние оказывал пример Турции. Однако по со временем влияние Турции заметно уменьшилось. Тем не менее, в мероприятиях по реализации Программы развития государственного языка на 2000-2010 гг. заложена «разработка программы обучения латинской графике применительно к кыргызскому языку» в школах, средне-специальных и высших учебных заведениях Кыргызстана.

Примечания

1 См. подробнее: *В.М. Алпатов.* 150 языков и политика: 1917-2000. М., 2000.

2 Концепция развития государственного языка Кыргызской Республики от 20 января 1998 года.

3 *N. Megoran* Language and ethnicity in Kyrgyzstan. 2000.

4 Кыргыз руху, 9 ноября 2001.

5 Основные итоги первой национальной переписи населения Кыргызской Республики 1999 года. Бишкек, С. 32.

6 Основные итоги первой национальной переписи населения. С. 85.

7 Основные итоги первой национальной переписи населения. С. 32.

8 *Н. Портнова.* Языковая политика в Кыргызстане // Центральная Азия и Кавказ, 2002, №

9 Основные итоги первой национальной переписи населения. С. 26.

А.Э. Гатина

«КУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ» В РЕЧЕВОМ ОБЩЕНИИ

И снова скальд чужую песню Сложит
И как свою её произнесёт [1].

Известно, что до недавнего времени лингвистика главным образом занималась изучением языка как механизма, имеющего свои внутренние объективные закономерности функционирования, безотносительно к речевому аспекту. Однако в современных условиях, когда пути разных наук пересекаются на проблеме человека и гуманитарные науки приобретают явно выраженный характер антропоцентрических дисциплин, лингвистика тоже вовлекается в эту научную парадигму. Поэтому традиционные для неё проблемы взаимоотношения языка и мышления, языка и действительности получают новое освещение в контексте описания языкового механизма с точки зрения человека, использующего язык, с точки зрения говорящего как языковой личности.

Цель настоящего сообщения обозначить ракурс лингвистического изучения слов-символов, в которых прочитываются культурно-отмеченные коннотации. Под культурными символами понимаются знаки, возникшие в той или иной культуре и функционирующие в роли ментальных структур (концептов [2], образов-понятий) в процессе смыслообразования и смыслопередачи в речевом общении. Элементарным примером культурных символов могут служить метафорические символы, как-то: Храм Божий (ср.: построить Храм в своём сердце) или Эльдорадо (ср.: Душа наша – корабль, плывущий в Эльдорадо) – где «Храм» понимается как символ духовной чистоты, святости и любви, может быть, веры; «Эльдорадо» – как символ сказочно прекрасной и солнечной страны желаний (или берег, «спасительный» остров в пугающем море жизни, не ведающей цели) и др.

На восприятие мира человеком значительное влияние оказывает языковая картина мира, так называемый «концептуальный каркас», включающий вербальные и невербальные концептуальные модели [3]. «Мир в сознании, – пишет Б.Л. Борухов, – процеживается через сетку этих моделей и соответствующимобразом трансформируется, категоризируется, интерпретируется» [4]. Благодаря такой работе языкового мышления в языке конструируются «культурологические метафоры» (символы) в результате наложения культурных концептов на объект описания. Символические коннотации предмета выдвигаются на первый план, и этот полученный концепт используется в качестве «метафоризатора». Так, например, предмет зеркало имеет множество функциональных признаков: оно может отражать, искажать, переворачивать, удваивать мир. В сознании носителей культуры и языка в разное время акцентировались то одни, то другие свойства этого предмета, в том числе и нереальность изображения (ср.: «все врут зеркала»). И сквозь призму этих функциональных свойств предмета, нашедших отражение в концепте зеркала, осмысляются в терминах зеркала и реальности мира, что метафорически выражается в языке, ср.: зеркало души, в зеркале языка, юности честное зерцало и пр. Также в поэтической речи (например, в стихотворении М. Цветаевой «Глаза»):

Да зарева! – нет, зеркала!
Нет, два недуга!
Два серафических жерла,
Два чёрных круга
Обугленных – из льда зеркал
С плит тротуарных,
Через тысячеверстья зал
Дымят – полярных.

Ужасные! Пламень и мрак!...
Встают два солнца, два жерла,
-Нет, два алмаза! -
Подземной бездны зеркала:
Два смертных глаза.

(как бездна, чёрные глаза горят – «адовым» или божественным?! – огнём – такая антитеза построена на обыгрывании знания того, что зеркало с одной стороны светится, отражает, потому что обратная сторона стекла, тёмная, поглощает и преломляет лучи). Аналогично возникли в языке «театральные метафоры», ср.: комедия жизни, театр мира, театр военных действий, арена политических событий, предложение – маленькая драма и пр. Или, например, «природные, календарные» метафоры: утро жизни, осень жизни, «Закат Европы», зрелые мысли и проч. Ср. в стихотворении Пушкина «Телега жизни»:

С утра садимся мы в телегу,
Мы рады голову сломать...
Но в полдень нет уж той отваги...

Концептуальные символы в процессе своего бытования в сознании носителей языка обогащаются множеством коннотаций и, становясь элементами ментальной (когнитивной) модели, определяют способы и устанавливают векторы интерпретации действительности и отражают миропонимание. Ведь и сам процесс метафоризации – как способ смыслопроизводства – приводит на основе установления относительного тождества между разнородными сущностями (предметными и абстрактными) к синтезированию нового понятия, ср.: «память машины», «облако электронов», «ярус языка» и т.д. [5].

Применительно к культурным символам мы говорим не о внутреннем механизме символизации, а о том, что уже сложившийся концепт, символически выраженный в языке, используется в речи для порождения новой ассоциации, поворота мысли, «хода» высказывания в определённом направлении по замыслу говорящего. Носители языка живут в мире культурных символов, являющихся конвенциональными, и активно пользуются ими в общении, чтобы «затронуть» более широкий апперцепционный фон, «оживить» в сознании собеседника те «спрессованные» культурные знания, которые могут усилить воздействующую функцию слова и способствуют адекватному пониманию высказывания. В этой функции культурные символы выступают кодами свернутых блоков информации, имплицированных «квантов» смысла. Например, для выражения глубоких личностных переживаний: отчаяния, сомнения, прощения и воли – или осмысления вечных истин: добра и зла, верности и предательства – говорящий чаще прибегает к религиозным, канонизированным текстам, которые утверждают вечные общечеловеческие ценности, несут моральный смысл (ср. поцелуй Иуды, тридцать серебренников, Иов многострадальный, нищие духом и др.). Не случайно, что к духовным священным книгам человек обращается, когда ему необходима моральная поддержка, когда его личностная свобода ограничивается какими-то внешними притеснениями и вопрос о смысле человеческого существования и личностном потенциале будоражит ум.

С лингвистической точки зрения культурные символы стоят в ряду таких явлений, как прецедентные, реминисцентные тексты или цитаты, так как культурный символ тоже всегда «отсылает» к «духовному тезаурусу» другого лица, к определённому пласту культуры или эпохе, в широком понимании – к другому коммуникативному контексту. Правда, степень точности отсылок к источнику может быть различной. Механизм появления реминисцентного текста (и символа в том числе) в высказывании основан на том, что говорящий или пишущий вспоминает в процессе производства высказывания какую-то ситуацию, выражение из знакомого текста и в том или ином виде включает её в свой новый текст. Например, в качестве символических ассоциаций используются номинации из античной мифологии, текста Библии, из классических произведений словесного творчества (ср. «И дым Отечества

нам сладок и приятен»). Всем известны как символы коварства и жестоких злодеяний имена собственные Понтия Пилата, леди Макбет, нарицательные номинации типа «песнь песней» как апофеоз любви или творчества, «соль земли» – в значении наиболее важной, лучшей, самой активной силы в обществе, также Данко, Прометей и др. Концептуальность всех подобных символов в качестве вызванных ассоциациями текстов в высказывании говорящего связана с тем, каким образом они хранятся в коммуникативном фонде знаний носителей языка и культуры. А.Е. Супрун отмечает, что «не вполне ясна организация хранения в памяти текстов» [6]. Но, скорее всего, действует общий механизм концептуального моделирования информации (или, по устоявшейся терминологии, многомерных схем-ситуаций, фреймов-тезаурусов). Например, чеховский «Хамелеон» вспоминается нам не только как быстро меняющий свои мнения полицейский надзиратель Очумелов (который в определённом смысле уподобляется биологическому существу, меняющему свою окраску), но и всей ситуацией текста: здесь и «как из-под земли выросшая» толпа, обсуждающая происшествие, и золотых дел мастер Хрюкин, и собачка приехавшего к генералу брата и т.д. Знание или незнание ситуации (текста), используемого в виде текста-символа, реминисцентного текста, служит показателем принадлежности коммуникантов к определённой культуре или субкультуре. При этом «духовный тезаурус» не ограничивается сферой одного языка, а обусловлен также и знанием иностранных языков, влиянием инонациональной картины мира. Поэтому владение кросс-культурными сведениями, отражёнными в вокабуляре носителя языка, обеспечивает не только адекватное понимание высказывания (текста), но и, что самое главное, – «стимулирует мотивацию к дальнейшей коммуникации и пополнению культуры» [7].

Вместе с тем, актуальным представляется тот аспект, что в процессе речевого высказывания вставной текст, «чужое» слово, и равно культурный символ в этой позиции, сохраняя семантику исходного употребления, выступает как «своё». В создаваемом высказывании говорящий трансформирует коммуникативную семантику используемого символа в прагматическом контексте речи. Иллюстрацией такого использования может быть употребление символического слова, когда его концептуальная семантика его (как культурного символа) выводится в поверхностную структуру высказывания. Например, древний символический образ Матери-Земли, олицетворяющий плодородие, источник жизни и пищи [8], метафорически развёрнут как олицетворённый символ скрытых жизненных сил, духовно питающих человека, живущего на ней, в «песне о Земле» В. Высоцкого:

Кто сказал: «Всё сгорело дотла,
Больше в землю не бросите семя!»?
Кто сказал, что Земля умерла?
Нет, она затаилась на время!

Материнства не взять у Земли,
Не отнять, как не вычерпать моря,
Кто поверил, что Землю сожгли?
Нет, она почернела от горя...

Как разрезы, траншеи легли,
И воронки – как раны зияют.
Обнажённые нервы Земли
Неземное страдание знают.

Она вынесет всё, переждёт,
Не записывай Землю в калеки!
Кто сказал, что Земля не поёт,
Что она замолчала навеки?!

Нет! Звенит она, стоны глуша
Изо всех своих ран и отдушин,

Ведь Земля – это наша душа, -
Сапогами не вытоптать душу!
Кто поверил, что Землю сожгли?!
Нет, она затаилась на время.

Понимаемые в прагматическом аспекте в качестве «культурного» символа могут служить даже целые стилистические пласты лексики, концептуализирующие ту или иную сферу общения, например, культовое общение. В частности, в стихотворении «Пророк» А.С. Пушкина использование церковнославянизмов воссоздаёт весь культурный контекст и традицию чтения и восприятия духовных текстов Священного написания. Оживление духовного смысла чудодейства (ситуация личностного перерождения) с помощью слов, «само звучание, сам интонационный облик которых восходят к освещённым временем текстам» [9], позволило автору создать образ Пророка, который становится таковым в результате постижения Первообраза («И Бога глас ко мне воззвал»). «Освящённая» традицией лексика используется как культурный символ эпохи, помещённый в контекст мировидения автора.

Таким образом, современный ракурс исследования языковой семантики высвечивает ту область взаимоотношения языка и мышления, которое характеризует духовность народа, его миропонимание через символически выраженную в языковых категориях концептуально-языковую картину мира.

Примечания:

1. Цит. по: *С.Т. Золян.* Проблема цитации в поэзии // Проблемы структурной лингвистики. -М, 1985.-С. 153.
2. Семантическое описание концептов не ограничивается только дифференциальными признаками, необходимыми для различения слов. «Концептуальный анализ должен дать, по возможности, полное знание о понятии, имеющемся в сознании носителей культуры», – подчёркивает С.Е. Никитина // Никитина С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре //Логический анализ языка. – М., 1991. – С. 117.
3. «Концептуальная система языка» означает отражённую в нём систему представлений, взглядов, мнений, ценностей и т.д., находящих своё выражение в знаковой форме, в лексике и грамматике языка. См. Серебренников В.А. Как происходит отражение картины мира в языке? //Роль человеческого фактора в языке. – М., 1988.
4. *Б.Л. Борухов* «Зеркальная» метафора в истории культуры //Логический анализ языка.-М., 1991.-С. 109.
5. *В.Н. Телия.* Метафора и её роль в создании языковой картины мира //Роль человеческого фактора в языке. – М., 1988. – С. 194.
6. *А.Е. Супрун.* Текстовые реминисценции как языковое явление // Вопросы языкознания. – М., 1989. – № 4. – С.26.
7. *В.Г. Костомаров.* Американская версия лингвострановедения //Русский язык за рубежом. – М., 1989. – № 6. – С.73. *В.Г. Костомаров* подчёркивает, что каждая культура обладает традиционно актуализированными фактами, что делает обозначающие их слова существенными для «культурной грамотности», составляемой именно символами. Отсюда понятна значительная роль, которую отводят изучению идиоматического пласта лексики именно в рамках страноведения. Ведь чтобы уловить содержание прочитанной страницы, «надо знать гораздо больше, чем значение составляющих её слов, ибо они – лишь сигналы смысла, условием адекватного восприятия которого служит фоновое знание» // Там же, с.75. *Л.В.Покровская.* Земледельческая обрядность //Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. – М., 1983. – С.68. По ее наблюдениям, «стержневой идеей мировоззрения древнего земледелия стала идея плодородия. Древние земледельцы олицетворяли землю как стихию плодородия, отождествляли родящую землю с женщиной, дарящей новую жизнь...». *О.А.Комков* «Пророк» А.С. Пушкина как икона // Вестник. Сер. 19. – МГУ.2000. -.МЫ.-Г 87.

Л.Ю. Марченко

К ПРОБЛЕМЕ ХРИСТИАНСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИИ (ПО РАБОТАМ Л.П. КАРСАВИНА)

«Философия, чтобы оправдать себя, должна стать жизнью»
Л.П. Карсавин

Лев Платонович Карсавин (01/13.12.1882 – 12.07.1952) – один из оригинальнейших русских философов «серебряного века», связавший русскую философскую традицию с западной, которая была близка ему благодаря сфере основных профессиональных интересов.

Уже на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета он специализируется на медиевистике, изучая религиозную жизнь западноевропейского средневековья. Стажировка за границей (1910-1912 гг.) позволила ему на основе хорошего знания источников вписать развитие средневековой религиозности в широкий контекст общекультурного развития Европы, что дает возможность говорить о Карсавине не только как об историке, но и как об одном из первых культурологов.

Один из исследователей русской культуры начала **XX** века заметил, что, если на Западе осмыслением догматов веры и форм религиозной жизни занимались теологи, то в России эти темы получили новую интерпретацию в исследованиях светской интеллигенции. Это верно и по отношению к Карсавину, хотя он, защитив в 1916 г. диссертацию «Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках, преимущественно в Италии», получает вместе со званием доктора истории «также звание доктора богословия в Петербургской Духовной Академии, что для лица, не имеющего духовного звания, было исключительно редким явлением» [1]

Изучение религиозных взглядов Отцов церкви, теоретиков и практиков монашества Востока и Запада, глубокие размышления в русле русской традиции философствования, обозначенной еще двоюродным дедом Карсавина А.С. Хомяковым и обогащенной учением о всеединстве В.С. Соловьевым и его последователями, позволили Карсавину выработать собственные представления о мире и человеке и, в частности, предложить собственную интерпретацию мировой истории. Однако работу на Родине прерывает высылка 1922 г. на знаменитом «Философском пароходе»; дальше идут обычные скитания эмигранта – Берлин, Париж. В 1928 г. он занимает кафедру всеобщей истории в Каунасском Университете, где и преподает до 1946 г., переехав после войны с университетом в Вильнюс. В 1948 г. Карсавин арестован и сослан в Абезь – лагерь на Северном Урале, где и скончался от туберкулеза.

По мнению С.В. Мосоловой, написавшей предисловие к работе Карсавина «Святые учителя и Отцы церкви», «Карсавин сознательно строил свою философию на незыблемом основании христианской догматики, бережно выявляя бездонные глубины, в ней сокрытые». [2] Подтверждение этому выводу можно найти в указанной работе, поскольку в ней Карсавин рассмотрел суть учения Григория Нисского, чьи труды (вместе с трудами Блаженного Августина и Н. Кузанского) оказали на него наибольшее влияние. Так, он останавливается на идеях св. Григория о божественных нетварных энергиях-логосах, поскольку эти идеи послужили одним из источников представления в философии о всеединстве. Августин же был близок ему как автор, впервые в истории сделавший попытку дать характеристику смысла истории, понимаемой как «божественный человеческий процесс», субъектом которого является все человечество. По мере своего развития оно реализует тот идеал, который был изначально заложен в первообразе и, реализуемый в каждом моменте и одновременно во всем историческом процессе, направлен на наибольшую из возможных в земной жизни степеней раскрытия Абсолюта.

В написанной еще в России и изданной в 1922 г. в Берлине «Философии истории», Карсавин и поставил себе целью рассмотреть вопрос «о месте и значении исторического в мире как в целом, так и по отношению к Абсолютному бытию». [3]

Понимая историю как творческий процесс, инициированный Богом и стремящийся к нему в своем грядущем завершении, Карсавин считал необходимым объяснять историю «из себя самой», поскольку «поиски причин в сфере истории... не являются собственно научным предприятием». [4] Для этого он ставит в центр истории «симфоническую личность» и строит на этой основе иерархию бытия в его постоянном развитии и изменении. Каждое проявление симфонической личности – народ, культура, индивид – является моментом, качествованием личности более высокого порядка. Таким образом, каждый субъект в этой иерархии – совокупность качествований, т.е. он несет в себе «стяженное всеединство» – имея в себе не только то, что обусловлено эмпирически конкретной реальностью, но и в «снятом» виде – все актуальные моменты других качествований. Поскольку каждая сотворенная сущность есть проявление Бога, каждая личность может совершенствовать себя, причем этот путь лежит только «в полноте нашей любви к Богу и с Богом». Диалектический процесс перехода от одного качественного аспекта самого субъекта к другому и достижение ими большей полноты отношения к Абсолюту и составляет развитие истории.

Такое понимание исторического процесса давало возможность Карсавину по-новому взглянуть на ряд исторических теорий или конкретных фактов. Так, появившаяся в конце XIX – начале XX вв. теория культурных типов провозглашала замкнутость каждой культуры и непроницаемость ее для внешних влияний. Этого же мнения придерживался и Карсавин: «Культуры друг для друга абсолютно недоступны», – писал он. Однако это верно лишь для конкретных проявлений культуры. Поскольку каждый субъект истории (в том числе и культура) – суть аспекты высшего субъекта, который заключает их в себе, благодаря чему открывается возможность в высшей реальности («всеединстве») доступа к пониманию друг друга носителями разных культур.[5]

Это особенно важно в свете представлений о всеединстве, поскольку апогеем развития человечества, с точки зрения Карсавина, является христианская религиозная культура, причем именно православная. Католицизм и протестантизм ограничены в своем значении отрицанием «абсолютно ценного в других культурах»; лишь православие «пока еще истинная личность, истинный момент Всеединой церкви и, следовательно, сама Всеединая Церковь». [6] Такое представление о Русской церкви дало основание Карсавину утверждать, что историческая наука должна быть не просто религиозной, а именно православной, поэтому на долю России выпал труд «раскрытия христианской догмы», что и должно быть подтверждено дальнейшим ходом истории. Это подтверждение он усматривал даже в революции, к осмыслению которой он возвращался много раз. [7]

Анализируя видение Карсавиным истории, современные исследователи обычно заостряют внимание на проблеме симфонической личности, считая, – во многом справедливо, – что выстраивание жесткой иерархии соподчиненных личностей ведет к догматизму в мышлении и тоталитаризму на практике. Однако именно отталкивание от Карсавинского понимания симфонической личности позволило С.С.Хоружему раскрыть представление о личности в православной традиции, идущей от исихазма [8]

Одной из «точек роста» при «вписывании старых историософских конструктов в сегодняшний мыслительный и социальный контекст», о котором говорят авторы книги «Русская философия истории», [9] может стать новая наука – синергетика, которая, обладая междисциплинарным потенциалом, ищет порядок и хаос не только в естественнонаучных, но и в гуманитарных дисциплинах: и здесь снова становится актуальным утверждение Карсавина о том, что «Постоянное столкновение и взаимопереплетение религии и науки совершенно неизбежны, лежат в природе их обеих». [10]

В этом же русле может рассматриваться большая и пока нетронутая тема – сопоставление понимании истории Карсавиным и Тейяром де Шарденом, чьи идеи, по утверждению А. Меня, «очень близки философии всеединства». [11]

Таким образом, философия истории Л.П. Карсавина остается не просто фактом историографии, но является в своем понимании мира как диалектически развивающегося единства, актуальной для сегодняшнего дня.

Так же важным является изучение личности этого удивительного человека, не просто создавшего свою философию, но и реализовавшего ее в своей жизни. По воспоминаниям Б.М. Тунгусова, вильнюсского знакомого Карсавина, в разговоре с дочерью философа, он услышал поразившую его вещь. «Мой отец сказала она, – религиозный философ и глубоко верующий человек. Он здесь (в СССР) остался, выполняя какую-то только ему одному ведомую задачу чисто духовного свойства. Он приносит себя в жертву России... Отец сам хочет пожертвовать собой, чтобы вызвать Божественную благодать на Россию и через нее – на все человечество...» [12]

Как-то уже в лагере, в разговоре с искусствоведом Н.Н. Пуниным, Карсавин вспомнил о точном значении греческого слова, которое мы обычно понимаем как покаяние. Изначально же оно звучало – «перемените ум». [13] «Наше время требует, – говорил Карсавин, – чтобы христианская идея была осознана заново. Поэтому опять актуальным сделалось значение евангельских слов: «перемените ум». [14] Вероятно, это умение необходимо в эпоху перемен и нам, и одним из вех на этом пути может стать изучение наследия Льва Платоновича Карсавина.

Примечания

1. *В.Н. Акулинин.* Философия всеединства: от В. Соловьева к П. Флоренскому Новосибирск: Наука, 1990.- С.39
2. *Л.П. Карсавин.* Святые Отцы и учителя церкви. – М.: изд-во МГУ, 1994
3. *Л.П. Карсавин.* Философия истории. – СПб.: АО Комплект, 1993.- С. 15
4. Там же. – С. 172
5. Там же. – С. 161
6. Там же. – С. 174
7. *Л.П. Карсавин..* Жозеф де Местр/ Вопросы философии. – 1989. – №3;
8. *Л.П. Карсавин.* Феноменология революции /Русский узел евразийства. – М.: Беловодье, 1997
9. *С.С. Хоружий.* Диптих безмолвия. – М.:Изд-во Центра Психологии и Психотерапии, 1991
10. *Л.И.Новикова, И.Н. Сиземская.* Русская философия истории: Курс лекций. – М.: Логос, 1998. - С. 148
11. *В.Н. Акулинин.* Указанная работа. – С. 122
12. *Тейяр де Шарден.* Божественная среда / Предисловие о. А. Меня. – М.: 1994.-С.X
13. *А. Ванеев.* Два года в Абези. – Наше наследие. – 1990. – №3
14. Апостол истины – П 11...- Вильнюс. – 1989. – №4.

Б.К. Абытов

КАРАВАН – САРАИ, МЕЧЕТИ И МЕДРЕСЕ КАК КОММУНИКАЦИОННЫЕ ЦЕНТРЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Известно, что в средние века и эпохи нового времени особую значимость любому восточному городу придавали многочисленные караван сараи, рынки, мечети, медресе отмеченные средневековыми и последующими авторами. В результатах научных изысканий советского периода, на наш взгляд, нет ни одной специальной работы, посвященной исследованию роли, места и значения караван – сараев, мечетей, медрес в социально-экономической, торговой и культурной жизни народов Востока, в т.ч. Средней Азии и Кыргызстана. Правда, имеются отдельные серьезные попытки группы ученых суверенного Кыргызстана по этой проблеме. Например, караван – сараи имели очень большое разностороннее значение в жизни многих народов. Более того, именно они во многом выступая как коммуникативные центры духовной культуры способствовали налаживанию разносторонних международных культурных отношений.

Принято говорить, что караван – сараи имели своей первостепенной задачей обслуживание пришлых и уходящих торговых караванов. Обычно караван-сараи имелись не только в городах, они располагались и на специальных пунктах, находящихся друг от друга на известном расстоянии, перед или после трудных горных или пустынных перевалов. Как правило, они строились в комплексе с соответствующей обслугой. Комплекс включал единую защищающую или оборонительную высокую стену – дувал, целый ряд помещений для вьючных животных: верблюдов, коней, ослов, где им давали корм и отдых, воду на дорогу. В жилых помещениях торговцы и их обслуга могли отдыхать, принимать пищу, обмениваться информациями или заниматься другими делами. Часто такие помещения украшались красивыми декоративными отделкой и резьбой. Нередко внутренняя площадь караван-сараев служила и в качестве рынка.

Присутствие караван-сараев было большим достижением для средневековых городов. Ибо проходя по Великому Шелковому пути, все крупные и известные торговцы, владельцы караванов останавливались в них, тем самым приносили большой доход в городскую казну в виде оплаты услуг и различных пошлин. Обогащали местное население тем, что завозили такое чудо товаров, которых до них местный народ не имел. Из истории государств и народов Средней Азии известно, что в эпоху средневековья особенно при Саманидах из Среднеазиатского региона в сторону Китая, Индии, Европейских стран торговыми караванами вывозились из Самарканда хлопчатобумажные ткани, особые ткани симгин и мамараджиль, парча, платки, медные котлы и другие предметы быта, украшения; из Бухары – продукция животноводства и земледелия, особо ценились мази для волос, табаристанские, усимунские ткани, особые сорта дынь; из Джизака – шерсть и одежда; из Шаши – кожу и кожаные изделия; из Ферганы – металлические предметы быта, вооружение; из Хорезма – меха соболей, куниц, лисиц, горностаев и другой дорогостоящий мех. Все это вывозилось торговыми караванами, имевших огромное значение в социально-экономической, торговой, культурной жизни многих народов, городов и государств. Обратно из Китая, Индии, Европейских государств ввозились известные всему миру китайский шелк, индийский чай и предметы роскоши, металлические орудия труда, оружие и многое другое. Это с одной стороны. С другой стороны, торговцы и купцы не только останавливались отдыхать, но и ближе узнавали достопримечательности местного населения. Они пытались узнать, как можно больше о городе, о его населении и правителях, о богатстве и многом другом.

История свидетельствуют, что торговые караваны, которые курсировали по Великому Шелковому пути, и останавливались в караван – сараях территории Кыргызстана, проходили по нескольким направлениям. Известно, что ветви Великого Шелкового пути связывали Китай, страны Передней и Средней Азии, Монголии, Индии проходили через такие крупные и малые города, как Багдад, Хамадан, Нишапур, Мерв, Амул (Чарджоу), Самарканд, Бухару, Хорезм, Ахсикет, Худжанд, Куба, Ош, Тараз, Кулан, Мерке, Баласагун, Суяб, Барсхан и др..Важное значение имели и торговые пути, ведущие из Азии в Европу. Из Самарканда и Бухары через реки Джейхун, Хорезм, Ургенч, Замджан дорога вела на Урал, Самару до Булгар. Оттуда по Волге шли вглубь Руси и далее в Европу. Как бы там ни было города Кыргызстана всегда находился на одном из самых оживленных пунктов Великого Шелкового пути. Это означает, что караван – сараи Кыргызстана могли быть не только местами отдыха и торговли, но и коммуникационными центрами духовной культуры многих народов. Ибо торговцы, их обслуживающий персонал, постоянные их попутчики – путешественники, ученые, разного рода разведчики, странники, дервиши и другие были носителями культур разных народов и регионов. Именно в караван – сараях проявлялись их культура, традиции, обычаи и другие особенности. Многие караван – сараи постепенно скапливали пласты различных культур и цивилизаций. Часто культурные наследии отдельных народов через караван – сараев воспринимались и передавались другим народам.

В других случаях караван – сараи выступали как центры распространения научных достижений. Многие народы и их ученые о достижениях отдельных наук узнавали из таких центров, где останавливались знаменитые и знающие люди. В данном случае главными распространителями достижений различных наук выступали ученые – путешественники, мыслители или их ученики путешествующиеся вместе с торговыми караванами. Караваны во многих случаях были единственными средствами связи и передвижения. Караван – сараи годами скапливая многие достижения духовной культуры иноземцев, тем самым прямым образом обогащали культуру своего народа.

Караван – сараи востока также выступали и как центры духовной культуры. Это были своеобразными местами обмена достижениями культур, образования, науки, искусства, архитектуры, литературы, поэзии, фольклора. Караван – сараи часто выступали местом обмена достижений различных сфер науки: философии, математики, астрономии, медицины. Очень часто ученые именно в таких местах приобретали редчайщие экземпляры научных литератур.

Караван – сараи являлись своеобразными центрами распространения важных информаций об отдельных народах и странах, военно – политических ситуациях, правителях, богатстве и о многом другом. История знает многих авторов, труды которых стали впоследствии важными историческими источниками, записи со слов торговцев, купцов или путешественников, странствующих вместе с торговыми караванами. Не секрет, что зачастую они же собирали в пользу отдельных правителей или правителей своих государств и народов очень важные сведения. Еще одной из особенностей караван – сараев было то, что через торговцев, путешественников, ученых, дервишей и других странников люди узнавали о существовании других религий, верований и их особенностей.

Важность сообщения многих авторов о караван-сараях на Востоке, в т. ч. и в Кыргызстане дает подтверждение нашей гипотезе о том, что караван-сараи были не только пунктами обслуживания караванов с их владельцами и торговцами, но и своеобразными культурными центрами. Почему мы выдвигаем такую версию ? Посудите сами, в те времена СМИ – радио, телевидения, газет, журналов и массового книгоиздательства не было. Следовательно, лучшие достижения культуры одних народов, по нашему мнению, именно через торговцев и ученых распространялись в местах отдыха и торговли, т.е. в караван-сараях и рынках. Благодаря им мир узнавал о величайших открытиях науки, о мудрецах и великих мыслителях. Нам думается, именно благодаря торговому пути, караван -сараям и людям, которые содержали их, мир, в т.ч. и жители Кыргызстана подобно другим людям узнавали о таких величайших мыслителях, ученых и поэтах средневековья, как аль Фарами, Абу Али ибн Сина, Бируни, Рудаки, Фирдоуси, Дакики, Устад-и Рашиди, аль Хоразми, Ахмед аль Фергани и других. Каждый из них были достояниями духовной культуры своих народов.

Нам думается, что во многом благодаря подобным связам и путям впоследствии стали известными на весь мир крупнейшие ученые Кыргызстана, достойные сыновья своих городов и времен. Это Махмуд ибн аль Хусейн Мухаммед аль Кашкари, Жусуп Баласагын, Али ибн Осман бин Мухаммед ибн Сулейман эт Телий эл Оший эл Фергани, Омар ибн Муса аль Оши, Мансур аль Оши и его сыновья Имран и Масуд, Мухаммад ибн Али ибн Хамид Абу Абдаллах аль Оши, Али ибн Сулайман ибн Дауд аль Хатаби Абу-л-Хасан аль Узканди и другие.

Кроме всемирно известных Махмуда Кашкари и Жусупа Баласагына, наиболее популярным был Али ибн Османи, в свое время прозванный «светочем веры», благодаря сборнику юридических и бытовых норм, а также судебных решений», составленному примерно в 1173 г. Нам думается, что прозвище «Светоч веры» Али ибн Осман аль Оши получил не случайно. Он был очень разносторонним, высокообразованным и творческим человеком. Он глубоко освоил тонкости ислама и исламского права. В потоке исторических событий, сопровождавшихся дальнейшей исламиза-

цией общества, не последнюю роль играли знатоки местной культуры, ученые, разносторонне образованные люди из коренных жителей. Видимо, одним из таких людей был наш знаменитый земляк. Его заслуга как перед своим народом, так и перед исламской религией, заключается в том, что он сумел совместить устои, каноны ислама с особенностями культуры, обычаями, традициями местного населения. Он сумел разработать исламские правовые нормы, акты, удовлетворяющие интересам местного населения и исламского духовенства. Это было огромным успехом, принесшим нашему средневековому земляку славу и всеобщее признание. Он же написал и оставил потомкам «Книгу лучших известий и стихотворных жемчужин», сборник 1000 хадисов-изречений пророка Мухаммеда. Наибольшую популярность, как отмечают вышеуказанные авторы, принесли его «Касыды». Как установили ученые

известный в мусульманском научном мире Сиражуддин есть никто иной, как сам Али бин Осман аль Оши. Это отрадно и звучит гордо для сегодняшних кыргызстанцев. Его перу принадлежит также «Фетави Сиражите», написанный им в Оше. «Фетва» или «фетава» в переводе с арабского означает «разработка». Два его труда изданы много раз и переведены на английский, турецкий, немецкий языки. Сама рукопись нашего знаменитого земляка хранится в библиотеке Багдада. История Кыргызстана до сих пор не знает человека, выдающегося ученого, чьи труды, рукописи до сегодняшнего дня хранились в знаменитой библиотеке Багдада. Более того, мало кыргызстанцев, чьи труды издавались в Индии и переиздавались в Англии, соответственно в XIX и нач. XX века.

Другой ученый Шейх -уль – ислам Насуриддин Абу Мухаммед бин Сулейман эл Оши был известным имамом, муфтием Ферганской долины, ученым и исламским правоведом. Он написал и оставил потомкам много трудов, но до нас дошли всего четыре. Один из них это «Фетава» из 4-х томов. Третий наш именитый земляк – Мухаммад ибн Ахмад-ибн Али ибн Хамид Абу Абдаллах аль Оши также был крупным теологом. Побывал во многих святых местах, научных центрах своего времени. О том, что он был неутомимым, творческим человеком, знатоком теологии и других наук, свидетельствует тот факт, что он читал лекции в самом Багдаде[1] тогдашнем известном научном центре Востока.

Опираясь на такие данные мы можем утверждать, что часто караван- сараи сыграли добрую службу населению той области или региона, где они располагались. Они являлись центрами распространения достижений истории, философии, теологии, литературы, поэзии и других сфер науки и культуры.

Величайшим украшением, достоянием средневековых, и последующих времен, городов являлись мечети и медресе, представляющие собою великолепных архитектурных ансамблей. Самое главное несмотря на то, что религиозные учреждения, они также выступали как важные коммуникационные центры духовной культуры. В крупных городах востока таких как в Бухаре, Скамарканде, Хорезме, Ташкенте, Кашкаре, Баласагыне, а также в малых городах – Фергане, Кубе, Оше, Суябе и др. мечети и медресе являлись не только местами массовых молитв и учений, но и местами где проводились изучения основ теологии, канонов ислама, различные толкования Корана, теологические дискуссии. Медресе и мечети являлись специальными местами, где в течении долгих лет, кроме вышеуказанных, изучались арабская письменность и грамота, отдельные сочинения по риторике, астрономии, истории, стихи и макамы Руми, Мирзы Бедиля, Хафиза, Саади, Исмата, Фирдоуси, навои и др., исламские религиозные предания и их толкования, основы исламского права.

Медресе и мечети Востока, в т. ч. Кыргызстана, выступали как своеобразные центры формирования духовных ценностей, мировоззрения и миропонимания людей. Во многом они способствовали формированию и становлению разносторонне образованных людей с широким кругозором. В Кыргызстане подобных медрес и мечетей насчитывались десятками и сотнями. Только на юге Кыргызстана, к началу XX века действовали десятки медрес и мечетей. Наиболее знаменитыми из них были мечеть рават Абдулла хана, мечеть и Ак медресе Алымбек датки, мечеть сына Абдрахмана афтобачи и другие.

Согласно данным русскоязычных письменных источников в начале XX века только на территории Ферганской области Туркестанского генерал – губернаторства, куда входил и юг Кыргызстана, количества традиционных для восточных регионов и народов образовательных учреждений насчитывалось следующим образом:[2]

	Уезды	Медресе		Кархана	
		Число учебных заведений	Количество учащихся	Число учебных заведений	Количество учащихся
1	Маргеланский	76	830	-	-
2	Кокандский	49	7590	32	810
3	Андижанский	26	1700	103	1100
4	Наманганский	39	1300	49	200
5	Ошский	10	300	9	60

Следует отметить, что здесь выявлены некоторые неточности или же преднамеренное снижение количества учебно-образовательных учреждений местного населения со стороны составителей русскоязычных данных. Следовательно, к ним нужен тщательный, критический подход. Например, только в городе Ош к началу XX века было 5 медресе: медресе Хазрат Дамулла Мухамед Сидик Ахун Аглама, медресе Иса датки, медресе Ак-Юлбая, медресе Алымбека датки и медресе Иш Мухаммед Тюрка Халмуратбая, 7 кара хана, 20 мужских и 12 женских мектебов и 154 мечетей.[3] Это значит, что автор вышеуказанного источника И.И. Гейер передал не совсем точные сведения об образовательных учреждениях Ошского уезда и города Ош. В дореволюционном периоде города Ош, как и во всех других уездах и городах, медресе, мектеби и карханы являлись основными центрами духовной и культурной жизни. В них обучали не только канонам ислама, но и арабской письменности, литературе, арифметике, истории, географии и др. Отличительной их чертой было то, что в них обучались дети не только богатых горожан, земледельцев, торговцев, но и средних и частично низших слоев. Например, в медресе Алымбека датки ежегодно за его счет обучали более 120 детей, среди которых были и выходцы бедных семьей. Их наряду с другими обучали домуллы-аалимы из Коканда, Бухары и Самарканда, приглашенные как самим Алымбеком, так и его сыновьями, наследниками. Благодаря медрес и мечетей многие люди постигали азы мудрости Востока.

В целом мы вполне обоснованно можем предположить, что в средние века и периода нового времени караван – сараи, мечети и медресе выступали как важные коммуникационные центры распространения духовной культуры многих народов Востока.

Примечания

1 *В. Галицкий, В. Плоских.* Старинный ...С. 27.

2 Там же, С. 240. Захарова А.Е. Историко-архитектурное наследие города Ош. Дубаи, 1997, С. 48

3 Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Средней Азии и Ташкента. СПб., 1904, С. 112, 395; *А.Е. Захарова.* Историко... С. 47-52.

von Wassilios Klein

EINE KURZE DENKSCHRIFT: DIE ERFAHRUNGEN DER JUGEND ALS MITGLIEDER DER ORTHODOXEN KIRCHE

Viele der Entwicklungen, die gegenwartig stattfinden, werden Folgen fur die orthodoxe Jugend zeitigen, und dies nicht nur in den Landern der sogenannten Diaspora, sondern auch in den Heimatlandern der orthodoxen Kirche. Die meisten der folgenden Beobachtungen sind schon jetzt in den sogenannten orthodoxen Landern Realitat oder werden es in Kurze sein. Deshalb scheint es vernunftig, die folgenden Gedanken uber die Jugend in der Diaspora zugleich auf die Jugend in den Landern Osteuropas zu beziehen. Wir beobachten also:

- Die zeitgenossische Gesellschaft ist von einem Erlebnishunger mit einer wachsenden Erlebnisorientierung mit sehr kurzem Zeithorizont gepragt, d. h. man blickt mehr auf die Gegenwart als auf die Zukunft. Die Freizeitgesellschaft mit ihren Konkurrenzangeboten korrespondiert mit dieser Entwicklung. Wie kann dieser Erlebnishunger von der Kirche befriedigt werden? Es sieht so aus, dass die Kirche das nicht kann. Vielleicht sollte sie es auch gar nicht versuchen, wohingegen sie stattdessen aus ihrem Selbstverstandnis heraus genau das anbieten kann, was die Gesellschaft nicht zu bieten hat: Nestwarme und christliche Liebe, allgemein eine Atmosphare, die eine Hinwendung des Menschen zu einer spirituellen Dimension des Lebens erleichtert.
- Die Sinnkrise fuhrt zu einem sozialen Verkummern. Bietet die Kirche wirklich das an, was die Jugend erwartet? In Deutschland z. B. liegt der Grad der Wertschatzung der Heiligen Schrift nur wenig uber dem von Coca Cola. Doch Coca Cola ist zwar ein schmackhaftes Erfrischungsgetrank, bietet aber keinerlei Losung fur die Probleme des Lebens, keinerlei Deutungssystem fur die erlebte Wirklichkeit, wie es eine Textsammlung wie die Bibel bei denen, die an ihren Offenbarungscharakter glauben, tut.
- Die Globalisierung bewirkt einen Leistungsdruck, der schon in der Schule wirksam ist. Dies gilt selbst in Landern mit einer orthodoxen Mehrheit. Meine Eltern beispielsweise hatten als Lebensziel die Familie, nicht die Karriere. Heute gibt es in vielen Landern nur noch die Wahl zwischen ma?loser Arbeit oder Arbeitslosigkeit. Zwischen den beiden Extremen ist nicht mehr leicht etwas zu finden. Dieser Druck fuhrt dazu, dass die Jugend weniger Zeit fur die Kirche hat, dass das Leben aufgrund der geforderten totalen Flexibilitat weniger strukturiert ist und dass die staatlichen Stellen im Ablauf des Jahres und des Tagesablaufs auf die Kirche und ihr Programm keine Rucksicht mehr nehmen. Die Kirche reagiert darauf, indem sie die Gottesdienstzeiten an das Programm der arbeitenden Menschen anpassen, und sie hat damit teilweise durchaus Erfolg.
- Ehe und Familie werden oft vorwiegend als Risikofaktor gesehen, zumal viele Jugendliche aus gescheiterten Familien stammen. Die Kirche kann hier nur sehr begrenzt gegensteuern, z. B. indem sie in ihrem Bereich eine familiare Atmosphare schafft und soziale Kompetenz fordert, so dass die Jugend besser lernt, mit anderen Menschen zusammenzuleben. Zusatzlich wird in einer Zeit, in der die Menschen auch von der Kirche nicht vorgesehene Formen des Zusammenlebens praktizieren, fraglich, wie lange die Kirche vor diesen Realitaten die Augen schlie?en kann. Auch bei Priestern steigen Scheidungsraten und Wiederverheiratungswunsche signifikant, so dass neue seelsorgerische Konzepte gefordert sind. Die Jugendlichen beobachten gerade zu diesem Punkt die Stellungnahmen und das Verhalten der Kirche genau und messen es weniger an den von der Kirche im Sinne des Evangeliums vertretenen hohen Idealen, die

sie nicht nachvollziehen konnen oder fur unrealistisch halten, sondern daran, inwiefern die Kirche konkrete Lebenshilfe auch in Krisensituationen oder bei gescheiterten Biographien bieten kann.

- Die Vereinzelung bewirkt, dass viele Jugendliche mehr Kontakt mit den Medien als mit ihren Altersgenossen haben. Erkennbar ist, dass Jugendliche in sehr lebendigen Gemeinden sich auch in das Gemeindeleben integrieren lassen und hier der Isolierung entgehen.
- Die Urbanisierung fuhrt dazu, dass man mit den kirchlichen Festen, die mit ihrer Gliederung des Jahresablaufs sinnvoll vor allem in agrarische Gesellschaften passen, weniger verbinden kann, d. h. die Feste sind fur den Stadtbewohner weniger bedeutsam. Die heutige urbane Lebensweise folgt neuen Bedingungen, welche Agrargesellschaften unbekannt waren, z. B. Spezialisierung im Beruf, Studium mit Hinauszogerung von Berufstatigkeit, Arbeitslosigkeit, Rente. Um die Menschen bei Einschnitten im Leben zu begleiten, werden zaghafte Versuche gemacht, Gottesdienste z. B. speziell fur den Beginn des Schuljahres zu formulieren.
- Die Individualisierung sorgt dafur, dass man sich nicht mehr uber ein "Wir"-Gefuhl der Zugehorigkeit zu einer sozialen Einheit wie der Kirche definiert, sondern sich vielmehr von Organisationen aller Art abgrenzen will. Kompetenz in Individualitat ist mehr gefragt als soziale Kompetenz.
- Wenn wir auf die Orthodoxen in der Diaspora zuruckkommen, so gilt fur sie speziell: In der Heimat und im Denken der Generation der Eltern, d. h. der Auswanderer, ist die Kirche oft noch Volkskirche, der das ganze Volk selbstverstandlich angehort. Tatsachlich ist die orthodoxe Kirche in der Diaspora, und inzwischen auch in vielen Heimatlandern, Religion der Minderheit. In dieser Situation ist bemerkenswert, dass die orthodoxen Jugendverbande in den Landern der Diaspora - vielleicht zum ersten Mal - Identitat mittels der gemeinsamen Religion schaffen, ohne dass die Jugend im Umgang miteinander noch sehr auf die ethnische Zugehorigkeit achten musste. Tatsachlich spielt die Ethnie aber immer noch eine gro?e Rolle.
- Die religiose Bildung nimmt standig ab. Die Kinder lernen oft nicht einmal das "Vater unser". Das religiose Vokabular verarmt in erstaunlichem Ma?e, in den Landern Osteuropas noch schneller als in Westeuropa. Auch in Landern, in denen Kirche und Staat eindeutig getrennt sind, sollte bedacht werden, dass die geistesgeschichtlichen, architektonischen und kunstlerischen Traditionen eines Landes ohne seine gro?en Religionen nicht denkbar sind. Die Jugend ist jedoch bislang meist auf den wenig besuchten Unterricht der Religionsgemeinschaften zuruckgeworfen, wenn staatliches Handeln sich nicht im eigenen Interesse der Bindung der Burger an die Kultur ihres Land auch um die religiose Bildung muht.
- Die Jugend wachst in einer Gesellschaft des "Marktes der Moglichkeiten" auf, was auch auf dem Sektor der Religion gilt. Dies versetzt die orthodoxe Kirche in eine Situation, in der sie sich gegenuber anderen Religionen durch Uberzeugung und nicht durch Machtmittel oder Kraft ihrer traditionellen Vorherrschaft durchzusetzen hat. Wie sie sich hier verhalt, wird wiederum von den Menschen genau beobachtet.
- Die Sprache, die eigentlich ein Werkzeug zur Kommunikation ist, wird zunehmend hinderlich fur die Kommunikation zwischen Jugend und Hierarchie. Mangels religioser Bildung verstehen die Jugendlichen viele Termini nicht mehr, sie bleiben also blo?e Worthulsen. Die Liturgiesprache wird in den meisten Landern ebenfalls nicht mehr verstanden. Gleichzeitig gibt es Kreise, die das Festhalten an alten, unverstandlich gewordenen Sprachen zu einer Bekenntnisfrage machen, was die Jugend polarisiert oder auch schlicht absto?t. Gesellschaftliche Marginalisierung der Kirche konnte die Folge sein, muss es aber nicht, wie das Beispiel Islam mit seinem Festhalten am arabischen Originaltext des Koran auch bei nichtarabischen Volkern lehrt.

Tolmacheva M.A.

THE «FLOWING WATERS» OF OSH: THE GEOGRAPHY AND POETICS OF SILK ROUTE

An attentive encyclopedia reader perusing the literature on the Kyrgyz Republic may notice that a section on the Osh administrative region follows immediately the one on the republican capital and the adjoining district. The reader will then notice that the regions are not listed in an alphabetical order, but rather follow population statistics, and the population of the Osh region is more than double that of the capital. But the comparison, although impressive, will obscure the fact that the majority of this population lives in rural areas, and the urban population is dispersed among nine major cities and towns of the region (these include in addition to Osh also Jalal-Abad, Kok-Yangaq, Qyzyl-Kiya, Maili-Sai, Suluqta, Tash-Kumyr, Uzgen and Kara-Suu).

A physical-geographical approach would characterize much of the region as Central Asiatic mountain country.. But administrative and political boundaries do not always follow the logic of nature. The city of Osh, unlike most of the region it administers, is located in the Ferghana geographical province, in its southern, dryer part where agriculture has long depended on a dense network of irrigation canals and reservoirs. The Osh—Kara-Suu oasis and the Ak-Buura river compensate for low precipitation and deep location of the groundwaters. At the southeastern boundary of the Ferghana valley, roughly equidistant from Uzgen in Kyrgyzstan and Andijan in neighboring Uzbekistan, Osh has long been a gateway for routes connecting points east and northeast with Ferghana, Margilan, Kokand, and further west, as also with the Pamirs to the south and China to the southeast.

Southern Kyrgyzstan and southeast Uzbekistan are dissected by elevated valleys and numerous mountain systems. The singular geographic distinction of the Osh region is that, within this administrative unit containing many small rivers are also the upper basins of the two greatest rivers of Central Asia. Both the Amu-Darya and the Syr-Darya take their early tributaries here: the Qyzyl-Suu flows into the former, and the latter starts from the confluence of the Naryn and the Qara-Darya, eventually extending almost 3 000 km from the source of the Naryn. The mountains and the rivers split the region into a number of climatic and irrigation zones and assure nature's guarantee that no one single city in the area grows disproportionately or dominates the region for long. There is a positive side to it - the dissecting rivers also bring water to the agriculturist, placing it within reach of ancient and modern irrigation; they allowed medieval engineers to construct urban systems for running water and sewers that have been discovered by archaeologists. The Ak-Buura irrigation system is one example of a local network, but on a regional scale, large-scale agriculture depends on replication of the irrigation facilities. Some of the simpler systems excavated in the Ferghana valley date back to the middle of the first millennium B.C.E., and by the 3rd century B.C.E. local engineers already used the waters of mountain *sais* that allowed to significantly expand the territory of the oasis. The grand canal construction projects of the 20th century also depended on the numerous rivers in addition to the Ak-Buura, that similarly take their source in the snows and glaciers Tien-Shan, from the Alai and Turkestan mountain ranges. The fast-flowing streams cut deep through the *adyr* slopes and carry waters toward the Syr-Darya, making the Ferghana valley what it has been for millennia: a powerful magnet for settlers and soldiers, cultivators and conquerors, the powerful and the poets.

The Timurid founder of the Moghul dynasty of India, the powerful poet prince Babur Zahir al-Din, described the Ferghana valley in his autobiographic *Babur-Namah* and devoted to Osh the following passage, from which I borrowed the title of this paper: «One more city [in the Ferghana Valley - M.T.] is Osh, located southeast of Andijan at a

distance of four *yigach* passages (about 24 km). The air there is excellent, and there is an abundance of flowing water. Spring is beautiful there. We have heard many stories relayed regarding the distinctions of Osh.

Southeast of the fortress stands a beautiful mountain called Bara-Kuh (=Taht-Suleiman). At the top of this mountain Sultan Mahmud Khan had built a *hujra* (pavilion). Somewhat lower, on a protruding rock, I also had a *hujra* with *aiwan* built in the year 908 (A.H.=1496-97 C.E.). Although his *hujra* was at a higher elevation, mine was located much better - the whole city and all the suburbs spread below it.

The Andijan river (=Ak-Buura) flows though the suburbs of Osh and then on to Andijan Along both banks of this river are ranged orchards and gardens that spread out from the river. Beautiful anemones grow in them. Osh has a supply of lowing water. Spring there is very pleasant, with a mass flowering of tulips and roses.

On the slopes of Mt. Bara-Kuh, between the orchards and the town, stands a mosque named the Jawza mosque. A large stream flows downhill. Somewhat below the outer courtyard of the mosque is a green overgrown with clover, with abundant shade and delightful. Travelers and passers-by take their rest there. Local rascals play a trick on anyone who falls asleep there and direct the stream flow on visitors!

During the last years of life of Omar Sheikh Mirza (Babur's father, ruler of Ferghana - M.T.), a kind of stone was discovered in this mountain, laced with white and red veins. Now they make of it knife handles, belt buckles, and other items; this is excellent stone.

In the whole Ferghana region there is no other city that might surpass Osh in the quality and delight of its air.» *(Babur-namah,* my English translation from the Russian version by M. Sal'e. Tashkent, 1948, 10-11).

It is appropriate at the time of a jubilee to look for the most lasting features of the place we celebrate. Described variously across centuries as a fortress, a holv place, an entrepot, a border town, and a toll caravan stop between Ferghana and Kashgar, Osh is mentioned early in ancient and medieval sources. As an Arabist, I am pleased to note that Osh is mentioned in ninth-century Arabic sources. The famous seventh-century Chinese traveler Hsuan-tsang (Xuan Zang) mentioned the city of U-shi in the description of his journey to India. The Kazakh scholar and explorer Chokan Valikhanov (1835-1865) reported even that the Chinese knew of Osh in the early 2nd century B.C.E. *(Sobranie sochinenii,* 2:283). Valikhanov names U-shi and Ush (Yuitu) and makes clear elsewhere that «Ush» is also the Chinese form of the name of the town of Osh in Turfan, but the route that Hsuan-tsang followed makes it likely that indeed this Chinese traveler meant Osh. The branches of the Silk Route that crossed plains, followed open valleys and transited through cities sometimes changed their course, but the mountain trails that skirted plateaus, weaved through canyons and climbed up to passes hardly ever changed. Of the two branches of the Silk Route that traversed Kyrgyzstan, the southern route connected the Ferghana Valley to Osh, whence the caravans went to Mady (Medv) and then over the Taldyq pass, to the Alai valley and Irkeshtam and on to Eastern Turkestan. Historians have established that Hsuan-tsang followed the northern branch of the Silk Route, which skirted the southern shore of Lake Issyk-Kul.

The references to Osh in the early narrative sources regrettably are not frequent, and the descriptions of the city that we do have are not extensive. The early narrators, nevertheless, were observant travelers and better scientists than we often give them credit for. They did not require the guidance of modern encyclopedias to determine what physical-geographical system Osh belongs to; they knew about watersheds and what made life and cultivation possible in a country squeezed between huge deserts and high mountain ranges. When Babur called the Ak-Buura «the Andijan river», he was marking its importance for that easternmost city on the far edge of the Ferghana depression (the distance between Osh and Andijan is barely 50 km). A later observer, the Russian soldier Filip Efremov who found himself a captive in central Asia in the 1770s, also noted the fresh-water resources of «Bukharia,» which he described as positioned then somewhat

precariously between Qing China and Catherine's Russia. This is what he says about the Kyrgyz and southern Kyrgyzstan:

«The Kyrgyz inhabit not Bukharia proper (=the Bukhara Khanate), but nearby, between the town of Ush and Kashkaria, in the mountains and plains. They camp in small groups. They have their own princelings, hardly ever visit Bukharia, but frequent Kukan, where they drive their sheep, cattle, and camels for barter...

Below the very town of Ush flows a river originating in the mountains. Further east from the Kukan domain starts the Lesser Bukharia (^Eastern Turkestan) in which is the Karkarian region. Between the two in the mountains nomadize the Kyrgyz of a different clan from the Kyrgyz-Kaisak. The Kukan principality, currently incorrectly called Kokania, is located on the left side of the Syr-Darya, between the Kyrgyz-Kaisak (=Kazakh) steppe and the Lesser and Greater Bukhariia. It borders directly on the Lesser Bukharia, while Kukan borders on the land of the Wilderness Kyrgyz. These migrate, as previously mentioned, between the town and region of Ush, which Kukan controls, and Kashgaria. From the capital of Kukan to the city of Kashgar via Margylan, ush, and the Kyrgyz encampments... the mountain route takes no more than 10 days. Along this route there are not many woods, but sufficient water from the mountains and grass for the passing riders...»

The abundance of water is further reiterated in another passage: «From Margylian to the town of Ush is a ride of 3 days; the town has two city gates and flowing water from the smaller river.

From Ush to the city of Kashkara one rides 13 days. Between Ush and Kashkaria in the mountains migrate the Kyrgyz who differ from the Kyrgyz-Kaisaks. The route leads aross the mountains and along the slopes. The mountains are rather high, with few trees, but abundant grass. In winter there is much snow...» *(Deviatiletnee stranstvovanie,* 5th ed., Moscow, 1952, p. 41).

A Muslim traveler from India, Mir Izzatullah, who visited Kokand in 1812, also reported: «The town of Osh is also known under the name Taht-i Suleyman . The town is abundantly supplied with water from the streams.» *(Istoriia Uzbekistana v istochnikakh,* Tashkent, Fan: 1988, p. 158.)

To make a transition from this idyllic landscape to the modern realities of irrigation and water resource management means to recognize the people's needs and concede that the majority of natural tributaries of the Syr-Darya never reach it and instead feed the canal systems of the Ferghana valley, losing some water also to seepage and evaporation. This is true not only of the Ak-Buura, but also of the other glacier-fed tributaries that flow from the slopes of the Alai and Turkestan mountain ranges (Aravansay, Isfayramsay, Soh, Isfara, and Khodja-baqyrgan). The historic needs of agricultural irrigation have been augmented in the 20t century by energy needs. The rivers of the Osh region carry 65% of the total annual water flow of the Kyrgyz republic. Fed by glaciers and winter snowfalls, these rivers have 60% of the total hydroelectric power resources of Kyrgyzstan. After the [Bolshevik - M.T.] revolution Russian scientists and geologists directed much effort toward the exploration of Tien-Shan. Among them were I.M. Gubkin, my great-grandfather A.P. Karpinskii, A.E. Fersman, D.I. Shcherbakov, the biologist N.I. Vavilov, the gelmintologist K.I.Skriabin and others (Mikhail Men'shikov, *Rasskazy o Kirgizii,* Moscow, 1968, p. 35). Contemporary mining in Kyrgyzstan is a vitally important industry, and the Osh region contributes its share to the republic's coal and ore resources. Inevitably, the industry lays its own claims to water consumption and affects the quality and quantity of available water supply.

There is no need to reiterate here the high value traditionally placed on water by the people of Central Asia. But I would like to add my voice to those historic voices that celebrated Osh and the «abundant streams» of its «flowing waters.» In honor of the Osh jubilee and the international symposium marking the celebration, I have translated this poem by a Central Asian poet, titled «The River.»

Emerging from the deepest narrows,
The river leaves the rocks for valleys.
The raging waters calm their flow,
The surface shines like nolished mirrors.

The heart grows restful by the river,
it drives away exhausting fever.
The cattle find relief from heat,
the soothing coolness brings good cheer.

The river gives the speechless groves
A tongue to chat when zephyr blows.
Each tiny speck of valley earth
contains the miracle of growth.

The water makes the meadow green,
fish swim and play in silver stream.
Abundant herds graze in the pasture,
swift current stays forever clean.

No herds will ruin it with dirt,
no man will dam it or divert.
Should lion rest on river bank,
The fish would tease it and disport.

(Ibrai Altynsarin, 1841-1889. In: *Poeziia narodov SSSR XlX-nachalaXXv.* Moscow, 1977, pp. 608-609).

Н.Д. Сагадиев

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОГО ОБУСТРОЙСТВА МИРА В ТВОРЧЕСТВЕ МУХТАРА ШАХАНОВА

Мухтар Шаханов в своих двух последних поэтических романах «Заблуждение цивилизации» и «Космоформула карающей памяти» (Тайна, унесенная Чингисханом) в высокой художественной форме излагает собственное видение социального обустройства мира. Основной концептуальный подход его философских взглядов: без должного духовного совершенства невозможно установить в общественных отношениях нормальные социальные связи, имеющих психологическую природу и реализующихся в сознании индивидов. Народный поэт Украины Иван Драч пишет: «Мухтар Шаханов проповедует, что только высочайшая духовная совесть планеты, остро реагирующая на чужую боль способна победить все мировые катаклизмы и. одержать победу даже над чингисханоподобными...» При этом Шаханов рассматривает цивилизационную типологию общественного обустройства, где основными критериями выступают духовные признаки – культурные, религиозные, национальные, психологические и др. Социологам и иным представителям гуманитарных наук следует активно поддержать стремление поэта рассматривать проблемы цивилизации, культуры и духовности в рамках общесоциальных закономерностей, которых мы именуем еще и «социальной душой». В этих произведениях Шаханов выступает как ученый и умелый исследователь современных проблем развития общества, внося конкретные и весьма конструктивные предложения по обустройству социального миропорядка, который, по его мнению, может состоять из нескольких отдельных и локальных общественных структур, отличающихся общностью религиозных, национальных, географических и иных признаков. По этому поводу

ученые-генетики Е.Есырева и Мая Черикова правильно подметили: «В книге «Космоформула карающей памяти» Мухтар Шаханов выступает как поэт-исследователь. Ищущий взгляд поэта исследует вечные темы добра и зла, любви и ненависти, роли духовности и злодейства в истории, то есть природу человека и человечества... «

В обеих романах М.Шаханов обосновывает и защищает следующие свои концептуальные умозаключения:

- о совместимости процесса глобализации с духовным развитием общества;
- о духовности, как об основной содержательной стороне конструктивного общественного миропорядка;
- о нравственном самоочищении через всеобщее покаяние;
- о влиянии массовой культуры на расширение ареала бездуховности;
- о пагубности социального обустройства мира на рыночной основе;
- о влиянии бездуховности на коррумпированность чиновников;
- о трех социальных уровнях разновидности сознания человека;
- о социализации родственных душ;
- о дисфункций агрессивного звука и другие.

Через них Шаханов рассматривает, прежде всего, наиболее общие принципы процесса всеобъемлющей глобализации и их влияние на мировую культуру. При этом, являясь как бы поборником высокой духовности, он прекрасно представляет себе как положительные, так и отрицательные стороны общесоциальных явлений. Размышляя о теории конвергенции А.Сахарова в «Заблуждении цивилизации», он пишет:

«Как я понял тогда,
Суть его предложения
Заключалась в следующем:
Перенять от капитализма
Государственное регулирование
Рыночной экономикой,
А от социализма -
Его социальный блок,
Который, прежде всего
Предусматривает защиту населения,
Особенно ее малоимущей части,
А также бесплатный доступ
Ко всеобщему образованию
И медицинскому обслуживанию...»

Далее, он утверждает:

«.. .Рыночная экономика
И рыночное общество -
Совершенно разные понятия,
Поэтому вокруг них
Много всяческих заблуждений.
Надо перестраивать экономику
На рыночной основе,
Но ни в коем случае нельзя
По рыночным принципам
Строить общество!
Нельзя,
Чтобы торговцы
Или коммерсанты,
Накопившие баснословный капитал,
Но не имеющие за душой
Ничего духовного,
Диктовали обществу
Свои условия!»

Аналогичного характера размышления автора изобилуют во многих местах его произведений. Они позволяют читателям убедиться в том, что М.Шаханов представляет себе переживаемый миром интеграционный бум в рамках всеобъемлющей глобализации как объективную закономерность, успешно развивающегося в сфере должного международного социума. К известным позитивам как возрастающая взаимозависимость стран, открывающая новые возможности для развития человеческой цивилизации, особенно в экономической области, углубление торговых, инвестиционных и технологических обменов между различными регионами, упрощение контактов между людьми, заимствование передового опыта, Шаханов добавляет и усиление обмена между народами в сфере национальных культур, традиций и обычаев, представляющих, по его мнению, одно из основных благ для человечества. Это, по мнению автора, позволит успешно противостоять морально-нравственному разложению общества. Наряду с позитивными выводами, он одновременно предупреждает человечество и о новых вызовах мирового интеграционного процесса. При этом он отмечает, что многие угрозы приобретают региональный, и даже планетарный характер: экологические и техногенные катастрофы, транснациональная преступность, международный терроризм и т.п. Особенно будут невосполнимыми потери в духовной сфере, ибо для его реанимации потребуются века и тысячелетия. Но, тем не менее, Шаханов как прозорливый поэт-аналитик видит, что если все позитивы и негативы интеграционного процесса поставить на чашу весов, то общество будет непременно за интеграцию. И оно, как считает поэт, прежде всего, связано с тем, что проблемы с негативами преодолимы, если к этим вопросам подойти более разумно, консолидировано и творчески.

В этой связи автор двух известных поэтических романов предлагает свое видение в их решении. Основной тезис его рецептов заключается в реальном торжестве духовных ценностей, сила воздействия которого на людей зависит от логичности и стройности системы морально-нравственных норм в обществе и юридических правил поведения правосубъектов. Этот новый философско-поэтический горизонт осмысления социального миропорядка Мухтара Шаханова весьма точно подметил народный писатель Азербайджана Анар, который во вступлении к роману пишет, что «...В новой же «Космоформуле карающей памяти» автор вновь сопрягает разные времена, разные страны и континенты, и основу всего этого составляет единая гуманистическая концепция – забота о торжестве духовных ценностей, подвергшихся немыслимой агрессии со стороны потребительского эгоизма рыночных отношений и пошлой масскультуры, разрушающих нравственный стержень человека...»

В контексте с данным тезисом весьма созвучны размышления М.Шаханова о причинах падения Тюркского каганата. Устами великого мыслителя Абу-Наср аль-Фараби он пишет:

«...Властитель,
Вы когда-нибудь
Задумывались над тем,
Почему пал могущественный
Тюркский каганат?
Первопричина была в том,
Что он,
Хотя и мог
Выставить против врага
Свое многотысячное войско,
Но не смог
Ему противопоставить
Свою великую культуру...
Главное место в стране
Вы отвели торгашам,
Доверив им судьбы народа.

А торговцы зачастую безлики,
У них нет национальности
И несокрушимых святынь.
Торгашу кто больше даст,
Он тому все
И вся продаст.
Страна,
Не создавшая Свою духовную мощь,
Со временем поневоле
Попадает в рабство
К более сильным:
Бездуховная нация
Подобна курице,
Неспособной на высокое парение!
Но время беспощадно,
Оно неизбежно вознесет
Свой страшный молот
Над вашей головой.
Остерегайтесь!»

Изучая причины безрассудной любви молодежи к современным поп идолам рок музыки, поэт подчеркивает; что эти проблемы предвидел еще А.Д.Сахаров в шестидесятые годы:

«... Эпоха запомнила
Его слова о том,
Что происходит
«Оглупление в дурмане
Массовой культуры,
Коммерчески обусловленном
Снижением интеллектуального уровня,
С упором на развлекательность».
Сахаров поставил это
В один ряд с угрозой
Термоядерной войны...»

По мнению Шаханова в момент общественной дезорганизации будет ли она происходить в силу болезненного кризиса или, наоборот, в период внезапных социальных преобразований, общество оказывается неспособным проявлять нужное воздействие на человека. Речь идет о тех общественных факторах, которых французский социолог Эмиль Дюркгейм называл социальными фактами и подразумевал под ними коллективные привычки, традиции, обычаи, правила поведения, обряды, базирующихся на высоких духовно-нравственных началах. И Шаханов тысячу раз прав, когда говорит о том, что необходимо у подрастающей молодежи воспитать чувство голода и тяги к духовным потребностям, играющим по отношению к сознанию индивида такую же роль, какую организм выполняет в сфере его физических потребностей. В этой связи, он со свойственной ему прямотой и бескомпромиссностью пишет о последствиях и пороках массовой культуры:

«... Чем оправдать
И как объяснить такую любовь,
Такое безрассудное идолопоклонство?
Кому не известно
И кто не признает
Нежное и доброе,
Созидательное и воспитательное
Значение музыки?
Но «черные» таланты

Своими злыми чарами
Посредством легко дурманящего,
Возбуждающе-агрессивного звука
Разрушают мир.
Угнетая духовное сознание
Молодой поросли,
Они отнимают
Еще неокрепшие души
От библиотеки,
Хранительницы духа,
И, полностью подчиняя себе,
Уводят от самого главного -
Потребности мыслить
В русле духовного созидания...»
«... Что человеческое подсознание
С завидной скоростью
Неизмеримо сильнее,
Чем какие-либо
Виды искусств,
Впитывает шумы, ритмы,
Агрессию звуков,
Помноженные на гипно-цветовые эффекты.
При таком возбуждении
Притупляется духовный ум,
Инстинктивное стремление
К познанию мира.
Как показало
Специальное исследование
Феномена музыкомании,
Со временем увеличивается
Зависимость субъекта
От музыкального наркотика,
Происходит разрушение личности, –
Человек превращается
В кретинизированного МУЗМАНа,
То есть в музыкального маньяка...»
«... Позже Айтматов скажет:
«Массовая культура –
Это языческий шаманизм,
Воскресший в XX веке,
Как магический дух
Электронно-лазерного экстрасенса...»

Причем М.Шаханов не ограничивается просто констатацией причин и следствий всепоглощающей массовой культуры, а предлагает конкретные пути решения ее пороков.

Основу этих предложений составляют переосмысление общественностью возможности позитивных начал мировой духовной культуры в условиях глобализации, переориентация всей системы воспитания подрастающего поколения на изучение фундаментальных основ

национальной и мировой культур, гуманистических начал традиций, обрядов и обычаев большинства народов мира. В этом плане весьма многозначительным является приложение к поэме «Заблуждение цивилизации» – «Четыре матери»:

«Судьбу от болезни беспамятства ты защити –
Ведь у человека на долгом и трудном пути,

Помимо матери той, что его родила,
Есть Четыре Матери, словно четыре крыла:
РОДНАЯ ЗЕМЛЯ – наша суть и основа основ,
И СЛОВО РОДНОЕ, пришедшее к нам от отцов,
БОГАТСТВО ДУШИ и ОБЫЧАИ – благостный след,
Горящий для нас через тьму поколений и лет,
РОДНАЯ ИСТОРИЯ – как бы она ни была
Горька и печальна, мучительна и тяжела...
Нет равного тем Четырем Матерям божества:
Без них – перекати-поле твоя голова.
Тот не способен величье понять Четырех Матерей,
Кто не любил, не берег матери милой своей!..
Беспамятным ветром развеет беспамятный прах
Того, кто забыл о своих четырех Матерях.
Народ, что Четыре Святыни не смог защитить,
Не сможет и счастья судьбы никогда ощутить.
Четыре Матери – словно судьба дорогих:
Коль жить – лишь для них,
А погибнуть – так только за них!..»

В развитие этих мыслей Шаханов утверждает, что в любой общественной системе, лишенной высокой духовности и основанной на сугубо механической солидарности, личность не принадлежит себе и поглощается коллективом. Напротив, в духовно развитом обществе, основанном на органической солидарности, оба дополняют друг друга. Исходя из чего, он и излагает свое видение духовного облика современного человека:

«... Люди всегда стремились
К знаниям,
Это и ныне -
Похвальная цель.
Но интеллект,
Не подпитанный
Родниками духовности,
Часто способен на зло,
И лучше быть безграмотным,
Чем эгоистично-бездушным...
...Холодный,
Расчетливый разум,
Не облагороженный духовностью,
Как бы его не возвышали,
Губительно опасен
Для общества!..»

Весьма поучительным для ученых и политиков являются выводы М.Шаханова о профессионально-деловых и моральных качествах руководителей, о степени влияния бездуховности на коррумпированность чиновников, о причинах социально-политической апатии толпы и др. В них автор предстает перед своими читателями в совершенно иной ипостаси – как ученый, внесший в осмысление современного социального миропорядка весьма существенные научные дополнения как теоретического, так и прикладного характера. Эти выводы уникальны тем, что они изложены автором на весьма доступном поэтико-научно-философском языке через призму извечной борьбы добра и зла. Они базируются на фундаментальных умозаключениях поэта, сумевшего соединить воедино острое поэтическое слово, философскую мудрость и научные воззрения. В этой связи социо-мудрость Шаханова заставляет ученых и политиков совершенно по-новому взглянуть на природу человека и человеческого общества, найти ответы на многие злободневные проблемы современной жизни. При этом Шаханов

одним из главных достоинств современных руководителей видит в неподверженности их к коррупции. Этим пороком, по его мнению, страдали многие руководители почти всех времен и эпох. Об этом писал еще древнегреческий философ Платон:«...чтобы прекратить злоупотребление знатью властью, необходимо лишить их частной собственности*, развращающих нравы людей». Далее М.Шаханов приводит перечень свойств, необходимых будущим правителям, отмеченных еще Абу-Насром аль-Фараби:

«...У властителя
Обязательно должно быть
Двенадцать врожденных черт:
Хорошее сложение,
Великодушие,
Понятливость,
Сильная память,
Настойчивость и проницательность,
Красноречие,
Прилежность в учении,
Умение ограничить
Свои телесные потребности,
Любовь к справедливости,
Отвращение ко лжи,
Ненависть к притеснениям,
Презрение к богатству...»

Анализируя современную действительность, поэт как бы обосновывает тезис о том, что если рыба гниет с головы, то любое государство приходит в упадок с момента растления его чиновничьей верхушки и указывает на ряд причин, способствующих процветанию мздоимства среди чиновников! Речь идет, прежде всего, об утверждении в некоторых постсоветских странах сомнительной правовой идеологии о невозможности первоначального накопления капитала честным путем, о беззастенчивом и безнравственном разграблении народного добра, о формальном облачении коррумпированной авторитарной власти в тогу демократии, о злоупотреблениях при использовании кадровой формулы «Моя команда» и др. В этой связи, автор умело полемизирует с собой относительно демократии, глубоко созвучной с мыслями Платона, который в своей книге «Государство» пишет: «Демократия – худшая форма правления, потому, что из нее обычно вырастает тирания – наихудшая форма, при которой царят произвол и насилие. Тиран приходит к власти как ставленник народа». Об этом поэт пишет следующие строки:

«.. .В последнее время
В ряде государств
Слово «демократия»
Постепенно стало
Раздражать людей,
Хотя многие
Правильно представляли
Ее изначальную суть
И содержание.
Однако на деле «Право большинства»,
Кипя в котле бездуховности
И вседозволенности,
С лихвой породило
Всеобщую безответственность
И полное равнодушие.

---

* По мнению автора, в тот период (около 400-300 до н.э.) еще не было разработано определение частной собственности как социально-политической категории. Под частной собственностью непосредственно подразумевались богатство, деньги и т.д.

Этим умело воспользовались
Кучка власть предержащих,
Повсеместно создав
Идеальные условия
Для финансовых спекуляции,
Махровой коррупции
И казнокрадства.
Народ по своей наивности,
Надеясь спастись
От тотальной тирании
Посредством лозунгов демократии
Вновь попал,
Причем легитимно,
В ловушку хапуг-коррупцион

Даже восхваляемая
Американская демократия,
Искусно ретушированная власть
Оказалась в плену
Темных инстинктов масс,
Упоенных ложно-амбициознь
Превосходством над другими.
И в мировом масштабе
Превратилась в грозный
Непререкаемый диктат
Одной державы.

После трагедии
Одиннадцатого сентября,
В ходе «операции возмездия»,
Которую окрестили
«Непоколебимой свободой»,
На афганские города
Были сброшены многотонные
Смертоносные бомбы,
А мы наблюдали по телевидев
Как конгрессмены
И народ Америки
Под впечатлением утвержден!
Сомнительной справедливости
Аплодируя, ликовали.
Будучи в плену
Собственных интересов,
Взявших верх
Над простым сочувствием,
Они совершенно
Не брали в толк,
Что там гибли
Ни в чем не повинные люди.
Значит, массы опять
Дали осечку,
Повинуясь своим поверхностным
Чувственным эмоциям,
Отвергая разум
Прозорливого меньшинства.

Власть имущие
Некоторых постсоветских республик,
Прикрываясь псевдодемократическими
Нормами и принципами,
Голословными лозунгами
И пустыми обещаниями,
Создали совершенно новую
И столь выгодную для себя
Разновидность авторитарной власти,
Доселе не известную
Мировой практике.
Продумав все
До мельчайших тонкостей,
Хитро сдобрив
Узловые моменты
Незначительными
Демократическими уступками,
Они закрепили законодательно
Умело и успешно
Реставрированный тоталитаризм.
В результате
Все их деяния оказались
Почти бесконтрольными народу,
А демократия на словах,
Иллюзорно вроде бы есть,
А на деле -
Сплошное недоразумение...»

Особую значимость для социально-политических наук имеют выводы М.Шаханова относительно причин социальной апатии толпы, базирующейся на ее стадно-спасительном инстинкте и абсолютном равнодушии. Именно человеческая природа толкает людей искать не друзей, а почета и выгод. И ради этого человек готов пойти на все, вплоть до неслыханного предательства и жестокого убийства. Устами римского императора Гонорий поэт гласит:

«... Толпа есть толпа,
Ее можно
Либо воодушевить
На благородные поступки,
Совершенствуя нравственные качества,
Либо довести до безумия,
Искусно разжигая
Бездонно-темные страсти,
Прививая способность
Получать удовольствие
Даже от кровопролития...»

Подчеркивая некоторую общность стадной психологии животных и людей, Шаханов как бы косвенно дает понять читателям о том, что у животных нет психического сознания и потому у них нет борьбы за почести и звания, поэтому у них нет ненависти и зависти. И хотя, поступки животных объясняются бессознательными рефлексами и инстинктами, совершенно по иному складывается у людей. Они в основном предпочитают общества тех, кто им полезнее. Отсюда и эти аномалии общественного организма. О чем и свидетельствуют нижеследующие строки:

«... Бедные обманутые овечки,
Вереницей повисая
На мощных крюках

И до конца не осознав,
Что с ними случилось,
Вздохнув напоследок,
С выпученными глазами .
Уже плавно направляются
По конвейеру в мясорубку...

Если серьезно разобраться,
Тут козлы-провокаторы
Почти ни при чем.
Сама психология стадности,
Оттачивая столь злой талант,
Способствует их появлению.
От подобных недугов
Человечество страдает
Во все времена.

Тиранами давно
И досконально
Исследована природа
Слепой подражательности.
Самый злой гений
Второго тысячелетия
Адольф Гитлер
В своей книге
«Майн кампф»
Проповедовал:
«Народ по своей сути
И мировоззрению
Настолько женственен,
Что его мысли
И поступки
В большей мере определяются
Эмоциями и чувствами,
Нежели доводами Здравого смысла».

Гитлер,
Как козел-провокатор,
Используя наивность толпы,
Играя на ее инстинктах
И расовых предрассудках,
Легко оболванил
И одурманил людей,
Повел их
На верную гибель...»

Весьма полезным для науки является открытая Шахановым «формула наивысшего подражания». По его мнению, все люди рождаются равными и каждый имеет одинаковое с другими «право на все». Но человек – существо эгоистичное и окружают его такие же эгоисты, завистники, враги. Отсюда неизбежность социальной борьбы за выживание, что и заставляет людей постоянно угождать и подражать.

С момента появления
Гомо сапиенса
Странные свойства
Человеческой природы
Порождают непонятный
И до сих пор не разгаданный

Удивительный дисбаланс:
Около девяноста семи
Процентов людей,
А, возможно, и больше -
Дай бог мне ошибиться -
Ничуть не задумываются о том,
Что склонны
К бездумному подражанию
По принципу:
«Как они, так и я!»

Только оставшиеся три -
Мыслят и действуют
По своему усмотрению.
И поэтому для общества
Названные
Девяносто семь процентов
Подражателей
Со стадным мышлением
Зачастую представляют
Потенциальную опасность...

Их можно ввести в заблуждение
Всеобещающими
Псевдореальными идеями
И направить куда угодно.
Тираны всегда
Ставку делали
Именно на них...»

Далее, раскрывая сущность феномена стадно-спасительной трусости на примере очередной свирепой расправы Ивана Грозного над своими «противниками» в знаменитом Китай-городе, М.Шаханов мастерски раскрывает слабости психологии человека, способствующих к его апатийно-равнодушному поведению. Казнив при всем честном московском люде на Лобном месте самым зверским образом около 200 своих противников, а также утопив в Москве-реке их жен с детьми, Царь публично обращается за благословением к своим поданным. А многострадальный народ, подавленный врожденной и прочно укоренившейся в сознании стадно-спасительной трусостью, слепо и равнодушно во всем поддакивает ему. Шаханов убедительно показывает читателю о подчинении закону причинности поступков людей и социальньк .явлений, которые не зависят от свободной воли человека. Именно эти психологические особенности людей умело были использованы древнегреческим полководцем Алкивиадом, который дабы отвлечь внимание народа от своих просчетов и недостатков, отрубил хвост своей собаке и тем самым отвлек внимание людей на пустые сплетни. Такие действия политиков Шаханов вполне обоснованно называет лукавым злодеянием:

«... Вероятно,
Тираны грядущего
Для отвлечения внимания народа
От своей лукавой,
Коварной политики
Будут всемерно насаждать
Различные зрелищные игры,
Построенные на слепом азарте,
Чтобы помешать здраво
И масштабно мыслить,
Увести от главного в жизни.

Боюсь,
Что и впредь
Злодеяниям такого рода
Не будет конца...»

И в том, что в последние годы в ряде стран мира, особенно в Казахстане, широкое распространение получает культовая фетишизация персоны Чингисхана М.Шаханов, наряду с укоренившимся в сознании людей стадно-спасительной психологии, видит отсутствие в социальной практике нравственного ритуала покаяния народов и рекомендует мировому сообществу внедрить его. Это, по мнению Шаханова, станет для многих государств началом подлинного нравственного самоочищения, которые, до сих пор, насилия своих некоторых предков против других народов считают за подвиг. Поэтому поэт призывает, чтобы каждый народ, каждое государство, каждый человек должен пересмотреть историю своих предков с сугубо гуманистических позиций.

Надо помочь людям
Освободиться от злого умысла.
Кто поможет ему в этом,
Тот поможет Человечеству.

Таким образом, резюмируя вышеизложенное можно заключить, что М.Шаханов в своих двух великолепных поэтических произведениях рассматривает каждое социальное явление в обществе в перманентной динамике, в бесчисленных и самых разнообразных связях и взаимодействиях с окружающим миром. Он как профессиональный исследователь нравственной сути духовности, методологический грамотно оценивает каждое составляющее этих соотношений, указывает на его место и значение в системе социальных связей. Подчеркивая значимость духовного фактора как одного из существенных среди других, Шаханов обосновывает тезис о том, что чем выше духовно-нравственные устои общественной системы, тем надежнее правовые и нравственные гарантии для активного проявления таких общечеловеческих ценностей как честность и порядочность, доброта и милосердие, моральный самоконтроль и совестливость, человеческое достоинство и свобода выбора. Они, безусловно, будут лучше содействовать согласованию общественных, групповых и личных интересов, постановке человека в центр общественного развития, созданию ему достойных условий жизни и труда, обеспечению социальной справедливости, политической свободы, возможности для всестороннего развития. Здесь его рассуждения совпадают с мыслями Платона о том, что в плохом государстве над всеми стоят правители, в разумном – над всеми стоят законы.

Всю историю человечества, по мнению М.Шаханова, нужно рассматривать в рамках цивилизационной типологии как историю духовного совершенства. И нынешнее нашествие массовой культуры, поэт объясняет тем, что дефекты и недуги общественного духовного сознания подтачивают и расшатывают духовно-ценностные ориентиры личности и ускоряют падение общественных нравов. М.Шаханов в своих произведениях говорит о рубеже XX и XXI веков как об эпохе «величайшего духовного и государственного разложения, когда поколебались почти все нравственные устои и вскрылись вековые раны мирового и национального духа». И, как выше нами было отмечено, он не только констатировал наступивший кризис – духовный, политический, социальный, но и предложил конкретные пути выхода из него. Несомненным достоинством его философско-мировоззренческого учения об обществе, в частности, его концепции о высокой духовности, является предлагаемая конкретная программа воспитания в гражданах «нормального духовного сознания», базирующегося на прочных идейных основах национальной культуры, традиций и обычаев. Шаханов, несомненно прав в том, что процесс постижения духовного совершенства в себе до определенной степени совпадает с процессом внутреннего самовоспитания, и он считает, что основы высоких духовно-нравственных принципов создаются в непрерывном творческом процессе как общественными, так и личностными началами.

В шахановской поэзии постоянно подчеркиваются духовные основы причин социально-политического и экономического кризисов, постигшего многие государства мира, в том числе и страны СНГ. Они касаются, прежде всего, первых руководителей этих государств. Почти повсеместно под их началом были сформированы авторитарные режимы. Остротой этой проблематики пронизаны буквально почти все главы его произведений, что подтверждает о его позитивном подходе к анализу современной действительности. Его несомненной заслугой является создание синтетического научно-философско-поэтического обоснования облика государства, ориентированного на прочные духовно-нравственные и социальные основы. В этом обосновании соединились научный подход к постановке вопроса, развитый научный аппарат, научная методология и вместе с тем духовно-нравственные представления о мироустройстве, о человеческой природе, о смысле истории. Можно сказать, что в рамках этих ценностных ориентиров Мухтар Шаханов создал философско-мировоззренческую доктрину, которую по широте охвата и глубине исследования можно сравнить с ведущими мировыми школами права и философии.

Литература:

1. *Шаханов М.* Заблуждение цивилизации. -Алматы: -2000. Жазушы.
2. Раздел из рукописи будущей третьей книги «Запретный плод Атлантиды» трилогии «Эпопея нравственных тревог».
3. *Шаханов М.* Космоформула карающей памяти (Тайна, унесенная Чингисханом). Алматы:-Білім: -2001

Н. В. Кумскова

АКТИВНОСТЬ АРХЕТИПА В КУЛЬТУРЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ

Эпоха, в которую мы живем, воспринимается нами как переходная. Обращение к работе Н.Хренова «Культура в эпоху социального хаоса», подтверждает справедливость этого утверждения. Не только мы являемся современниками переходного состояния культуры. Рефлексией на эту тему отмечен рубеж Х1Х и ХХ веков, активизация самосознания нашего народа произошла и в канун третьего тысячелетия. Исторический взгляд на эту проблему выражен в высказывании В.Шубарта: «История представляет собой наиболее захватывающую картину как раз в тот момент, когда одна эпоха меркнет, а за ней начинают проступать очертания новой; когда линия ритмической волны меняет свое направление; когда волна, достигнув низшей точки, прекращает движение вниз и начинает подъем на новый гребень. Это – не что иное как междувременье, апокалипсические моменты в жизни человечества. С ними приходит ощущение разрыва со всем прежним, хотя на самом деле происходит лишь вытеснение старого архетипа новым» (4, с.12). Интересно и продолжение мысли этого философа: «Мы живем в переходное время и это делает его столь же подвижным, сколь и противоречивым. Наше время преисполнено не только пессимизма, но и надежд. Над ним в одинаковой мере парит и роковое предопределение, и обетование. Мы переживаем несколько десятилетий мощных потрясений между угасающей и нарождающейся эпохами» (4,с.13).

Логика размышлений подводит нас к следующему вопросу: переходная ситуация возникает одновременно в обществе и культуре или же изменения, происходящие в обществе не затрагивают мир культуры и наоборот? Теоретического ответа на этот вопрос дать, наверное, нельзя. История знает эпохи жесткой организации

и функционирования общественного целого и эпохи относительной свободы. Н.Бердяеву принадлежит такая характеристика Ренессанса: «Этот исторический период стоит под знаком отпущения на свободу творческих сил человека, духовной децентрализации, отрыванья от духовного центра, дифференциации всех сфер общественной и культурной жизни, когда все области человеческой культуры становятся автономными» (1, с.4).

Переходный этап в эволюции жизни общества и в эволюции культуры может совпадать, а может и не совпадать. История знает примеры, когда революционные потрясения общества происходили в границах стабильных культур. А вот переходная ситуация в культуре, как правило, имеет последствия и для общества. Здесь можно говорить об особом режиме времени для этих образований. Если «общество способно переживать переходы в границах малых, то культура переживает их в границах больших длительностей, охватывающих несколько столетий» (3, с.7).

Наше внимание сосредоточено на синхронном развитии и параллельном прохождении переходных ситуаций обществом и культурой. Ведь именно такой момент характерен сейчас для Кыргызстана. Переходное состояние – это состояние неопределенности, когда переживают закат традиционные и возникают новые формы и ценности.

Переходные эпохи, как правило, меняют соотношение между рациональным и иррациональным. Это время торжества стихии иррационального, поскольку реальность принимает вид хаоса. Такое время обычно рождает интерес к подсознательным процессам человеческой психики.

Современному человеку порой приходится решать те же проблемы, что и человеку времен архаики. Одна из них связана с преодолением хаоса и наведением порядка. Обращение к архетипам есть способ борьбы с хаосом.

Как известно, М.Элиаде много времени уделил изучению архаики, ее архетипических моментов. Для него архетип является способом упразднения времени (5, с.56). Историческое время характеризуется текучестью, изменчивостью и непредсказуемостью. Упраздняя его, человек одновременно актуализирует мифологическое время, что означает и актуализацию архетипов. Известно, что архаической личности был свойственен комплекс страха перед временем. Но история доказывает и еще один факт: страх перед временем возрождается во все переходные периоды. Вот почему эти времена вызывают актуализацию архетипов, создающих устойчивость мироощущения, формирующих архетипическую реальность.

Наши рассуждения подтверждает мысль Н.Хренова: «В бифуркационные моменты этот мир воспринимается хаосом, который хочется упорядочить и организовать в соответствии с имеющимися в сознании человека архетипами» (3, с.234).

Культ огня сохранился у кыргызов как пережиток ранних форм религии. Он имеет ярко выраженные архетипические черты. Субстанция огня двойственна по своей природе и эта двойственность проявляется на архетипическом уровне. У всех народов огонь олицетворяет собой очаг, покой, домашний уют. Вспомним такую фразу: «Аны менен отум куйушпойт» («Не разводится у нас с ним очаг (огонь) – я с ним не уживусь»). С тем же основанием огонь может быть выразителем ситуации раздора. «Эки кишинин арасына а жакпат жур» («Не разжигай огня между двумя людьми», «Не сей между людьми вражду»). Огонь – это также символ дружбы и взаимопонимания. В кыргызском языке обращает на себя внимание выражение «ат башы» (владелец огня»). Таким даром может обладать только глава или вождь. У кыргызов существовал обряд приобщения к огню, к очагу дома мужа (отко киргизуу). Он тоже носил ярко выраженные архаические черты.

Огонь выступал заметным элементом и в культе природы у кыргызов. Он выполнял роль очищения. Поклонение огню как очищающей стихии совершалось в ритуале алас. Обряд алас играл заметную роль в кочевой жизни. Он был связан как с перекочевкой на новое место, так и с празднованием встречи Нового года (Нооруза).

Для проведения этого обряда специально заготавливались ветки арчи. Разжигался большой костер. Обязательным атрибутом этого праздника являлась жидкая каша оруздама (или чон кожо), которую варили в каждом кыргызском доме. Образовав вокруг костра круг, люди перепрыгивали через него, вытряхивали над огнем свою одежду. Эти действия сопровождались словами: «Алас, алас, ар балээден калас!» («Алас, алас, от всякой беды избавление!»). Таким образом совершалось очищение от несчастий и бед старого года и переход в новый год обновленным и «чистым». «Ведь ритуал нового года – это прежде всего ритуал очищения – человека, социума, космоса. Здесь переживался момент завершения одного жизненного цикла и в этой точке встречались прошлое и будущее. Огонь выступал связующим звеном этих миров» (2, с.113).

Не менее распространенным архетипом в кыргызской культуре является **архетип мудрого старца или смысла.** В кыргызской традиционной культуре обязательным моментом было почитание аксакала – носителя мудрости, опыта, знаний. Кыргызский социум был четко разделен на две части: знать и бедноту. Особенность этого общества состояла в том, что правящий слой, представленный родоплеменной аристократией, был кровно связан со всеми и даже самыми захудалыми своими подданными. Кровное родство выступало цементирующей основой этого общества. Будучи традиционной, эта социальная модель имела длительную историю и была унаследована всеми кочевыми народами Центральной Азии.

Основной составляющей единицей этого общества выступала большая патриархальная семья. Родственные связи помогали экономическому и территориальному сплочению. Существенную роль в этом играл также и факт осознания происхождения от единого реального предка. Такие группы называли себя «детьми одного отца» («бир атанын балдары»). Этот предок обязательно был по мужской линии (дед, прадед) и давал имя своему роду. Старейшина такого рода обычно выступал носителем национальной традиции, поскольку он хорошо владел всеми содержащимися в ней хозяйственными и практическими знаниями. От него зависел день выхода на весеннее пастбище или необходимая перекочевка. Почитание возраста в этом случае выражало почитание знаний и опыта.

Об уважительном отношении к старцам говорят многие кыргызские пословицы.

Кары билет кааданы, карчыга билет сонону.

Старик знает, как обряд сотворить.

Или Кары канга карысада, карышкырга амал табат.

Старость опытом богата/Старый человек всегда опытен.

Ориентир на старейшин помогал сплочению кыргызского народа, придавал смысл существованию последующих поколений.

Карысы болбой эл болбойт.
Народ без мудреца (стариков) не бывает.
Карысы жоктун ырысы жок.
Кто не чтит своих стариков, у того счастья нет.

Подобные нравственные ценности, имеющие первостепенное значение для жизни общества постепенно становятся культурными архетипами или «культурными канонами» (по определению Э.Ноймана, 3, с.235). Не случайно мы часто встречаемся с образом мудрого старца в народных сказках. Здесь он всегда является автором доброго совета, практичного решения, умного понимания человеческой души. Вспомним таких сказочных героев, как Кулуке, Туруке, Береке.

Любой архетип несет в себе большую содержательную глубину, отражает народную мудрость. По этой причине архетип заключает в себе как положительные, так и негативные стороны. «Также как и знание, которое может обернуться во зло, старец обладает двойственным, эльфическим характером: насколько в определенных обстоятельствах он может казаться воплощением добра, настолько же в других формах ему свойственен аспект зла» (2, с.95).

Образ белобородого злого старца встречается во многих восточных сказках. Обратимся к кыргызской сказке «Мальчик и волшебник», где зло было наказано только после обретения мальчиком знаний и способностей коварного волшебника. Встречается в кыргызских сказках и национальный образ Бабы-Яги. И здесь на помощь героям приходят знания, ловкость и находчивость. Они и помогают перехитрить злую волшебницу. Обычно обращают на себя внимание сюжетные переклички в фольклоре различных народов. Так, автор интересного исследования Куватова Ж. выделяет сюжетные параллели между кыргызской сказкой «Охотник Джаил» и сценой побега из плена Одиссея, героя древнегреческого эпоса.

Безбородость (косоо) в кыргызском фольклоре наоборот олицетворяет неопытность, отсутствие мудрости, простодушную хитрость, молодость.

Косоонун акылы туштон кийин

Безбородый задним умом крепок/ У безбородого ум после полудня.

Известный с детства фольклорный герой Апенди – яркий пример безбородого простодушного хитреца. Большой хитростью отличается и казахский герой Алдар Косоо.

Знакомство со сказками различных народов позволяет нам сделать следующий вывод. Архетип мудрого старца (или смысла) характерен для архаических пластов всех культур. С полным основанием можно говорить об его универсальности. Этот образ пользуется в народных культурах большим авторитетом. Отметим также, что уважение к старости и мудрости аксакала является одним из признаков традиционности общества.

Наиболее показательным и доминантным для любой кочевой культуры выступает **архетип движения**. А движение для кочевника всегда олицетворяет конь. Любовь к этому животному в крови каждого кыргыза. Об этом свидетельствуют и народные пословицы.

Жоргонун баркын мингенде билерсин,

Жакшынын баркын олгондо билерсин.

Ценность иноходца узнаешь в езде,

Ценность хорошего человека – после смерти.

Кочевник постоянно находится в пути, движение – его естественное состояние. Возможность для этого передвижения связана с наличием коня.

Жоо калганча ат кадырын билбес/ Ач калганча аш кадырын билбес.

Пока есть конь, не знаешь ему цену. Пока есть пища, не знаешь цену ее.

Физические качества коня – необычайная гордость кочевника. Состояние коня характеризует его владельца. Приручение, дрессировка коня воспринимались кыргызами как искусство. Данный факт объясняет высокий престиж такого занятия.

Жылкы – берен, жылкыны баккан – эрен.

Кони – опора, настоящий джигит тот, кто разводит их.

Жылкына жыландай уул жарайт.

Для лошадей пригоден ловкий джигит.

В кыргызском обществе высоко чтилась профессия табунщика.

Жылкычы болгон бээбагат/ Жылас болгон тоо багат.

Табунщик тот, кто пасет лошадей/А несчастный – пасет верблюда.

Конь – непременный атрибут жизни кочевника. Находим в народной мудрости подтверждение и этому.

Жакшы атындан атрылганча, жаман козундон айрыл.

Чем остаться без хорошего коня, лучше лишиться плохого глаза.

Профессия табунщика почетна, но и трудоемна.

Жамандын жалангыча – жылка. Жан жыргатары – уйку.

Самое страшное для лентяя – пасти коней.

Образ кочевой жизни – движение. Находим в народных пословицах подтверждение и этому.

Жата берсе, ат арыйт./ Журо берсе, жол арбыйт.

Долго стоять – конь изнемогает. Потихоньку двигаться – путь сокращается.

Все приведенные примеры свидетельствует о большой значимости коня в кыргызской культуре. Показательно, что ценности, первоначально развившиеся как нравственные ориентиры кыргызского общества, затем были перенесены в другие сферы духовной жизни этого большого коллектива. Особенности мироощущения формировали определенные представления. Так кочевники считали, что пока человек жив, он не должен стоять на месте. Последняя остановка была связана для него со смертью или переходом в другой мир.

Мы сделали попытку осмыслить переходный этап в истории кыргызского общества и его культуры. Наше стремление выполнить эту задачу продиктовано современной ситуацией. Ее анализ невозможен без ретроспективного взгляда в прошлое. Только в этом случае можно добиться глубокого проникновения в сущность происходящего.

Практически на рубеже веков Кыргызстан обрел свободу и независимость. Происходящий вплоть до наших дней процесс имеет двойственный характер. С одной стороны, мы активно осваиваем новые мировые ценности. С другой стороны, произошла актуализация архаического сознания. Она вызвана чисто механическим замещением традиционных ценностей на новые. Весь этот процесс перехода к новому обществу связан с понижением социальных, исторических и идеологических представлений. Наоборот повышается роль мифологических элементов, происходит актуализация архетипа. Прогрессивный характер развития кыргызского общества в советское время привел к тому, что архаичная форма мышления растворилась в других формах сознания. Ими были историческое, философское, научное и художественное сознание. В переходной ситуации, в которой оказалось кыргызское общество, процесс растворения перестал осуществляться. Это свидетельствует о регрессивном характере современной кыргызской культуры.

Должны ли уйти из кыргызской культуры ее базисные основания, архетипы? Мы думаем, что нет. Новое никогда не строится на пустом месте. Однако оно не способно взять и старое в неизменном виде. Должен произойти процесс глубокого переосмысления содержания архетипов. Им необходимо стать интересными и актуальными для современной жизни. Архетип огня может символизировать тепло дружбы и взаимопонимания, так необходимые в сегодняшнем глобальном мире. Обращение к мудрости старших, почитание традиций позволит не потерять кыргызской культуре своего лица. В динамичном, стремительном современном мире актуализация архетипа движения, постоянного перемещения, освоения нового пространства будет способствовать быстрому вхождению представителей кыргызского общества в новые реалии. Традиционное общество сильно традициями и возможностью быстрой адаптации к реалиям нового времени.

Литература:

1. *Н. Бердяев.* Смысл истории. – М., 1990.
2. *Ж. Куватова.* Архетипы кыргызского этоса: их роль в прошлом и настоящем национальной культуры. Диссертация канд.филос.наук. Бишкек, 2000.
3. *Н. Хренов.* Культура в эпоху социального хаоса. М., 2002.
4. *В. Шубарт.* Европа и душа Востока. М., 1997.
5. *М. Элиаде.* Космос и история. М., 1987.

IV.

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Г.П. Шепелева

БИБЛЕЙСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ

Библия – одна из величайших книг на земле. Её постижение – процесс, протянувшийся на многие столетия.

Существует много направлений, школ, изучающих Библию, интерпретирующих её содержание, образный строй языка. Большое значение для постижения языка и стиля библейского писания имеет изучение устойчивых оборотов-фразеологизмов, пришедших из Библии или возникших на основе библейских сюжетов.

Как известно, русской культурой усвоено много устойчивых сочетаний, афоризмов из Библии. Причём интересно, что в русском языке смысл библейских фразеологизмов иногда отличается семантически от оригинала. Например, выражение *мерзость запустения*, взятое из книги пророка Даниила, обозначает в русском литературном языке «полное разорение, грязь, опустошение», а в Библии — это «негативное обозначение языческого бога или его скульптурного изображения».

Устойчивые выражения, вышедшие из Библии, различны и по своему характеру, и по активности употребления: одни из них встречаются часто – *ничтоже сумняшеся, камень преткновения* и т.д., другие стали архаизмами -например, *аредовы веки.* Различаются они и по характеру связи с библейскими текстами. Некоторые из них не встречаются в таком виде в Библии, но опираются на её сюжет, включают в свой состав библейские имена: *петь Лазаря, поцелуй Иуды.* Другая часть фразеологических единиц сходна словесно с текстом Библии, но употребляется с другими значениями – *не от мира сего, краеугольный камень.* Есть также выражения, употреблённые иносказательно, как фразеологизмы: *соль земли, камни вопиют.*

В современном русском языке известно более двухсот устойчивых выражений, так или иначе связанных с текстом Библии. Особенно много фразеологизмов из Нового Завета. Назовём некоторые из них: *поклонение волхвов, притчи о блудном сыне, тайная вечеря, Иудин поцелуй, 30 сребряников, отречение Петра, воскресение и вознесение Христово, усекновение главы Иоанна Крестителя* и др.

Такой объём фразеологии составляет целый пласт во фразеологической системе русского языка. Эти фразеологизмы нашли отражение в научной и лексикографической литературе. Так, например, многие из них содержатся во «Фразеологическом словаре русского языка» под редакцией А.И. Молоткова, в журнале «Русская словесность» (1993-1996 г.г.) напечатан словарь Н.П. Матвеевой «Библеизмы в русской словесности», в журнале «Русская речь» за 1998 г. (№№ 1-5) опубликованы материалы доктора филологических наук Л.М. Грановской «Библейские фразеологизмы: Опыт словаря», где дано толкование самых употребительных библейских фразеологизмов. Среди авторов, занимавшихся этим пластом фразеологии, следует назвать таких, как Ю.А. Гвоздарёв, А.Н. Литвиненко, В.В. Колесов, В.М. Мокиенко, Н.М. Шанский, Л.Т. Григорян, Э.А. Вартаньян, Н.С. и М.Г. Ашукины.

Интересным представляется вопрос о путях проникновения библейской фразеологии в русский литературный язык. В источниках, посвящённых этой проблематике, чаще всего указывается три направления:

1. Библейские фразеологизмы, заимствованные из старославянского языка, вернее, из церковнославянского варианта Нового Завета. Это многочисленная группа фразеологизмов, куда входят такие, как *во главу угла, глас вопиющего в пустыне, врачу! исцелися сам, да минует меня чаша сия. камень преткновения, питаться акридами и диким медом, не от мира сего, всяко деяние благо, знамение времени, гробы повапленные, краеугольный камень, не о хлебе едином жив будет человек, хлеб насущный* и многие другие.

2. Фразеологизмы собственнорусские, восходящие к синодальному переводу Библии в 1876 г. и употребляемые не столько в церковной практике, сколько в бытовом обиходе среди русских людей. Это цитаты из русского текста Библии: *соль земли; бросить камень (в кого-либо); левая рука не знает, что делает правая; отойди от меня. сатана; легче верблюду пройти через игольное ушко; кто не со Мною, тот против Меня; не судите, да не судимы будете; кому много дано. с того много и взыщется* и др.
3. В эту группу входят многочисленные фразеологизмы, возникшие путём переосмысления библейских образов и ситуаций: *блудный сын, вавилонская блудница, заблудшая овца, петь Лазаря, просить Христа ради, ни на йоту, волк в овечьей шкуре, книга за семью печатями, зарыть талант в землю, отделить плевелы от пшеницы, терновый венец, тьма кромешная, нет пророка в своём отечестве, слуга двух господ, избиение младенцев* и др.

Следует отметить, что некоторые библейские ситуации стали почвой для возникновения сразу нескольких фразеологизмов. Так, слова Христа в Евангелие от Матфея (6,24) о том, что никто не может служить двум господам: Богу и маммоне, – бытуют в современном русском языке в виде четырёх фразеологизмов: *служить двум господам, служить Богу и маммоне, служить маммоне, слуга двух господ.*

Рассмотрим на нескольких примерах, насколько тождественны семантически библейские фразеологизмы оригинальным текстам. Нередко фразеологические единицы, употреблённые в Библии в прямом значении, переосмысливаются читателями Священного писания. Так, фразеологизм *«нищие духом»* – пример энантиосемии в современной фразеологии. В Нагорной проповеди Христос учил: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Эти слова означали, что нищий духом – «человек, готовый мужественно перетерпеть искушение, испытание и гонение ради того, что он любит больше всего на свете». Сейчас этот оборот означает «люди, нищие умом, лишённые духовных интересов».

Такое же переосмысление наблюдаем у фразеологизмов *не от мира сего, от лукавого, краеугольный камень, камня от камня не останется.* Фразеологизм *скрежет зубовный* («яростная злоба») имел значение в евангелическом тексте «зубовный скрежет от адских мук».

Некоторые обороты были употреблены в Библии уже иносказательно, как фразеологизмы: *левая рука не знает, что делает правая, не мечите бисера перед свиньями, не вливают молодое вино в мехи старые, камни возопиют, меньшие братья, всякое деяние благо.*

Многие библейские фразеологизмы прочно вошли в русскую фразеологию, не ощущается их заимствованный характер и книжная стилистическая окраска. Например, *кто не работает, тот не ест, Фома не верующий, смертный грех, плоть и кровь, альфа и омега, нищие духом.*

Однако немало библейских фразеологизмов имеет в своём составе исторические и лексические архаизмы: *бразды правления, за тридцать сребренников, избиение младенцев, камень преткновения, и иже с ним, ничтоже сумняшеся, во время оно. до скончания века.*

Интересным представляется аспект в изучении библейской фразеологии, связанный с этимологией устойчивых оборотов. Этот подход позволит глубже понять мотивы, сюжеты и образы, лежащие в основе данных фразеологических единиц, и их использование в русской литературе.

Рассмотрим некоторые из них. *Не хлебом единым.* Смысл этого фразеологизма сводится к тому, что человек должен заботиться не только о материальном, но и духовном бытии: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Евангелие от Матфея. 4:4). Этот фразеологизм использовали С.М. Волконский, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой («Графине Марье хотелось сказать ему, что *не о едином хлебе* сыт будет человек, что он слишком много приписывает важности этим делам, но это.. .было бесполезно».

До положения риз. В Книге Бытия рассказывается, что Ной, возделав землю и насадив виноградник, выпил вина, «и опьянел, лежал обнажённым в шатре своём» (9:21), сбросил ризы (т.е. одежды), в переносном смысле – «до бесчувствия, до потери сознания». В современном языке это сочетание приобрело ещё одно значение: «до потери сил, до изнеможения. Именно в этом смысле использует выражение А.С. Пушкин в письме к жене (26 июня 1834 г.): «Я работаю *до положения риз.* Держу корректуру двух томов вдруг, пишу примечания, закладываю деревни».

Содом и Гоммора. Употребляется в значении «крайний разврат, беспорядок», является символом крайней греховности. Содом и Гоммора вместе с тремя другими городами составляли цветущий союз. Плодородие почвы, выгодное географическое положение обогатило жителей этих городов, но вместе с тем привело к развитию порочности, противоестественным наклонностям.

В Библии говорится, что Господь, разгневавшись, «нисповерг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастания земли» (Бытие. 19:25).

В русском литературном языке негативную оценку получили и производные от этих слов, например, *содомский* (грех, идеал и т.д.).

Сочетание Содом и Гоммора как символ порока широко употреблялось в русской литературе XIX-XX в.

Зарыть талант свой в землю. Оставить знания, опыт неиспользованными, не развивать их, не пользоваться ими.

Выражение пришло из библейской притчи о рабе, который, получив от своего господина талант (крупную денежную единицу), не использовал его, а зарыл в землю. На вопрос господина, на что он использовал деньги, раб ответил: «Господин! Я знал тебя, что ты человек жестокий: жнёшь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоявшись, пошёл и скрыл талант свой в земле».

Соль земли. Употребляется в значении: «лучшая, наиболее активная творческая сила народа».

В Евангелии смысл несколько иной: своим примером ученики должны предохранять мир от порчи, как соль – пищу. «Соль – добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить её? Ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают её. Кто имеет уши слышать да слышит!» (Евангелие от Луки. 14:34-35). Эта притча обращена к ученикам Иисуса: если человек отступает от праведности, то учение его будет во зло.

Да святится имя Твоё! Значение «Да прославится имя Божье, да прославятся дела твои». В начале Нагорной проповеди Иисус сказал своим ученикам: да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли отца вашего небесного. «Может ли Бог быть ещё святее, чем Он есть?» – спрашивает св. Августин. – В Себе Самом не может; это имя само в Себе пребывает одно и торке, во веки святое; но святость его может множиться и возрастать в нас самих и в других людях...»

Исследователи библейской фразеологии отмечают, что в последнее время резко увеличилось количество этих устойчивых сочетаний слов, употреблённых в качестве газетных заголовков. Часто при использовании библейской фразеологии наблюдаются авторские трансформации, например, «Приблудный сын эфира». Иногда приём трансформации этих фразеологизмов даёт отрицательный эффект. Ср.: *не хлебом единым.* И модификации: «Не сыром единым», «Не жиром единым», «Не бойкотом единым», «Не нефтью единой» и т.д. (заголовки из «Правды» и «Известий» 1989 г.)

В заключение хочется сказать, что библейская фразеология с её образной системой, яркой выразительностью и глубоким нравственным содержанием будет привлекать исследователей ещё долгие годы. Следует бороться со злоупотреблениями меткими евангелиевскими фразами, с превращением их в штампы и с использованием этих фразеологизмов без точного знания их значения.

Л. В. Иванова

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ В ПОЭЗИИ А. АХМАТОВОЙ И Б. ПАСТЕРНАКА

А. Ахматова и Б. Пастернак сформировались как поэты в обстоятельствах напряженной борьбы политических, философских и эстетических идей. Их величайшей заслугой является то, что они «не поддались заболеванию комплексом неполноценности, охватившему в 20-30-е годы многих деятелей культуры, покаянно и принародно вытравляющих из себя и других «родимые пятна» интеллигентского происхождения и мироощущения. Эти поэты не отпали от традиции, не стали крепостными идеологических и расхожих стереотипов эпохи» [1]. Они продолжали черпать темы, настроения и ценностно-смысловые ориентации в мировой культуре.

В поэзию XX века Ахматова пришла с самой традиционной в русской литературе темой – темой любви. Она создала новый тип лирической героини, не замкнутой в личных переживаниях, а включенной в широкий исторический контекст эпохи. При этом ее лирика оставалась предельно интимной и психологически глубокой. Многоликость лирической героини, новеллистическая композиция лирических стихотворений, вещественная (детальная) конкретика поэтических образов, ритмико-интонационная свобода стихотворной речи придавала ее стихам неповторимость. Как считал В.М. Жирмунский [2], в ее рассказах о явлениях внешнего мира передано переживание, настроение, движение чувств. При этом героиня сохраняет способность отстраниться от той ситуации, в которой сама принимала участие. Она ведет как бы на подсознательном уровне репортаж о собственном психологическом состоянии. Критики отмечают, что в творчестве А. Ахматовой происходит движение, эволюция поэтического стиля. Так, одним из проявлений этой эволюции следует считать приобретенную ею классическую точность выражения чувств, наличие разветвленного «цитатного» слоя – перекличек с предшественниками и современниками [3]. За А. Ахматовой стояло все духовное богатство русской культуры. В мироощущении лирической героини одно из заметных мест занимает христианская традиция. К ней принадлежит духовный мир поэтессы.

Соотношение интимно-лирического и всемирно-человеческого, своей и чужой судьбы, индивидуального характера и архетипического его проявления определяли своеобразие русского поэтического Ренессанса, творчество поэтов серебряного века, к которым генетически принадлежит поэзия А. Ахматовой и Б. Пастернака. Однако они были далеки от богоискательства и богостроительства, свойственного их старшим современникам В. Соловьеву, Д. Мережковскому, З. Гиппиус, А. Белому, А. Блоку, Вяч. Иванову. Культурологический интерес у них не выходил за пределы христианской мифологии, в выражении вечных начал человеческой психики, описании общественно-исторически обусловленных личных и общих бед таких, как отчуждение, как социальное одиночество.

Четыре женских образа из Библии привлекли внимание А. Ахматовой, оказались созвучны ее трагическому мироощущению. В 20-е годы – это образы Рахили, жены Лота из Книги Бытия и Мелхолы из I Книги Царств, в 30-е годы – это образ Марии, матери Иисуса Христа. Библейские сюжеты и традиционные для них мотивы интерпретированы поэтессой как варианты женской судьбы. Называя в эпиграфе цитату из Библии: «И служил Иаков за Рахиль семь лет; и они показались ему за несколько дней, потому что он любил ее» (Книга Бытия) [4], она разворачивает ее в повествовательный эпизод, углубляя психологическую мотивацию поведения и чувств персонажей. Страдания Рахили переданы с характерной для поэтессы глубиной. Лирическая героиня страдает вместе с обманутой возлюбленной. По свидетельству комментатора М.М. Кралина, это стихотворение биографически близко А. Ахматовой и отражает ее отношение к А. Лурье, внезапно уехавшем в 1922 году за границу (4, 394).

Особое место занимает в этом цикле стихотворение «Лотова жена». Ей менее всех повезло в библейском тексте: на века она осталась безымянной и связанной с мотивом ослушания, нарушения сакрального запрета. Ахматова по-своему интерпретирует этот сюжет, проявляя внутренний уровень его трансформации [5]. Она изменяет систему оценок (с « – » на « + ») как следствие наложения на судьбу Лотовой жены своих переживаний.

Кто женщину эту оплакивать будет?

Не меньшей ли мнится она из утрат?

Лишь сердце мое никогда не забудет

Отдавшую жизнь за единственный взгляд. (4,153)

Интересно, что после публичного чтения «Лотовой жены» в 1924 г. издание ее стихов возобновилось только в 1940 году (4, 394).

В стихотворении «Мелхола» Ахматова не только меняет систему оценок, но и внешне трансформирует библейский сюжет, обедняя значительность Давида, «помазанника» (миссии) божьего. У Ахматовой он только искусный певец, призванный царем Саулом для успокоения. В ветхозаветном тексте сказано просто: «Но Давида полюбила другая дочь Саула Мелхола...» [6], которая впоследствии не раз спасет его от посягательств погрязшего в пороках царя. Смысловым центром стихотворения становится монолог Мелхолы, которая испытывает борение со страстью. Она говорит не своей волей, а волей злого духа праматери Лилит, архетипа соблазнительницы, овладевающей мужчинами, помимо их воли, а в данном тексте представительницей женского пола.

В поэме А. Ахматовой «Реквием» X часть «Распятие» представлена двумя четверостишиями, написанными в разные годы: 1 – 1938, 2 – 1940, которые объединены одним эпиграфом – не совсем точной цитатой ирмоса IX песни Великой субботы «Не рыдай Мене, Мати, во гробу зрящи» (Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе...»). В движении лирического переживания эта часть расширяет личное до статуса общечеловеческого. Евангелический мотив великой скорби Матери, знающей о тех страданиях, которые уготованы ее Сыну во искупление людских грехов и видящей их, получает сюжетную картинку:

Магдалина билась и рыдала,

Ученик любимый каменел,

А туда, где молча Мать стояла,

Так никто взглянуть и не посмел.

Ни в одном из евангелических текстов нет этого сюжета. Он плод творческого воображения, своеобразное дополнение произошедшего распятия. Словесный поэтический образ уходит в интертекстуальные связи с живописью эпохи Возрождения.

Если у А.Ахматовой мы видим широкое обращение к Библии: к ее ветхозаветным и новозаветным сюжетам и мотивам, то Б. Пастернак вводит в свою поэзию по преимуществу только евангелические сюжеты и мотивы. В романе «Доктор Живаго» он отождествляет трагическую судьбу героя с крестным путем Иисуса, помещая в 17 части стихотворения Юрия Живаго. Из двадцати пяти стихотворений восемь связаны с евангелическими сюжетами и мотивами. Неоспорима функциональная связь этих текстов с идейной концепцией романа. В критике отмечен сознательный аполитизм героя и автора, который обусловлен пастернаковской философией истории, имеющей явные христианские предпосылки. По мнению героя романа, пишет Ф. Степун [7], история родилась вместе с христианством в том новом способе существования и новом виде общения, которое называется Царством Божьим. В нем нет народов, а есть лишь личности. Живаго по-своему трактует личность, он считает, что существует мистерия личности. Она бессмертна, но не в христианском смысле, а потому что уже ее рождение было выходом, воскресением, вхождением в историю. Что такое человек? Подлинный человек всегда живет в других людях. В них умер-

ший остается и после смерти. В них он обретает бессмертие. Лирический дневник Юрия Живаго – это тоже выход в бессмертие, это вера в воскресение посредством творчества. Поэтому в евангелических притчах его занимает прежде всего мотив воскресения. Герой Пастернака, да и сам автор, обрел истину: обреченность и неотвратимость предписанного хода жизни способна окупиться последующим воскресением, т.е. бессмертием.

Поэт использует прием сознательного анахронизма: располагает евангелические картинки среди знакомых российских пейзажей. Его Иисус рождается зимней ночью в морозной степи, волхвы пробираются сквозь сугробы, запахнув кожухи («Рождественская звезда»). Географические ближневосточные реалии дополняются камышами, растущими по берегу Мертвого моря, в поле пахнет полынью («Чудо»). Каждое стихотворение – поэтическая иллюстрация эпизодов последних дней жизни Христа.

Интересно, что большая часть поэтических текстов восходят к Матфеевой версии. Возможно, поэта привлекла протокольная четкость бывшего сборщика налогов, который не утратил своих профессиональных навыков. Но в стихотворении «Чудо» эпизод с засохшей смоковницей получает вольную интерпретацию. Одно из последних чудес, свершенных Иисусом для назидания своим ученикам: «Если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницей... [9] – у Пастернака становится способом передачи внутреннего состояния сына Божьего. Христос в пустыне один, он в горечи; бесплодная смоковница вызывает у него раздражение:

«... Для какой ты корысти?

Какая мне радость в твоем столбняке?

Я жажду и алчу, а ты – пустоцвет,

И встреча с тобой безотрадней гранита.

О, как ты обидна и недаровита!

Останься такой до скончания лет» (8, 534).

Христос для Пастернака – это прежде всего личность, человек и только потом сын Божий. Автора волнует проблема жестокосердной и лицемерной толпы, любовью не тронуть ее сердец: «Как славили прежде, клянут... ».

Вживаясь в образ Христа, поэт передает сомнения героя: возможно, все, что было до въезда в Иерусалим, – это сон. Важнейшие вехи жизни: бегство в Египет родителей, детство, искушение Сатаной, брачное пиршество в Кане, хождение по морю, воскресение умерших – припоминаются сомневающемуся Иисусу, потому что не избавились люди от пороков своих. («Дурные дни»).

Библейские сюжеты, интерпретированные в поэтически-образной форме Б. Пастернаком, сложно свести к какому-то одному Евангелию. В «Дурных днях» поэт использует Евангелия от Матфея, от Иоанна, от Марка. Для написания двух стихотворений «Магдалина» он использовал не только Евангелие от Марка, но и от Луки, и от Иоанна. Создавая новый вариант Евангелия, Евангелия от Магдалины, он собирает по крупицам все излагаемые в Священной книге сведения. По мифологическим преданиям Мария Магдалина стала последовательницей Иисуса после исцеления им от одержимости. Она присутствовала на Голгофе, была свидетельницей его погребения. Ее ангелы призвали возвестить о воскрешении Сына Божьего. Она прошла путь от раскаявшейся блудницы до равноапостольной женщины. В форме ролевой лирики Пастернак создает образ величественный в своем откровении и благодарности возвратившему ее к праведной жизни Иисусу. Восхождение бывшей блудницы к истине, воплощенной в вере, передано с психологической глубиной. Омывая мирром из ведерка пречистые стопы Христа, она приобретает провидческие способности, позавидовать которым могут все двенадцать апостолов. Сопричастность, сочувствие судьбе Иисуса дает ей просветление и возможность собственного бессмертия:

... Но пройдут такие трое суток

И столкнут в такую пустоту,

Что за этот страшный промежуток

Я до Воскресенья дорасту (8, 538).

Стихотворение «Гефсиманский сад» дает выборочную иллюстрацию последней ночи Христа. Эпическая широта первых двух строф, создающих космический пейзаж, сменяется эпизодами моления о Чаше и наставления учеников. Иисус у Пастернака

... отказался без противоборства,

Как от вещей, полученных взаймы,

От всемогущества и чудотворства,

И был теперь как смертные, как мы... (8, 538)

Приблизить Сына Божьего к человечеству – задача, которую выполняют все поэтические средства, используемые Пастернаком. В последней строфе Иисус подводит итог своей земной жизни:

Я в гроб сойду и в третий день восстану,

И, как сплавляют по реке плоты,

Ко мне на суд, как баржи каравана,

Столетья поплывут из темноты (8, 540).

Вместе с ним подводит итог своей судьбы и герой романа, и его автор. Этим поэт как бы подтверждает непреходящее значение бессмертных евангелических строк. Благодаря Пастернаку читатели не только постигают великий смысл божественных притч, но и приобретают опыт их картинного воплощения.

Творчество для Пастернака всегда было способом выйти за грань земного бытия, вырваться из оков пространства и времени, приблизиться к высшему, божественному началу в себе. Сохранить себя как личность, как человека духовного было актом высочайшего мужества. Евангелический мотив горящей свечи, свет которой предназначен для всех, стал смыслом жизни поэта.

Таким образом, в поэзии А. Ахматовой и Б. Пастернака библейские сюжеты и мотивы приобретают культурологическую интерпретацию. Каждый из поэтов использует свой способ их трансформации: для А. Ахматовой более характерен внутренний уровень, содержащий некоторое изменение системы оценок, для Б. Пастернака – внешний, когда формальное изменение (дополнение) сюжетной ситуации снимает внешние изобразительные каноны, но суть мифа – ценностно-смысловая внутренняя организация – не меняется. Обращение к духовному пространству религиозных книг было для них выходом из состояния экзистенциальной замкнутости в вечное, общечеловеческое.

Литература

1. *В.И. Хазан.* «Таким я вижу облик Ваш и взгляд...» (О творческом содружестве А. Ахматовой и Б. Пастернака) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – Т. 49. № 5. – М„ 1990. – С. 434-435.
2. *В.М. Жирмунский.* Творчество Анны Ахматовой. – Л., 1973.
3. *А.В. Леденев.* Анна Андреевна Ахматова // Литература. – М.: МГУ, 1999. – С. 518
4. *А.А. Ахматова.* Соч.: в 2 т. – Т. 1. – М.: Правда, 1990. – С. 152.
5. *Е.М. Четина.* Евангелические образы, сюжеты, мотивы в художественной культуре. Проблемы интерпретаций. – М.: Флинта, 1998. – С. 92.
6. Библия. Ветхий завет. – М., 1988.
7. *Б. Б. Степун.* Л. Пастернак // Литературное обозрение. – 1990. – № 2. – С. 66-71.
8. *Б. Пастернак.* Собр. соч.: в 5 т. - Т. З.-М: Худ. лит., 1990.- С. 513.
9. Новый Завет и Псалтирь. - М., 1989. - С. 25.

Ф.А. Краснов

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТЕКСТЕ
(НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА Н.С. ЛЕСКОВА)

Церковнославянский язык, будучи литературным языком южных и восточных славян в XI – XVII вв., оказал большое влияние на состояние языков этих народов, в том числе и на русский, оставив на всех уровнях и ярусах языковой структуры свой след.

Вопрос о церковнославянизмах в истории русского литературного языка был всегда наиболее сложным и спорным. Во всей своей остроте он встал в середине и второй половине XIX века, когда усилилось стремление освободиться от чрезмерного увлечения церковнославянским языком. Об этом стремлении свидетельствуют авторские правки писателей и публицистов, словарь В. Даля, в котором исключены многие церковнославянизмы, отмеченные ранее академическим словарём (3,366). Против злоупотребления церковнославянизмами, против слога «подъячих прошлого века» решительно выступил В.Г. Белинский. Он писал: «Теперь, когда подъячие уже перевелись, а вместо них явились благовоспитанные чиновники, теперь только через знакомство с семинаристами да с русскою литературою можно детям познакомиться с неприличными словами вроде **сих, оных, каковых, таковых, поелику, днесь, се** и т.п.» (1,176). Такую же позицию занимали Добролюбов, Чернышевский, Салтыков-Щедрин и др.

Безусловно, русские писатели и критики выступили не против всего наследия, оставленного церковнославянским языком, а лишь против той части его, которая несла на себе отпечаток архаичности, книжности, евангельской риторики. И в системе речевых средств писателей XIX в. церковнославянская лексика и фразеология занимают большое место. Особенно заметна роль фразеологических единиц, выполняющих самые разнообразные стилистические функции в художественном тексте писателей как девятнадцатого века, так и двадцатого.

С точки зрения состава церковнославянская фразеология чрезвычайно богата и разнообразна.

Многочисленна группа фразеологических единиц церковнокнижного происхождения, ассимилировавшихся в общелитературной сфере: **камень преткновения, грехи молодости (юности), море житейское, принести в жертву, в мгновение ока, мерзость запустения., святая святых, во главу угла, земная юдоль, предать забвению, злоба дня, хромать на оба колена, во время оно, хлеб насущный** и мн. др.

Об этих фразеологических единицах В.В. Виноградов говорил: «За пределами культового языка и опиравшихся на него форм церковной и официально-правительственной риторики церковнославянизмы представляли неупорядоченную массу лексических и фразеологических осколков, находивших разнообразное стилистическое применение в книжной, а также и в разговорной речи.» (2,417).

Церковнославянская фразеология обильно представлена в виде ходячих изречений: **вера без дела мертва есть, благими намерениями ад вымощен, всему своё время, и время всякой вещи под небом, возвращается ветер на круги своя, да минует меня чаша сия, дом построить на песке, глас вопиющего в пустыне, кому много дано, с того много и взыщется, суета сует и всяческая суета, темна вода в облацех, кто не работает, тот не ест** и мн. др.

Много цитат, не получивших прав ходячих изречений, но использованных писателями в различных художественно-стилистических целях. Показательны в этом отношении цитаты, использованные Н.С. Лесковым. Как известно, Н.С. Лесков основательно изучил церковную историю, иконописание и считался одним из лучших знатоков

русского раскола. Он прекрасно знал церковнославянский язык и широко использовал его на страницах своих художественных произведений и публицистики.

Источники его цитат различны. Некоторые цитаты взяты из псалмов: «Им **же образом желает елень на источники водные, желает душа моя богу крепкому, богу благодеявшему мне»; «не хощет господь смерти грешника»; «не видех праведника оставлена, ниже семени его просяще хлеба»** и др.

Цитаты из молитв: **«Покаяния отверзи ми двери»: «Благого паря, благая мати, пречистая и чистая»: «Даждь дождь земле алчущей. Спасе!»: «Хлеб наш насущный дай нам сегодня».**

Особенно много цитат заимствовано из «Священного писания»: «В писании у апостолов сказано: **«Весь мир во грехе положен»; «В мире бе и мир его не познаша»:** «У Якова апостала сказано: «...противустаньте дьяволу и **побежит от вас.** и ты, говорит, противустань» и мн. др.

Церковнославянская фразеология выполняет важные художественно-стилистические функции.

Прежде всего следует отметить функцию создания торжественно-пафосной речи. Приподнято-торжественная экспрессия вносится в речь протопопа Туберозова («Соборяне») употреблением церковнокнижной фразеологии: «Думай о них, брате мой, думай о них, искренний мой и ближний, ибо уже ехидный враг всюду нас встал, сей враг плоть от плоти нашея»;

«...пустяки подобные меня влекли, а занят я был мыслью высокою, чтоб усовершив себя в земной юдоли, увидеть невечерний свет и возвратить с процентами врученный мне от господа талант».

Ср. также цельные изречения из священного писания: **«Воду прошел яко сушу и, египетского зла избежав, пою Богу моему дондеже есмь.** Что это со мною было? Что такое я вынес и как я изо всего этого вышел на свет божий?»

Большое место церковнославянская фразеология занимает как средство создания пародийно-сатирической экспрессии, юмора, иронии. Приёмы создания комического или сатирического эффекта разнообразны. Распространённым является приём противопоставления высокой экспрессии церковнославянских средств простоте, обыденности высказанной мысли. В рассказе Лескова «Несмертельный Голован» приводится такой эпизод: мошенник притворился немощным калекой. Его на носилках принесли к святым мощам – и «чудо» свершилось: «Расслабленный исцелел. Он встал, он сам вышел на своих ногах **«славяще и благодаряще».** Церковнославянское выражение производит комическое впечатление, так как своей экспрессией христианско-смиренного благочестия противоречит списываемому плутовству.

Ср. также: «Так как «сынове мира сего мудрее сынов света в роде своем» и как Павлин в своём роде был сын света и слуга долга, то сынове мира перемудрили его и обокрали».

Широко употребительным приёмом является смешение церковнославянской фразеологии с другими речевыми средствами, иной экспрессивной насыщенности. Так, комический эффект создаётся, когда Лесков ставит в непосредственную связь церковнославянский оборот «меньший (или: младший) брат» с просторечными речевыми элементами: «Предприниматели взялись за **меньшего брата,** подняли его и потащили, но **меньший брат,** на их горе, неожиданно проснулся и спросонья во все мужичье горло заорал: «Караул!». И далее: «Под влиянием боли и досады, вообще скорый на руку, Ничипоренко ударил **младшего брата** укушенною им рукою по губам. **Младший брат** взревел как будто его перерезали».

Комический эффект создаётся также посредством включения церковнославянского выражения во фразеологическую модель просторечного оборота. Например, «...стало быть, дедушку Пимыча можно будет обмануть, можно будет пустить ему «ложь во спасение». Источником комического является несоответствие экспрессии церковнославянизма разговорно-фамильярной экспрессии оборота « пустить словцо», фразеологическая модель которого явно чувствуется.

Иронически осмысливаются фразеологические контексты, образованные на связи церковнославянизмов со словами разговорно-просторечными или общественно-политическими: «Это очень легко могло дойти до Петербурга, а там какой-нибудь анекдотист расскажет ради чьего-нибудь развлечения и шутя сделает тебя **горохо-вым шутом восьмого гласа».** «Будьте покойны, я сейчас ему **либерального елея** на самый главный винтик капну и до дна его смаслю».

Широко используется церковнославянская фразеология в функции экспрессивно-оценочной характеристики персонажей. Например, «Обе эти женщины несомненно умны и относятся к разряду тех, о которых сказано: «их **же не оплетеши».**

По своему эмоционально-экспрессивному накалу интересны оценочно-характеристические обороты, представляющие собой фразеологические сочетания церковнославянских слов с разговорно-просторечными: «...Кесарь Степанович и его характеризовал крайним определением: «Дурак **приснoблаженный».** В повести «Воительница» непривлекательно-комическая портретная характеристика дана острой на язык Домной Платоновной генеральше: «Такая-то тоже под пару, точно на заказ была спечена, **туша приснoблаженная».** Она же характеризует турка Испулата так: «Врёшь ты, **рожа твоя некрещеная!»** Сатирически острая характеристика даётся в рассказе «Однодум» священникам: «...вот бы, – говорит, – кому пристало у алтаря стоять, а не вам, **обиралам духовным».**

Реже цитаты из церковного писания выступают в положительной экспрессивно-характеристической функции: «..Филарет Амфитеатров, о ком, право, кажется, можно сказать, как о Моисее, что он **«смирен бе паче всех** человек».

Церковнославянская фразеология также используется для создания экспрессивно скрашенного речевого фона, на котором подаются персонажи. И хотя прямой характеристики этих персонажей нет, они предстают перед читателем в определённом свете. Так, в сатирико-комическом свете представлены персонажи «Заячьего ремиза»: «...прочие перегудинские паны... купались себе прямо с бережка, где сходить лучше, и не закрывались, ибо что в том за секрет, кто с чем сотворён от господа. Се же есть в том тайна господня творения, разделяюща мужской пол и женский, а человеку нечего над тем удивляться и умствовать, ибо не даром мудрейший глаголет в Экклезиасте: «не мудрися излишне, да не когда изумишися». И точно, были у нас такие паны и пани, что, бывало, как разденутся и начнут входить в воду, то лучше на них не взирай, да не изумишися».

Особенно большое место занимает церковнославянизмы в функции речевой характеристики персонажей.

Рассказчик «Запечатленного ангела» – крестьянин, приобретший профессию каменщика. Поэтому речевая основа этого искусного рассказчика народно-разговорная. Но искушение в старообрядческом начетничестве и книжности не могло не отложить своеобразного отпечатка на его речевую систему. Специфичность речи его достигается, прежде всего, употреблением церковнославянизмов, которые привносят с собой атмосферу патриархально-русской старообрядческой «духовности».

Ср.: «Лука Кирилов жив по сии дни: он у нас самый первый рядчик. Хозяйство у него было стародавнее, ещё от отцов заведено, и он его не расточил, а преумножил и создал себе житницу велику и обильну, он был и есть человек прекрасный и не обидчик. Путь свой на работах мы проходили с ним, точно иудеи в своих странствиях пустынных с Моисеем, даже скинию свою при себе имели и никогда с нею не расставались: то есть имели при себе своё «божье благословение». «И сему-то подобным мирственным духом, как я вам представил, жили мы без малого яко три года. Спорилося нам все, изливались на нас все успехи, точно из Амалфеева рога, как вдруг узрели мы, что есть посреди нас два сосуда избрания божия к нашему наказанию».

Насыщение речи церковнославянскими речевыми средствами подчинено созданию атмосферы духовности и религиозного «благотишия», гармонирующего с духовным обликом рассказчика.

В речевой стихии образа другого рассказчика – Домны Платоновны («Воительница») – также сильна струя церковнославянизмов, но их экспрессивно-стилистический облик совершенно иной. В речи Домны Платоновны они выступают теми своими сторонами, которые передают колорит мещанской среды. Это достигается и соответствующим подбором материала, и своеобразным социально-профессиональным осмыслением его. Домна Платоновна постоянно употребляет названия церковных служб, праздников, что более всего связано с церковной обрядностью торгово-мещанской среды, с её бытовым укладом. Часто Домна Платоновна обращается к молитвам, но употребление церковных изречений по привычке производит комическое впечатление, так как они приурочиваются обычно к забавным, нелепым бытовым положениям, к тому же и вплетены они в бойкую, пересыпанную просторечием и вульгаризмами речь:

«Было это как раз, помню, на Иоанна Рыльского, а тут как раз через два дня праздник: иконы Казанские божией матери».

«Телега-то так и подскакивает. Того только и смотрю, что сейчас опрокинемся и жизни нашей конец. А те пьяные все заливаются. Один гармонию вынул, другой песни орёт, третий из ружья стреляет. Я только молюсь: Пятница Прасковья, спаси и помилуй.

Вдруг этот, что кричал-то, опять как заорёт: «Шире-мире-кравермир!- да с эти словом хап меня под руки-то из телеги да на поле, да ну вертеть, ну крутить...

- Батюшки – взмолилась я, такое над собой в первый раз видючи. -Никола божий амченский: триех дев непорочный невестителю! Чистоты усердный хранителю! Не допусти же ты хоть наготу-то мою недостойную видеть!»

Таким образом, церковнославянские фразеологические средства занимают большое место в системе речевых средств, использованных Н.С. Лесковым в художественных произведениях.

Литература

1. *В.Г. Белинский.* Полн. Собр. Соч. – 1914. – Т.Х.
2. *В.В. Виноградов.* Очерки по истории русского литературного языка XVII -XIX вв. – 1938.
3. *А.И. Ефимов.* История русского литературного языка. – 1957.

Б.Г. Койчуев, Е. Высоцкая

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕМА В РОМАНАХ М.А. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА» И Ч. АЙТМАТОВА «ПЛАХА»

Христианство, являясь одной из мировых религий, со своей теологической и философской концепцией мира, сыграло существенную роль в истории мировой цивилизации, находя свое выражение в разных сторонах человеческой жизнедеятельности. Бесспорно философско-этическое, историко-культурное и художественно-эстетическое значение христианства, нашедшее свое выражение в памятниках искусства, в том числе в произведениях художественного слова.

Главная книга христианства – Библия – на протяжении нескольких тысячелетий оказывает огромное влияние на литературу. Библия является, по определению Х-Л.Борхеса, «классической книгой», то есть такой, «которую некий народ или группа народов на протяжении долгого времени решают читать так, как если бы на ее страницах все было продуманно, неизбежно и глубоко как космос, и допускало бесчисленные толкования». Под влиянием Библии, в попытке художественно осмыслить

ее «вечные» образы, отдельные главы и сюжеты было создано огромное количество произведений, ставших в свою очередь «классическими», образцовыми для последующих поколений.

«Божественная комедия» Данте, «Потерянный рай» и «Возвращенный рай» Д.Мильтона, «Фауст» Гете, «Каин» Байрона, «Идиот» и «Братья Карамазовы» Достоевского, «Воскресение» Л.Н.Толстого, «Иосиф и его братья» Т.Манна – вот лишь небольшая часть из многочисленного списка произведений вдохновленных идеями, мотивами и образами христианства.

Двадцатый век сделал одну из значительных фигур Библии и христианства – Иисуса Христа – героем своего времени и своей литературы. Образ Христа предстает перед читателем и в «Докторе Живаго» Б.Пастернака и в «Иуде Искариоте» Л.Андреева, в «Мастере и Маргарите» М.Булгакова, предстает он и в «Факультете ненужных вещей» Ю.Домровского, и в «Плахе» Ч.Айтматова.

Особое место в данном ряду занимает роман М.А.Булгакова «Мастер и Маргарита», ставший культовым произведением XX века. Известно, что произведение Булгакова – «последний закатный роман» – это роман-лабиринт, три романа в одном. Сюжетообразующая одного из них – легенда о суде Пилата над Христом, «переписанная», переосмысленная писателем. Тот же сюжет, евангельская легенда о Пилате, скрепляет роман Ч.Айтматова, занимая центральное место в его идейно-тематической структуре.

Роман Ч.Айтматова «Плаха» вышел в свет в 1985 году. И сразу вокруг него завязалась оживленная дискуссия, в которой приняли участие известные литературные критики и литературоведы: А.Адамович, А.Анненский, В.Агеносов, А.Акматалиев, Г.Гачев, А.Горловский, Ч.Гусейнов, И.Золотуский, Л.Латынина, И.Лайлиева, В.Новиков, А.Овчаренко, С.Пискунова, П.Ткаченко, С.Семенова и др.

Немало критических оценок вызвала композиция романа и, особенно, повествование об Иисусе Назарянине и римском наместнике в Иудее Понтии Пилате. Ч.Айтматова упрекали в разрыве с каноном, в «заигрывании с боженькой», в том, что он «переписал» булгаковский роман об Иешуа.

Безусловно, обращаясь к евангелиевскому сюжету, Ч.Айтматов не мог не чувствовать за спиной тень великого Булгакова. Думается, обращение к данному сюжету Ч.Айтматовым было осознанным, полемичным по отношению к роману М.Булгакова. Это можно наблюдать и в обрисовке характеров, взаимоотношении героев, создании образов-символов, в частности образа птицы, явно перекликающейся с образом ласточки в романе «Мастер и Маргарита». К тому же, надо иметь в виду, что библейский сюжет у Ч.Айтматова, наряду с анимационным образом Акбары, новеллой «Шестеро и седьмой», образами-характерами Авдия и Бостона, плачем-молитвой монахиней, несет конструктивное значение, сориентированное на художественное воплощение авторских представлений о глобальных пространственно-временных отношениях, об изначальных психологических свойствах человека и актуальных проблемах современности.

По-разному осмысляется М.Булгаковым и Ч.Айтматовым и центральный образ – Иисуса Христа.

Булгаковский Иешуа – персонаж, созданный автором в конце жизни, – является образцом доброго человека, свободного в словах, мыслях, чувствах и действиях. Он бродячий философ, юродивый странник, *сын человеческий.* В противоположность ему, Иисус Ч.Айтматова – *сын Божий.* Бог, один из ликов Троицы, наделенный сверхестественной силой. Это проявляется в его высказываниях и интонации:

- «правитель римский, ты мыслишь грубо, по-земному»;
- «я хочу искоренить зло в деяниях и умах людей»;
- «я тебя не о помиловании буду просить».

Он не боится смерти, ибо знает, что «воскреснет из мертвых смертию смерть поправ».

Айтматовский Иисус однозначнее и увереннее булгаковского «философа по кличке Га-Ноцри». Ему не чуждо смятение, он не готов к смерти: «А ты бы меня отпустил,

игемон, – неожиданно попросил арестант, и голос его стал тревожен, – я вижу, что меня хотят убить».

Может показаться, что здесь проявляется один из страшнейших пороков человека – трусость. Однако эта фраза может быть развернута до целой сцены – сцены страстей Господних в Гефсимании, которая ощутимо, зримо в тексте не проявляется. Человек создан по образу и подобию Божьему, в нем есть частица Божества, и потому просьба: «А ты бы меня отпустил, игемон» – вполне сопоставима с криком смертельной скорби: «Отче Мой! Если возможно, да минует меня чаша сия».

Айтматовский Иисус, соответственно евангельским рассказам, назидает, порицает, учит. Учение же Иешуа, в основном, сводится до максимы: «Все люди добры, злых людей нет на свете». Образ Иешуа менее каноничен. Огромное влияние на него оказали жизнеописания Христа и апокрифические Евангелия, в частности Евангелие от Никодима. Можно выявить некоторые детали, сближающие Никодимово Евангелие с главной книгой Булгакова. Среди них упоминание о *человеческой* природе Спасителя. Перед сошествием Христа в Ад «пришел главный царь смерти Диавол (напрашивается сравнение с Воландом – der Voland, нем. – черт, «Фауст») и сказал Аду (владыке загробного мира): «Приготовься принять Иисуса, который славится <как> Сын Божий, но он *человек, боящийся смерти, ибо сказал:* «Душа моя скорбит смертельно».

Заметим, что образ Воланда, как нередко отмечалось критиками, в романе не ново–, а ветхозаветный. Именно в Ветхом Завете Сатана – князь мира сего. земной управитель. Однако в том же Евангелии от Никодима, Сатане «покорны все власти земные». Он, как пишет Булгаков, и Бог «по разным ведомствам» .

Приведем еще несколько художественных деталей, связывающих данный апокриф с романом «Мастер и Маргарита».

С Никодимовым стихом: «И еще сказали Иудеи: «Если Его отпустишь, значит ты – недруг кесаря, ибо (он) назвался Сыном Божьим и царем», вполне сопоставимо булгаковское: «И гнусавый голос произнес:

«Закон об оскорблении величества...»

Заметное место в системе образов романа «Мастер и Маргарита» занимает канонический образ Левия Матвея, одного из двенадцати апостолов, призванных Христом: «После сего Иисус вышел и увидел мытаря, именем Левия, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною.»(Лк. 5:27)

Левию Матвею приписывают создание одного из канонических Евангелий. И, именно поэтому, Булгаков выбирает среди апостолов его. Это позволяет писателю выразить свое отношение к официальной церкви и канону.

О Левии Матвее и его «творчестве» Иешуа говорит: «ходит, ходит один с козлиным пергаментом и непрерывно пишет. Но я однажды заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил. Я его умолял: сожги ты, бога ради, свои пергамент! Но он вырвал его у меня из рук и убежал.»

Заметим, что в последние годы Булгаков отказался от официальной обрядности. В связи с чем, напрашивается вывод: Булгаков верует, но отвергает официальную церковь, традицию, канон. Однако он свято верит в существование Христа, уникальной, яркой личности.

«Вставная повесть о Пилате у Булгакова... представляет собой апокриф, весьма далекий от Евангелия. Главной задачей писателя было изобразить человека, «умывающего руки», который тем самым предает себя», – писал о романе отец Александр Мень.

Игорь Сухих, один из исследователей романа, говорил о мотиве «исколотой совести», ярче всего представленном образом Пилата и имеющем отношение к самому писателю: «В прошлом же я совершил пять роковых ошибок... Но теперь же делать нечего, ничего не вернешь. Проклинаю я только те два припадка нежданной, налетевшей как обморок робости, из-за которой я совершил две ошибки из пяти. Оправдание у меня есть: эта робость была случайна – плод утомления. Я устал за годы моей литературной работы. Оправдание есть, но утешения нет.» – писал Булгаков Попову.

Пилат у Булгакова – фигура трагическая, осознающая свой грех, признающая «царственность», божественность Христа, но бессильная что-либо изменить. Именно таков Пилат в Евангелие от Иоанна (Ин. 19:6-22). При создании образа Пилата Булгаков опирался на канонические Евангелия, подчеркивая при этом слабость Пилата — правителя, слабость человеческой, земной власти.

Пилат Ч.Айтматова – человек жестокий и непреклонный, римский наместник в Иудее, неуверенный в прочности своей власти и равно порабощенный и властью и неуверенностью. Именно таков Пилат в трудах Тацита, Филона, Иосифа Флавия.

Художественно осмысляя библейские персонажи, Ч.Айтматов лишь слегка отступает от канонических повествований. Отступает, а не искажает. Вообще, слова В.Кожинова об искажении канона следует скорее отнести к Булгакову. Ч.Айтматов следует Евангелиям, прежде всего от Матфея, лишь иногда добавляя в них оригинальные или заимствованные – в апокрифах или трудах историков – детали. Другое дело, что органически «вписать» в свой роман Ч.Айтматову легенду не удалось. Возможно, сказался недостаток веры в правдивость повествования. Если для Булгакова история Иешуа – правда, «просто так было», то для Айтматова это всего лишь легенда, рассказ о «небывшем», «несуществовавшим».

Да и цели у авторов разные. Для М.Булгакова «ершалаимские главы» – это «живописание» идеи (И.Сухих) существования Христа. У Ч.Айтматова сцена суда Пилата необходима для того, чтобы докричаться до читателя, напомнить ему о чистоте и честности. Это своеобразный роман-назидание в миниатюре.

Подводя итог, отметим, что роман «Плаха» – это не просто подражание «Мастеру и Маргарите». Это оригинальное художественное произведение, появление которого было продиктовано, в первую очередь, сложной и противоречивой эпохой конца XX столетия, осмысляющей себя сквозь призму вечных библейских образов.

А.С. Кацев

ПОПУЛЯРНЫЕ ЕВРЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ХРИСТЕ И ХРИСТИАНСТВЕ

Еврейские источники о Иисусе (Йешу, Ешуа, Ешу) и христианстве появляются, скорее всего, в раннехристианский период. Условно их можно разделить на две группы:

1) предания, вошедшие в Талмуд и мидраши, а позже выделенные в «Историю о повешенном или Историю Йешу из Нацрата»;
2) апокрифы, популяризирующие и вульгаризирующие канонический текст Библии («В противовес каноническим писаниям,... существуют апокрифические книги. ...Апокрифическими книгами называются такие, которые ложно выдаются за книги известного автора или известного времени» (Нюстрем Э. Библейский энциклопедический словарь. – Торонто, 1979, с 41; 22). «Апокрифы – «отреченные книги,»... многие из них иудейского или вост. происхождения..., изъятые из церковного употребления... Общепринято условное деление апокрифов на ветхозаветные и новозаветные» (Литературный Энциклопедический словарь.-М., 1987, с. 31).

Следует установить смысловое различие при анализе подобных источников – еврейская литература и литература, созданная евреями. Это важно, так как пафос еврейского мировосприятия воплощен в философских рассуждениях, легендах и преданиях, отрицательно изображающих Йешу и христианство. («Неужели Творец

неба и земли может быть зародышем в чреве какой-то еврейки и родиться малым и беспомощным, а затем расти, стать взрослым человеком и быть выданным в руки ненавистников?» – задается вопросом крупнейший средневековый еврейский философ Рамбан (1135-204) (Энциклопедия Иудаизма «Меир Натив» – Иерусалим – Тель-Авив, 1983, с 246).

«Ни ревнители (канаим), ни прушим не могли принять религию, провозглашающую идею царства, оторванного от жизни нации, ибо все помыслы их были направлены на создание свободного и сильного Иудейского царства, исповедующего Вечный Завет – Тору» («Христианство» – Энциклопедия Иудаизма, с.246).

Апокрифы – произведения, созданные во многих случаях евреями, из них новозаветные, сохранив структуру ветхозаветных, выражали пафос уже не иудаизма, а христианства.

Сравнение еврейских преданий о Йешу с апокрифами свидетельствует, что подобная литература имеет целый ряд аналогий. Жизнеописания чрезвычайно подробны, многочисленны имена, даты, названия личностей, то есть декларируется бытовое происхождение мистических и магических явлений, в одном случае оцениваемых как профанация и жульничество, в другом – как Божественное провидение и Чудо.

Приведем несколько примеров, подтверждающих общую картину:

«В три тысячи семьсот шестидесятом году от сотворения мира, во времена Гордуса Второго, царицы Елены и Тиберия, императора римского, жил человек, потомок царя Давида, и звали его Йосеф Пандера. И была у него жена, которую звали Мирьям... Соседом этого Йосефа был один злодей по имени Иоханан, преступник и развратник. Мирьям же была очень красивой женщиной. И приглянулась она злодею Йоханану...» («История о повешенном»)

«История успения отца нашего, святого старца Иосифа Плотника... Жизни его было сто одиннадцать лет... И когда Святая Дева пробыла в его доме два года, ей исполнился четырнадцатый год... Я воплотился в ней через тайну, которая превосходит понимание всякой твари... И три месяца прошло со времени зачатия, когда Иосиф праведный возвратился из мест, где работал он. И когда узнал он, что Дева, Мать Моя, имеет в чреве, он смутился духом и он помышлял тайно отпустить Ее». («Книга Иосифа Плотника»).

Повествования эти имеют «зеркальный характер» – в еврейском источнике постоянно утверждается, «что Иешуа – мамзер» – «незаконнорожденный ребенок, рожденный в результате кровосмешения или прелюбодеяния, например, замужней женщиной не от мужа.

Еврейское законодательство не предоставляет М. никаких прав и не считает их членами общины. В бытовом употреблении... М. называют умного бессовестного хитреца или наглеца. (Карманная еврейская энциклопедия. -Ростов-на-Дону, 1999, с. 111).

В апокрифическом повествовании подчеркивается божественное происхождение Иисуса (причем об этом рассказывает он сам).

«История Йешу из Нацрата», по мнению исследователей, «была написана на арамейском языке, вероятно еще в V веке н.э., но, во всяком случае, не позднее XI века. Позже, очевидно в XI-XII веках... была переведена на иврит» (Ш. Краус).

Книга отразила «потребность узнать о... событиях из собственных еврейских источников. О том, что такая потребность действительно была, красноречиво свидетельствует тот факт, что до наших дней дошло несколько десятков вариантов «Истории о повешенном» (П. Гиль).

Памфлетированное сказание о Йешу стало одним из древних литературных источников, объясняющих евреям происхождение и сущность христианства.

Нравоучение декларируется в нем, логически составляя суть сказочно-исторического, с элементами авантюрного, повествования (имеющего все формальные признаки исторического рассказа).

Апокрифы были выведены за рамки церковной литературы, перейдя в разряд художественной литературы (аналогично имеющей все формальные признаки исторического повествования, вкрапленного в легенду).

Подобная литература представляет различное восприятие одного и того же материала в границах противоположных религиозно-культурных традиций.

Здесь все-таки просматривается искусно обработанный Пушкиным коранический материал. Так же поэт поступает и с имеющими библейскую направленность строчками стихотворения:

И бога глас ко мне воззвал... Глаголом жги сердца людей...

Если привести из Библии примеры, в которых есть понятие «глагол божий», то становится ясно, что поэт создает свое, новое значение того выражения.

От заповеди уст Его не отступал; глаголы уст Его хранил больше, нежели мои правила. (Книга Иова 23:12)

При первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне.(от Луки 3:2)

Симон Петр отвечал ему: Господи! К кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, (от Иоанна 6:68)

и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века. Послание к евреям святого апостола Павла 6:5)

Пушкина не мог оставить равнодушным призыв Корана:

(Да, он поэт! Пусть же он придет к нам со знамением, как посылались первые!» (21: 5) И поэт создает произведение, в котором под воздействием высших сил перерождается и «бога глас» заставляет действовать, исполнять его волю «глаголом жечь сердца иодей». Разве это не знамение! Цель Пушкина – возвышение пророка через страдания – была, конечно, достигнута. Н.Л. Степанов пытается убедить, что «Бога глас» – для Пушкина не представление о мистическом, «божественном» характере творческого вдохновения, а поэтическая метафора, характеристика творческого акта» [1]. По только стихотворение «Пророк» дало Пушкину право позже назвать поэта «небом избранным певцом», что позволяет говорить о «Пророке» Пушкина языком Корана: «...и даровал Господь мне мудрость и сделал меня из числа посланных» (26:20).

М.Б. Пиотровский отмечает «многомерность» Корана, как одну из основных его черт, когда «каждая история, каждое высказывание могут жить и живут в нескольких контекстах» [2]. Своеобразие «Пророка» заключается в том, что на первом плане такая насыщенность стихотворения церковнославянизмами, которая не встречается ни в одном из стихотворений Пушкина, на втором -тщательно скрываемое противопоставление кораническому утешению к поэту своего понимания назначения поэта и поэзии.

В Коране библейские мотивы, предания и образы, превращающиеся в мусульманские сказания со специфическим исламским содержанием, становятся прекрасным образцом своеобразной арабской прозы. И Пушкин создает в «Пророке» синтез библейских и кораних мотивов. Эта мысль о сближеннии Библии и Корана занимала поэта, когда создавалась поэма «Бахчисарайский фонтан», и нашла свое воплощение в «символе дерзновенном»:

В Тавриду возвратился хан

И в память горестной Марии

Воздвигнул мраморный фонтан...

Над ним крестом осенена Магометанская луна.[3] В «Пророке» этот «символ» зазвучало новой силой.

Литература

1. *Н.Л. Степанов.* Лирика Пушкина: Очерки и этюды. – 2-е изд. – М.: художест., лит. 1974. – С. 317.
2. *М.Б. Пиотровский.* Коранические сказания. – М.: Наука. 1991. С. 167
3. см. Л.А. Шейман лейтмотив «Восток – Запад» в лирике Пушкина // Гений русской словесности. - Бишкек. 2000. – С. 15-20.

М. Каменева

СИНТЕЗ БИБЛЕЙСКИХ И КОРАНИЧЕСКИХ МОТИВОВ В СТИХОТВОРЕНИИ А.С. ПУШКИНА «ПРОРОК»

Лирика Востока всегда привлекала поэтов всего мира. Так же как Омар Хайям вдохновил Фиджеральда на создание поэмы «Рубайят Омар Хайяма», органически вошедшей в историю английской литературы, Хафиз был духовным наставником Гете и через века участвовал в создании «Западно-восточного дивана», так и в русской литературе творчество поэтов Востока сыграло определенную роль, а суры Корана отразились в «Подражаниях Корану» Пушкина. В русском литературоведении много внимания уделяется ориентальной тематике в поэзии начала XIX века, рассматривается библейская тема – одна из граней ориентализма, но нет исследований, связанных с влиянием и ролью священной книги мусульман – Корана. Исключение составляет лишь «Подражание Корану» Пушкина. Изучение ориентализма только в плане восприятия поэтами отдельных мотивов и образов восточной литературы без исследования коранических мотивов не дает полного представления о своеобразии ориентальных произведений. Еще в 1929 г. К. Кашталева говорила о том, что «рассмотрение его (Корана – *М.К.*), как произведения поэтического, не предпринималось ни в пушкинской, ни в русской востоковедной литературе» [1].

Одной из особенностей русского восприятия исламской культуры и, в частност, Корана является то, что они рассматриваются через призму Библии. В произведениях, которые на первый взгляд не связаны с Кораном, но имеют определенный религиозный подтекст, видят в первую очередь библейские мотивы. Так произошло и с пушкинским «Пророком». Ни одно из стихотворений поэта не вызывало большего количества откликов и споров, чем «Пророк». Прежде всего считалось, что Пушкин использовал в своем стихотворении мотивы библейской легенды о призвании пророка – книгу пророка Исайи (6:2-9):

И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечестивыми устами, и живу среди народа также с нечестивыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа – Саваофа.

6: Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника.

7. И коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен.

Затем голос бога посылает Исайю к иудейскому народу, чтобы он возвестил о «великом запустении»:

9. И сказал Он: пойди, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите [2].

Известные литературоведы В.М. Жирмунский, Д.Д. Благой, Н.Л.Степанов указывают на библейские мотивы в «Пророке». Другие исследователи искали прообраз пушкинского «Пророка» в откровениях Мухаммеда, что наиболее ярко проявилось в конце прошлого века. В работе «Греко-восточная церковь в период вселенских соборов» [3] братья Терновские напечатали «Пророка» в качестве иллюстрации к 97 суре Корана. Н.И. Черняев в статье «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражаниями Корану» [4] утверждал, что изображаемый Пушкиным пророк – Магомет и строил свою гипотезу на основании аятов 74 суры Корана:

О, ты, плащом покрытый!

Восстань и предостерегай людей.

Твой господь, прославляй его.

Твои одежды, содержи их в чистоте.

А осквернения избегай.

Впоследствии Н.В. Фридман отвергает обе эти версии [5], Н.А. Степанов категорично заявляет, что «между стихотворением Пушкина и Кораном ничего общего» [6]. Представляется, что, поскольку «Пророк» был написан после «Подражаний Корану», то и постановка вопроса о связи «Пророка» с Кораном неслучайна. Пушкин не мог не обратить внимания на настойчивое требование не путать проповедника Корана с поэтом, с «ведуном», излагающим свои пустые мечтания – «пучки снов» (21: 5) [7], видения «поэта одержимого» (37: 35). Коран подчеркивает: проповедь посланника бога – «не слова поэта» (69: 4), Аллах «не учил его стихам, и не годится это для него» (36: 69). Поэтому несомненно, что первое «Подражание Корану» Пушкин начинает с клятвы, которая является характерной чертой Корана. И почти сразу переходит к важной для него теме:

Не я ль в день жажды напоил

Тебя пустынными водами?

Не я ль язык твой одарил

Могучей властью над умами?

Пушкин формулирует идею силы поэтического слова, отсутствующую в Коране. В более яркой форме эта тема получит воплощение в стихотворении «Андрей Шенье», в «Пророке» и «Поэте»:

Твой бич настигнул их,

казнил Сих палачей самодержавных;

Твой стих свистал по их главам;

Ты звал на них... –

писал поэт в «Андрее Шенье». «Пророк» и «Поэт» явились поэтической декларацией Пушкина, четко и ясно поэт определяет отношение к поэзии, понимание миссии поэта. Пушкин в «Поэте)» придает символическому орудию поэта – его лире – эпитет «святая лира», показывая этим значительность дела поэта. Если сравнить заключительные строчки «Пророка»:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,

Исполнись волею моей,

И, обходя моря и земли,

Глаголом жги сердца людей,

– и первого «Подражания Корану»:

Мужайся ж, презирай обман,

Стезею правды бодро следуй.

Люби сирот и мой Коран

Дрожащей твари проповедуй, –

становится ясно, что пророк в этих произведениях одарен могучей силой слова, которая позволяет ему нести в жизнь идеи, подсказанные Богом. Итак, можно сказать, что «Пушкин создает ... вариацию того же сюжета» [8], т. е. связь этих двух произведений просматривается четко. Однако связаны тематически и стихотворения «Пророк» и «Поэт»:

В «Поэте»: «Но лишь божественный глагол».

В «Пророке»: «И бога глас ко мне воззвал».

В «Поэте»: «Душа поэта встрепенется , как пробудившийся орел».

В «Пороке»: «Отверзлись вещие зеницы, как у испуганной орлицы».

Прочитав эти строчки, мы оказываемся, по выражению Д.Д. Благого, «в атмосфере библейско-пушкинского «Пророка» [9].

Именно во время работы над циклом «Подражания Корану» у Пушкина возникла потребность обратиться к Библии. «Я тружусь во славу Корана», – пишет поэт брату в письме, которое датируется первыми числами ноября 1824 года. Чуть позже, в ноябре, он просит брата прислать ему книг: «Библию, Библию! и французскую непременно». Рассказывая Вяземскому в письме от 29 ноября 1824 г. о судьбе рукописи своих стихотворений, оставшейся с 1820 г. в руках Н. Всеволжского, он пишет: «Между тем (я) принужден был бежать из Мекки в Медину, мой Коран пошел по рукам...». «Мой Коран» – это рукопись, в которой было написано «Подражание Корану». Необходимо отметить еще очень важную деталь: между «Подражанием Корану» (1824) и «Пророком» (1826) Пушкин пишет небольшое стихотворение:

В пещере тайной, в день гоненья

Читал я сладостный Коран...,

которое говорит нам о том, что поэта продолжает интересовать Коран его идеи, образы.

Н.В. Фридман [10] обратил внимание на сходство композиционной схемы откровений библейского пророка Исайи и «Пророка» Пушкина, но это сходство есть и с Кораном: Аллах посылает Джибрила сказать Мухаммеду, что он выбрал его своим посланником, и Мухаммед стал провозглашать слово божье – Коран. Кроме того, совпадение коранического и пушкинского «Восстань!» не случайно. «Восстаньте падшие рабы!» в оде «Вольность» (1817) произносит поэт, а в «Пророке», написанном после восстания декабристов, сам Бог взывает «Восстань!». Это слово обращено, вероятно, по замыслу автора, не только к поэту-пророку, но и к поверженному русскому народу, который должен был вновь услышать этот призыв. Именно коранические: «Обрадуй же рабов Моих, которые прислушиваются к слову и следуют за лучшим из них!» (39: I8) для Пушкина в тот момент было очень важным.

Однако рассматривать связь стихотворения «Пророк» с Библией и Кораном по одному отрывку не представляется возможным, так как образы и мотивы возникали у поэта на основе множества ассоциаций библейских и коранических. Не может быть сомнения в интересе, который представляло для поэта повествование Корана о Мусе – библейском Моисее. Аллах приказал Мусе идти к Фирауну и проповедовать тому веру в единого бога, в грядущий судный день, призывая людей поклоняться одному только Аллаху. Муса стал отказываться, говоря, что он косноязычен **и не может** проповедовать:

Он сказал: «Господи, расширь мне грудь,

и облегчи мне дело,

и развяжи узел в моем языке:

пусть они поймут мою речь» (20: 26-29).

Мухаммед внушал людям в форме привычных сказаний новые мысли и понятия, бывшие уже не частью старой культуры, но частью новой идеологии. Вероятно, такую же цель ставил и Пушкин библейской окраской «Пророка», так как на эту тему уже была написана ода Державина «Властителям и судиям» (1780), стихотворения Ф. Глинки «Призвание Исайи» (1822), В. Кюхельбекера «Пророчество» (1822). В книге пророка Исайи и в повествовании о Мусе затрагивается лишь один момент - раскрепощение речи. И все же библейское: «слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите» повторяется неоднократно и в Коране:

Мы устроили им слух, зрение и сердце. Но не спасли их ни слух, ни зрение, ни сердца ни от чего, так как они отрицали знамения Аллаха (46:25).

Разве ты заставишь слышать глухих или поведешь прямо слепых и тех, кто в явном заблуждении? (43: 39)

Можно **вновь и вновь обращаться к** главе Корана «Поэты», чтобы увидеть **то, что могло заинтересовать** Пушкина. Ведь не случайно поэт **называет Коран «сияющим»,** «сладостным».

Не сообщить ли Мне вам, на кого нисходят сатаны?
Нисходят они на всякого лжеца, *грешника*.
И поэты – за ними следуют *заблудшие*.
Разве ты не видишь, что они по всем долинам бродят
И что они говорят то, чего не делают. (26: 221-225)

Снизошел с ним дух верный
на твое сердце, чтобы оказаться тебе
из числа увещающих, на языке арабском, ясном. (26: 193)

И пушкинский «Пророк»:

Духовной жаждою томим ,
В пустыне мрачной я влачился, -
И шестикрылый серафим
На *перепутье* мне явился...
И он к устам моим приник,
И вырвал *грешный* мой язык,
И празднословный, и лукавый.

Литература

1. *К. Каштaлева*. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Заметки коллегии востоковедов при Азиатском музее АНСССР. 1930. – С. 246.
2. Библия (Здесь и далее указываются глава и стих).
3. *Ф.Н. Терновский, С.А. Терновский*. Греко-восточная церковь в период вселенских соборов.– Киев, 1883 – С. 363 – 364.
4. *Н.И. Черняев*. «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражаниями Корану». – М., 1889.– С. 23-25.
5. *Н. В. Фридман*. Образ поэта-пророка в лирике Пушкина// Ученые записки. Труды кафедры русском литературы. – Вып. 118. – Кн. 2. – М.: Изд-во МГУ, 1946. – С. 103-107.
6. *Н.Л. Степанов*. Лирика Пушкина: Очерки и этюды, 2-е изд. – М.: Худ. лит., 1974 – С.323.
7. Коран / Пер. И.Ю Крачковского. (Здесь и далее указываются сура и аят)
8. *Н.В. Фридман*. Образ поэта-пророка в лирике Пушкина// Ученые записки Труды кафедры русской литературы. – Вып. 118. – Кн. 2. -М.: Изд-во МГУ, 1946. – С. 97
9. *Д.Д. Благой*. Творческий путь Пушкина. – М.: Сов. писатель. 1967. – С. 208.
10. *Н.В. Фридман*. Образ поэта-пророка в лирике Пушкина // Ученые записки. Труды кафедры русской литературы. – Вып. 118.- Кн. 2. – М.: Изд-во МГУ, 1946. – С. 83-107

Е.В. Кулькова

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ МОТИВОВ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Использование библейских источников, мотивов, апелляции к известным ветхо- и новозаветным личностям нельзя назвать достижением одной только современной литературы. Переосмысление и интерпретация сюжетов и образов самой известной книги человечества давно стали неотъемлемыми свойствами произведений авторов различных национальностей, эпох и мировоззрений. Однако от текста к тексту меняется смысл их использования – каждое литературное направление, преследует свои цели, предлагая новое понимание извечного.

Современная русская литература, испытывающая влияние постмодернизма, не остается в стороне от общих настроений, привнося, однако, в развитие этой темы немало своеобразия.

Как известно, для постмодернизма вообще свойственно брать в качестве исходного материала уже известное и перерабатывать его в соответствии со своими целями – иронизированием над вечными, казалось бы, истинами, превращением любого серьезного события в игру, формированием у читателя чувства неуверенности, тяготением к абсурдности. Кроме того, постмодернистский текст непременно содержит массу загадок для читателя-эрудита, который за поверхностным, повествовательным слоем может сделать огромное количество интертекстуально-интеллектуальных открытий.

Обратимся за примерами к произведениям. Одно из первых произведений русской литературы, причисляемой к постмодернистским, – поэма В. Ерофеева «Москва – Петушки» – является непревзойденным по количеству аллюзий, реминисценций и скрытых цитат из самых разнообразных источников, библейские мотивы также нашли в ней свое отражение.

Первое, что бросается в глаза при чтении этого произведения – это преднамеренное желание автора сделать невозможными любые попытки обнаружения в тексте чего-то «возвышенного». Беспросветность реальности, усугубленная алкоголем, не вызывает никаких оптимистических настроений, так же умышленно автор десакрализирует, лишает флера почтительности и преклонения события, описанные в Библии, помещая их в мрачную советскую повседневность. Над электричкой вдруг вспыхивает Вифлеемская звезда, искушение на крыше храма переносится в тамбур вагона, Веничка запросто ведет разговор с Сатаной, общается с ангелами. Такое вольное обращение с библейскими «реалиями» призвано дать читателю почувствовать, насколько низок духовный уровень общества и как глубоко коснулась его личностная деградация.

Однако основной евангельский мотив, проходящий через всю поэму, – это распятие и воскресение Христа. Правда, как и все остальные мотивы, он значительно искажен. Роль Христа здесь берет на себя Веничка после избрания его бригадиром, а распятие совершается спустя тридцать дней – и выражается характерной фразой: «как бы то ни было – меня поперли» [1]. За распятием, как и положено, следует воскресение, и в тексте встречается древнееврейское выражение «талифа куми», означающее «встань и иди». Такое смешение стилей и уровней языка также присуще постмодернизму, поскольку оно позволяет как оценить отдельную цитату, так и благодаря ее помещению в текст создать абсолютно другое, неожиданное, небанальное впечатление.

Финал поэмы заканчивается реальной гибелью героя, и в этот момент в его сознании всплывают опять же строки Евангелия: «Весь сотрясаясь, я сказал себе: «Лама савахфани». То есть встань и приготовься к кончине. Это уже не «талифа куми» – это «лама савахфани, то есть «для чего, Господь, ты меня оставил?» [2].

Зная эту библейскую историю, представляя, каких мук стоило Иисусу принять собственную судьбу и выдержать все испытания, можно понять, почему именно эти слова вложил в уста своему герою В. Ерофеев. Библия – это неисчерпаемый источник фиксации любых человеческих состояний, и в ней всегда можно найти точнейшие описания как самых радостных, так и трагических переживаний, эмоций и чувств.

Иначе решает вопрос об использовании библейских мотивов другой современный автор, Марина Москвина. В противоположность В. Ерофееву, для которого средствами постмодернизма было возможно выразить умонастроение разочарования и безнадежности, а также безжалостно высмеять догмы и мифы советской идеологии и ментальности вообще, Москвина изображает жизнь в абсурдном мире. в таком мире невозможно жить без умения смеяться над собой, над окружающими, что она и делает вполне беззлобно, опираясь, однако, на вполне узнаваемые источники, в том числе и библейские. В ее произведениях явления размываются, а то, что является неоспоримым, приобретает иной смысл. У Москвиной можно увидеть своеобразное реше-

ние приемами постмодернизма поговорить о национальном менталитете – при помощи прямого и обратного цитирования, реминисценций, аллюзий к известным источникам, текстам и т.д, благодаря чему текст произведения приобретает противоположный смысл, по-новому воспринимаются традиционные понятия и доводится до абсурда отношение к жизни.

Она легко и непринужденно включает в текст библеизмы, окружая их абсолютно, казалось бы, неподходящим контекстом – «он посмотрел на книжного торговца, как царь на еврея», «тут из платяного шкафа, как все равно из чрева кита, вышел мой голый папа Миша...» [3], что и призвано подчеркнуть непредсказуемость и абсурдность нашей жизни.

Даже ее герои носят многозначительные, богатые ассоциациями имена – основателя семьи зовут Соломон, и он мудр также, как его знаменитый тезка, а заодно он был «ископаемым марксистом, ворошиловским стрелком, стойким искровцем» [4], а в домашних условиях его имя сокращено до «дедушки Соли»...

В романе «Дни трепета», описывая муки любовного томления, Москвина очень близко к оригиналу передает слова «Песни песней» Соломона, приспосабливая их, правда, к действительной реальности. Сравним оба текста: «О, ты прекрасен, возлюбленный мой, и любезен! И ложе у нас – зелень, кровли домов наших – кедры, потолки наши – кипарисы...». У Москвиной: «О ты, прекрасный возлюбленный мой!... Постель наша – зелень, потолки наши – кедры, стены – кипарисы...» [5]. «Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня...» – и новейшая интерпретация: «...жарко шептал Симеон, обнимая меня одной рукою, а другой в это самое время нащупывая на стене выключатель...» [6].

Москвина пародирует стилистику и лексику ветхозаветных притч, чтобы показать, что на Земле ничего не изменилось, все те же вопросы волнуют людей, все те же события происходят из века в век, но уровень их стал другим, и на это следует обратить внимание. Но в ее произведениях трудно уловить прямой дидактизм (постмодернизм вообще стремится избегать каких-либо оценок), и во многом успех ее ненавязчивой морали основан именно на обращении к библеизмам, поскольку их дидактическое значение известно и понятно практически всем.

Таким образом, современная литература, взяв на вооружение древние образы, сюжеты, библейскую стилистику и лексику, использовала их для создания совершенно нового мироощущения – благодаря им можно по-прежнему передать отчаяние и тоску, воспеть любовь, ощутить связь с вечностью. Использование этих средств в непрямом значении (через реминисценции, аллюзии, скрытые цитаты и др.) лишь усиливает их эффект, демонстрируя читателю возможность нового прочтения уже известного, осуществляя дебанализацию обыденного, заставляя задуматься о вечном.

Литература

1. *В. Ерофеев.* Москва - Петушки. - М.: Прометей, 1990. - С. 36.
2. Там же. - С. 121.
3. *М. Москвина.* Гений безответной любви: Романы и рассказы. - Екатеринбург: У-Фактория, 2001.
4. Там же. - С.51.
5. Там же. - С. 348.
6. Там же. - С. 348.

Н.А. Харченко

РЕЛИГИОЗНЫЕ КНИГИ ХРИСТИАНСТВА В БИБЛИОТЕКАХ КЫРГЫЗСТАНА

В структуре духовной культуры религиозная книга занимает особое место. Для многих народов обращение к ней являлось на протяжении тысячелетий основой мировоззрения и миропонимания. Она была первым и единственным источником удовлетворения духовных запросов. С ней связаны важнейшие события в истории мировой культуры, а также творчество великих представителей литературы и искусства.

Мировые цивилизации неразрывны с утверждением мировых религий: буддийской, христианской, мусульманской.

Возвышенные нормы этики, нравственности всех мировых религий были открыты и сформулированы много лет назад и остаются столь же ценимыми, поэтому духовная книга в библиотеках Кыргызстана со дня их основания собиралась и тщательно хранилась.

Сегодня библиотечные фонды вытесняются восприятием информации с экранов телевизоров и видеомониторов, дисплеев компьютеров и мультимедиа, которые представляют возможность индивидуального выбора духовной литературы. В Кыргызстане, к сожалению, их использование пока ограничено и в первую очередь из-за экономических и языковых барьеров, а в библиотеках республики можно прикоснуться к раритетам духовности, изучать их. Это и рукописные, и первопечатные, и зарубежные издания, переведенные на русский язык, который в Кыргызстане является языком межнационального общения.

Еще в раннем средневековье богословская энциклопедия «Изборник» – «... сбор от многих отец... вкратце сложен на память и на готов ответ» призывает начинать любое дело чтением святых книг: «Добро есть, братие, почитание книжное... Когда читаешь книгу, не торопись быстро дойти до другой главы, но поразмысли, что говорят книги и слова те, и трижды обращайся к одной главе... Узды коню правитель есть и воздержание, праведнику же книги, не построить корабль без гвоздей, ни праведника без почитания книжного» [1].

Почтение к книге духовного содержания формировалось у народов с древности, в библиотеках Кыргызстана со дня их основания.

В Национальной библиотеке в отделе редкой и ценной книги выделен фонд рукописей, большинство из которых не датированы, без указания места написания и имени переписчика: «Псалтырь следованная (или с восследованием)», «Цветник» (или «Триодь цветная»), «Сказание святого Епидания» и др. В рукописях есть комментарии библейских текстов, отдельные страницы духовно-нравственного содержания, священной истории. Например, в некоторых листах рукописи «Палеи исторической» дано краткое изложение ветхозаветных событий, иногда присутствуют комментарии, что, пожалуй, позволяет судить о ней, как и о «Палеи толковой». К сожалению, в библиотеках есть рукописные страницы духовного направления совершенно неизученные, но, по всей видимости, относящиеся к богослужебным книгам.

Представляют интерес несколько материалов (очень разрозненных) «Актов Археографических комиссий». Они содержат фрагменты рукописных переводов Максима Грека (1519 г.) из собрания сочинений Иеронима с комментариями Эразма Роттердамского. (Предположительно, что это 9-томное издание печатников Амербахов (1516 г.)

«Книга книг» христианства – Библия – почитается как высшая духовная ценность, она «есть целый мир, таинственный организм, жить в котором нам удается только частично». [2] Поэтому все первопечатные книги в странах, исповедывающих христианство – это Библии. Иоган Гутенберг – немецкий изобретатель европейско-

го способа книгопечатания первым издал 42-строчную Библию (1452-1455 гг.), Майнцскую Псалтырь (1457 г.), 36-строчную Библию (приблизительно 1459-1461 гг.).

Франциск Скорина – первый восточнославянский переводчик Библии, ее комментатор в течение 1517-1521 годов издает Псалтырь, 22 книги Ветхого Завета и Апостол [3]. Отнести к палеотипам можно много изданий Библии: Лионское (1521 г.), греческое Альда Мунция (1545 г.), греко-латинское (1550 г.) [4].

В собрании Национальной библиотеки представлены первопечатные книги из коллекции известного русского библиофила В.А. Крылова: два издания Апостола – богослужебной книги, включающей Новый завет (без Евангелий), Ивана Федорова (Московское (1554 г.) и Виленское (1591 г.). К сожалению, московский раритет – первая русская датированная книга, с большим количеством утраченных страниц. Из обширного послесловия имеется только одна страница, из которой можно узнать, что Иван Федоров считал книгопечатание **«даром свыше ниспосланным, божественным талантом, делом богоизбранным»**. Естественно, послесловие мы можем прочесть в других изданиях более поздних периодов, **но, как писал Н.М. Карамзин, «надо своими глазами увидеть «шрифты» Апостола» красивы, соразмерны, отменно четки, оттиск тщательный, бумага добротная, изображения и заставки изрядны. Сравнивая сии первенцы славянской типографии с нынешними книгами и делая соразмерную посылку на все, можно подумать, что тогда-то был век образованности»** [6].

Выделен в библиотеках республики и Острожский период деятельности Ивана Федорова и замечательные памятники славянской духовной культуры XVI-XVIII вв. других книгопечатников и печатных дворов. Это 620 листов Острожской Библии (Апокалипсис или откровение Иоанна Богослова, Псалтырь и Новый завет 1580 г.). Из 1000 напечатанных экземпляров сегодня в мире известно не более 250. О редкости этого издания можно судить по признанию чешского ученого XVIII века Йосефа Добровского, одного из основателей славяноведения, члена Российской Академии: «Я отдал бы половину своей библиотеки за Острожскую Библию.» [7]. Новый Завет и Псалтырь (1600 г.) виленской типографии Луки и Кузьмы Момоничей, издания Московского печатного двора, типографии Чернигова, Киево-Печерской Лавры дополняют список богословских книг.

Замечательным опытом распространения редкой духовной книги являются факсимильные воспроизведения памятников, хранящихся в библиотеке Салтыкова-Щедрина Санкт-Петербурга: Остромирово Евангелие. 1056-1057; Библия Василия Кореня. 1692-1696 и др.

В Кыргызстане известны труды М.И. Венюкова – исследователя географии и истории народов Центральной Азии, но далеко немногие знают его как собирателя книжной коллекции, в которой преобладают труды по естественным наукам, лингвистике, учебная и справочная литература. Ему принадлежало и Евангелие, предположительно изданное Петром Мстиславцем (Вильно), обнаруженное в 1963 г. в библиотеке г. Токмак. На книге сделана владельческая надпись «Из книг М.И. Венюкова». Более того, сохранены следы работы, встречаются маргиналии (вставленные чистые листы с его пометками). Об этом методе работы можно прочесть в статье В.Г. Зиминой «Архив М.И. Венюкова»(8], что еще раз подтверждает принадлежность издания.

Необходимо упомянуть о «Псалтыре Толковой святого пророка богоотца Давида царя. Собрание толкований, собранных от различных святых отец и мужей и многоученых, на псалмы иже толковаша Висили Велики, Григорий Богослов, Иоанн Златоустый. Афанасий и Кирилл Александрийский и инии мнози» Краткое название – Толковая Псалтырь, изданная в 1896 г. Казалось бы, что это тот период, когда во всех библиотеках было много изданий духовной культуры, но ценность указанного в том, что это – первый перевод Максима Грека после приезда в Москву в 1519 г. По поводу этого перевода есть объяснение помогающих ему «Максим Грек переводит Псалтырь с греческого и сказывает по-латыни, а Дмитрий Герасимов и Влас, переменяясь сказывают по-русски писарям.» [9].

Митрополит Московский и всея Руси Макарий в 50-х годах XVI в., будучи и писателем, создал литературный кружок, где родились Великие Минеи-Четьи – собрание «всех святых книг, которые в русской земле обретаются» (27 тыс. страниц, хотя первые Минеи известны с XII в.). В Национальной библиотеке есть дефектный экземпляр Минеи, на котором от руки современным русским языком написано, что это Минея Общая. Может быть читал это репринтное издание человек сведущий, так как в сохранившемся отрывке «Послесловия» «... в лето седмь тысящь сто седмаго, богом хранимом славном и царствующем граде Москве июля в 13 день... совершена же бысть сия книга лета семь тысяч сто осмаго, августа в 19 день». Те же самые слова, которые даны в описании у известного библиографа И. Каратаева [10]. Там же указано, что эта «Минея Общая создана мастерством и трудами Андроника Тимофеева сына и прочих трудящихся».

Летом 2002 года экспедицией Кыргызско-Российского Славянского университета под руководством доктора исторических наук, профессора В.М. Плоских обнаружено репринтное издание под названием «Минея Общая и Праздничная» 7152 т. (1644 г.). Об этой книге пока не найдены сведения в библиографических описаниях. Изучение даст возможность не только подтвердить ее подлинность, а может быть установить историко-культурную ценность и неповторимые особенности. Нам известны примеры, когда духовная литература (в первую очередь, принадлежавшая старообрядцам) вывозилась из Кыргызстана в музеи и библиотеки России, где они обретали статус редких и ценных.

Важное место в духовной жизни и собственно печатной продукции занимают религиозные издания XIX – начала XX веков, т.е. дореволюционные, когда публикации Библии и ее отдельных книг были одобрены церковью и официально признаны.

Первые попытки перевода Библии на русский язык предпринимались еще в XVII веке, но даже издания первой половины XIX века (Русское библейское общество), в переводах Г.П. Павловского, Я. Глухарева, Д. Хвольсона и другие воспринимались церковью недоброжелательно, и только Синодальный перевод, максимально приближенный к Сентуагините (ранний греческий вариант ветхозаветных книг), старославянским текстам, а также толкуемый в соответствии с православной догматикой, который публиковался с 1868 г., встречается в библиотеках республики [11].

Изучение духовной книги позволяет убедиться в неразрывности взаимоотношений разных народов, происхождении тесных культурных связей, истоках русской духовной словесности. Об этом наследии можно проследить по изданным в XIX – начале XX в. библиографическим памятникам, принадлежащим перу известнейших теоретиков, историков и создателей русской библиографии [12]. Например, из работ В. Ундольского и В. Сопикова узнаем о духовной книге, изданной кирилловской печатью в XV-XVI вв. в Венеции, Кракове, Праге, Бухаресте, Варшаве, Львове, Вильно, Остроге: Библии, Триоди, Молитвословы, Псалтыри, Евангелии, Апостолы, напечатанные Ф. Скориной, И. Федоровым, П. Мстиславцем, Андроником Невежею и мн. др. «Каталог палеотипов» сообщает об анонимном толковании на Евангелия и Послания апостолов в лионском издании 1525 г., которое известный востоковед И.Ю. Крачковский передал в 1911 г. университетской библиотеке Петербурга из собрания своего отца – историка православия Ю.Ф. Крачковского [12].

При изучении русской духовной культуры всегда возникает чувство удивления и восхищения темпами и широтой ее распространения. Особенно, когда известно, что она очень часто подвергалась уничтожению по разным причинам (пожары, войны, революция, секуляризационные процессы, борьба официальной церкви с еретическими движениями).

В период обретения государственного суверенитета в библиотеки Кыргызстана поступает духовная книга христианства, как из России, так и из других стран мира на русском языке, представляющая собой как богословский мир православных, так и католиков, и протестантов [15].

Во время крупных социальных потрясений, подобных последнему десятилетию XX в. в странах бывшего СССР резко возрастает интерес к религиозной книге, и это стремление многих людей вполне понятно, они пытаются обрести какую-то опору и очень часто находят ее в религии.

Но многие верующие, или считающие себя таковыми, не знают основ исповедываемой ими религии, хотя все больше и больше становится тех, кто старается разобраться в них непосредственно через чтение «Библии», «Корана», буддийских текстов. Это важно, так как самопознание религиозных феноменов, а не только вера тем, кто дает им толкование, очень часто несущее наряду с определенным позитивным значением, гуманистической сущностью, проявление черт фундаментализма, нетерпимости к инаковерующим, претензии на лидирующую роль в становлении мировоззрения молодежи.

Появилось множество новых религиозных течений. Некоторые из них находят немало сторонников, опираясь на правила общечеловеческой морали, другие призывают к насилию, убийствам, самоубийствам.

Обращение к духовной книге помогает формированию единства взглядов на мир, которое разрывается и противоречиями (воззрений, и публицистическими протестами), и идеологическими спорами, стремлению к духовному диалогу, взаимопониманию.

Для решения таких вопросов организуются конференции, «круглые столы» с привлечением историков, философов, богословов, миссионеров-практиков как на международном, так и региональном уровнях. Здесь особое значение играет не только обсуждение вопросов, но их изложение в материалах, доступных большинству людей, дающих им возможность проанализировать собственное отношение к проблемам [16].

Сегодня чаще всего обсуждаются темы, посвященные взаимодействию в общем противостоянии религиозному фанатизму и экстремизму, роли различных миссионерских движений, феномен которых рассматривается как с позиции духовной, просветительской, так и с точки зрения негативных последствий.

В любой культуре можно найти примеры поразительной способности человека творить зло, а это, наряду с экономическими трудностями, результат дефицита духовности и нравственности в современном мире.

Еще в XVI веке Пико делла Мирандола писал о том, что не надо воевать, чтобы одержать победу над врагами и вероотступниками, а гораздо важнее восстановить подлинную нравственность до добродетельного состояния. Позже Тойнби, выделяя основные измерения развития общества, говорит в первую очередь о духовном единстве, подчеркивая, что именно оно должно способствовать утверждению человеческого братства и мира, избавлению от пагубных распрей и войн.

Литература

1. Изборник 1706 г. – М., 1965. – С. 151, 153-154.
2. *С. Булгаков* Православие: Очерки учения православной церкви. – Париж, 1962. – С. 66.
3. *В.С. Люблинский.* Подвиг Гутенберга // Книга в истории человеческого общества. – М., 1972.
4. *С.А. Подокшин.* Франциск Скорина. – М., 1981. – С. 41.
5. Каталог палеотипов. – Л., 1977. – С. 8.
6. *Н.М. Карамзин.* История государства Российского. – М., 1992. – Т. 6. – С. 148.
7. *И.В. Ячич.* Письма Добровского и Копитара о повременном порядке. – СОРЯС, 1885. – Т. 39. – С. 608.
8. Записки отдела рукописей. – М., 1960. – Вып. 23. – С. 26-56 (ГБЛ).
9. *А.И. Иванов.* Литературное наследие М. Грека. – Л., 1969. – С. 41.
10. *И. Каратаев.* Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами. 1491 – 1730. – Спб., 1861. – № 132, 161.

11. Новый завет господа нашего Иисуса Христа и Псалтырь в русском переводе. – Спб., 1895; Библия или книги священного писания Ветхого и Нового завета. В русском переводе. С параллельными листами. – Спб., 1904; Новый завет господа нашего Иисуса Христа. – Спб., 1901; Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на русском наречии. Деяния святых апостолов. – Спб., – 1903.

12. *В.М. Ундальский.* Очерк славяно-русской библиографии. – М., 1871; *Гаврилов А.В.* Очерк Санкт-Петербургской синодальной типографии. 1711-1839. – Спб, 1911. – Вып.I; *Гумилевский Ф.* Обзор русской духовной литературы. – Спб., 1884. – Кн. 1; *Сопиков В.С.* Опыт российской библиографии. – Спб., 1813-1821; *Срезневский В.И., Бем А.Л.* Издания церковной печати времени Елисаветы Петровны. 1741 – 1761. – Пб., 1914.

13. Каталог палеотипов. – Л., 1977. – С. 7.

14. Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета. – М., 1996; Библия Священного писания. – Чикаго, 1990; Новый завет и Псалтырь. – Хельсинки, 1992.

15. *Иоанн Павел II (папа римский).* Мысли о земном: Сборник / Пер. с польского и итальянского. – М., 1992; Книга Иова / Пер. с древнееврейского // *Рижский М.И.* Книга Иова.– М., 1991; *Алистер Маграт.* Богословская мысль Реформации. – Одесса, 1994.

16. Конференции.

V.

КРИТИКА
ХРОНИКА
БИБЛИОГРАФИЯ

А.Ч. Какеев

К 90-ЛЕТИЮ АКАДЕМИКА БОЛОТА МУРАТАЛИЕВИЧА ЮНУСАЛИЕВА

Болот Мураталиевич, как предшественник, близок мне в трех отношениях:
во-первых, по должности министра образования;
во-вторых, по должности ректора Национального университета;
в-третьих, как исследователь, разрабатывавший отдельные стороны проблем, касающихся творчества акынов-мыслителей, особенностей развития понятийно-категориальных систем устной и книжной культур, а также вопросов народности эпоса «Манас».

Изучение исторических материалов, особенно работ бывшего министра просвещения, профессора С.Токтогонова, показывает, что с 1927 года по настоящее время наркомами, министрами народного образования работали 21 человек. Из них первым был Касым Тыныстанов, репрессированный в 1937 году, как и многие видные ученые, в том числе, выдающийся лингвист Е.Д.Поливанов, приехавший по личному приглашению министра просвещения (см.: С.В.Плоских. Две страницы репрессированной культуры Кыргызстана. Бишкек, 2001.)

Академик Б.М.Юнусалиев был восьмым министром образования. Я был семнадцатым. Сейчас двадцать первым по счету министром образования и культуры работает профессор И.С.Болджурова. По моим расчетам, из 21 министра 9 были филологами, 4 – историками, 2 – философами, 2 – инженерами, 1 – зоотехником и 1 – экономистом.

За годы работы Б.М.Юнусалиева министром просвещения Киргизской ССР в 1951-1954 годы в области народного образования был достигнут ряд важных результатов. В частности были изданы 42 наименования учебников для школ с киргизским языком обучения, а учащиеся начальных классов были полностью обеспечены учебниками на родном языке (см.: История Киргизской ССР. Том 4. Фрунзе 1990. с. 350). С 1953-1954 учебного года в городах Киргизии было введено обязательное среднее образование. К 1955 году количество средних школ достигло 297 (см. там же с. 352). Усиливалась связь школы с жизнью. Особое внимание уделялось обучению девушек. Создавались ученические производственные бригады и др.

В период работы Б.М.Юнусалиева министром просвещения республики был осуществлен ряд важнейших решений. В частности, 24 мая 1951 года Совет Министров СССР принял постановление об образовании на базе Фрунзенского педагогического института Киргизского государственного университета. В начале 50-х годов были открыты Ошский (1951) и Пржевальский (1953) педагогические институты. В 1954 году на базе технического и геологического факультетов КГУ был организован Фрунзенский политехнический институт. В 1955 году открыт Киргизский государственный институт физической культуры.

Вместе с тем, период работы Б.М.Юнусалиева министром просвещения был достаточно сложным в идеологическом отношении. Речь идет о том, что в области гуманитарных наук шла борьба с «буржуазным национализмом и космополитизмом», а в области биологических наук борьба «вейсманизмом-морганизмом». Особенно трудно было в области изучения эпоса «Манас», истории присоединения Киргизии и России.

В 1954 году академик Б.М.Юнусалиев становится ректором КГУ. В этот период в Университете были осуществлены такие крупные мероприятия как: открытие экономико-юридического факультета (1956), отделения журналистики (с 1956 г.) и др. (С. Табышалиев. Кузница подготовки кадров. Фрунзе. 1975. с. 178-196).

Академик Б.М.Юнусалиев в годы работы ректором, видимо, осуществляет свои самые заветные мечты, связанные с изучением закономерностей кыргызского язы-

ка и литературы. Об этом свидетельствуют такие его работы, как «Важные задачи киргизского литературного языка» (1954), «Киргизская лексикология» (1959), «Диалектологическая база литературного языка» (1962) и др.

На мой взгляд, самую лучшую характеристику на ректора Б.М.Юнусалиева написал академик К.К.Юдахин, автор двух знаменитых киргизско-русского и русско-киргизского словарей. Он писал, что их создание «трудно было бы без того исключительного внимания к моей работе, которое проявил бывший ректор Киргосуниверситета действительный член АН Киргизской ССР Б.М.Юнусалиев». (см. Киргизско-русский словарь. Составитель проф. К.К.Юдахин. М. 1965., с. 11).

Академик Б.М. Юнусалиев внес не менее большой вклад в изучение эпоса «Манас». Его перу принадлежит предисловие к первому тому эпоса «Манас», изданного в 1958 году, где речь идет об опыте создания сводного варианта эпоса.

В своих работах, посвященных эпосу «Манас», академик Б.М Юнусалиев отстаивал следующие фундаментальные положения:

во-первых, идею о том, что древнюю историю кыргызов необходимо рассматривать в неразрывной связи с эпосом, в качестве свидетельства приводит примеры касающиеся проблем военной демократии, выражающиеся в традициях равного деления трофеев, выборности военачальников и т.д.;

во-вторых, идею о том, что основу первой части «Манаса» составляют реальные события;

в-третьих, идею о том, что гибель Манаса связана с действиями внешних врагов, а Семетея – внутренних врагов, предателей.

Не менее важное значение для дальнейшего изучения эпоса «Манас» имеют положения, выдвинутые академиком Б.М. Юнусалиевым относительно поэтических приемов. «В начале главы мы имеем дело, – писал ученый, – со своеобразным вступлением, прелюдией, полупрозаической и полустихотворной формы (жорго сёз), где соблюдается аллитерация или конечная рифма, но отсутствует размер. Постепенно жорго сёз переходит в ритмический стих, количество слогов которого колеблется от семи до девяти, соответствуя ритмике и напевной музыке, характерной для эпоса» (Манас героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968.с.228).

В современных условиях, когда ведутся широким фронтом работы по усилению роли кыргызского языка, как государственного, непреходящее значение имеют идеи академика Б.М. Юнусалиева о том, что «Эпос «Манас», как самый крупный памятник, вобравший в себя все лучшее и ценное из словесно-речевой культуры народа, сыграл и играет неоценимую роль в формировании общенародного языка, в сближении его диалектов, в шлифовке грамматических норм, в обогащении словарного состава и фразеологии общенационального кыргызского литературного языка...» (там же с. 231).

В дальнейшем эти идеи отразились в его знаменитых тезисах «К вопросу о формировании общенародных черт кыргызского языка» (Фрунзе, 1954).

Говоря о работах Б.М.Юнусалиева, нельзя не сказать доброго слова об Оморе Сооронове, заметившего первым из исследователей, что изучение проблем встречи устной и письменной культур, выдвинутых в семидесятые годы А.Я.Гуревичем (см.: Категории средневековой культуры. М.: 1972), разрабатывалась кыргызским ученым еще в пятидесятые годы, когда он изучал проблемы кыргызских акынов – мыслителей, в частности, Молдо Нияза.

Академик Б.М.Юнусалиев писал, что «... его сочинения, пока еще единственное высказывание представителя народа о современных ему исторических и политических событиях, должны привлечь внимание не только литературоведов, но и историков. С точки зрения лингвистической науки, данная рукопись имеет неоценимое значение, как единственный документ, дающий нам возможность судить о письменных памятниках киргизского народа середины XIX века и о состоянии его языка почти полуторавековой давности» (Молдо Нияз. Санат дигарасттары. Бишкек, 1993, 10-бет).

Не менее интересны свидетельства академика К.К.Юдахина, который в предисловии своего знаменитого словаря писал, что «о связи современного киргизского литературного языка с языком устного народного творчества (в том числе и эпоса)

высказывался и действительный член АН Киргизской ССР Б.М.Юнусалиев. Приведу одно из этих высказываний: «... устное творчество и письменная литература тесно связаны не только по языку и стилю, но и по идейному содержанию» (Киргизско-русский словарь. Составил проф. К.К.Юдахин. М.: 1965, с.7).

К великому огорчению академик Б.М.Юнусалиев когда был жив больше слышал критику в свой адрес вместе со своим другом академиком К.К.Юдахиным, который объявлялся, как «киргизский буржуазный националист».

Утешением может служить то, что хоть и поздно, но все же восторжествовала справедливость и академику Б.М.Юнусалиеву в 1996 году была присуждена Государственная премия Кыргызской Республики имени великого предшественника Касыма Тыныстанова. Что является несомненным признанием его заслуг, не только как выдающего министра и ректора, но и видного ученого-лингвиста.

С.М. Громова

С БЕРЕГОВ НЕВЫ О СУЯБЕ-АК-БЕШИМЕ

В Санкт-Петербурге вышел очередной сборник из периодического издания: «Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа». Этот выпуск полностью посвящен одному из интереснейших памятников средневековой истории Кыргызстана – городищу Ак-Бешим, отождествляемому со средневековым городом Суяб.

Эта книга результат коллективного труда историков Санкт-Петербурга и Бишкека, основанного на договоре о сотрудничестве, заключенном в 1996 году между Институтом истории НАН Кыргызстана и Государственным Эрмитажем Санкт-Петербурга.

В сборник включены восемь статей, посвященных изучению археологических, эпиграфических и нумизматических материалов городища Ак-Бешим.

История археологического изучения и результаты раскопок 1996-1998 гг. изложены Г.Л. Семеновым, Санкт-Петербургским ученым-археологом.

Сообщения о городе Суябе из китайских письменных источников – известного ученого-востоковеда Евгения Иосифовича Лубо-Лесниченко, с уходом которого востоковедение Санкт-Петербурга понесло тяжелейшую утрату (публикация посмертная).

Эпиграфике посвящены статьи В.А. Лифшица и С.Г. Кляшторного. В.А. Лифшиц публикует прочтение новой согдийской надписи из материалов раскопок, а статья С.Г. Кляшторного посвящена прочтению и интерпретации новых тюркских рунических надписей, обнаруженных в Семиречье.

Изучение нумизматического материала с городища Ак-Бешим представлено в статье бишкекского ученого А.М. Камышева и санкт-петербургского – В.А. Лифшица.

Об анализе предметов вооружения X-XII вв., полученных в результате раскопок – статья А.В. Бехтера.

Данный сборник обогатил библиотеку исследований средневекового Кыргызстана, стал еще одним источником для последующего изучения средневековых городов и представляет интерес для всех тех, кому не безразлична история.

Т.Ф. Кравченко

20-30-Е ГОДЫ В СУДЬБЕ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА

Дж. Джунушалиев
Время созиданий и трагедий. 20-30-е годы XX века

Научная и идеологическая общественность получила возможность ознакомиться с серьезным исследованием профессора, члена-корреспондента НАН КР Дж. Джунушалиева, в котором даны многоплановый анализ и оценка политических, социально-экономических, культурно-духовных и других преобразований, произошедших в Кыргызстане в 20-30-е годы и их последствий. Автор отошел от стереотипов их восхваления или огульного очернительства, характерных соответственно для советского и «перестроечного» периодов.

Достоинством работы является то, что автор, глубоко проанализировав историографию исследуемой проблемы, выделил в ней три периода, отличавшихся не только временными рамками, количеством и квалифицированным уровнем исследователей, но и концептуальными подходами и обобщающими выводами.

В первой главе «Создание кыргызской национальной государственности», автор, прослеживая события тех лет с позиций сегодняшнего дня, делает вывод, что многие стороны политики советской власти сыграли исключительную, поистине судьбоносную роль в жизни кыргызов и всего населения республики. С первых лет советской власти была снята реальная опасность исчезновения народности кыргыз как самостоятельной этнической единицы. Кыргызам были возвращены их исконные земли. А обретение в 1924 году государственности, ее развитие в течение 67 лет стали политико-правовой основой для провозглашения в 1991 году полного суверенитета Кыргызской Республики.

И в то же время автор убедительно доказывает, что самостоятельная национальная государственность кыргызов в формате СССР с самого начала была ограниченной автономией под «тройным подчинением». В системе управления усиливалась партийная диктатура. Ревкомы, парткомы, чрезвычайные комитеты и комиссии, «тройки», бесчисленные уполномоченные вышестоящих инстанций на местах и т.п., а в последующем – всевозможные подзаконные документы, инструкции, ведомственный диктат – все это ограничивало власть Советов и самоуправление народа, вело к отчуждению масс от политической власти.

Во второй главе «Социально-экономические преобразования 20-30-х годов и их последствия» автор, используя богатый фактический материал, убедительно показал, что перевод кочевников на оседлость, широкое внедрение прогрессивных форм ведения хозяйства, развитие новых отраслей экономики, повышение жизненного уровня населения и рост его численности стали возможны благодаря помощи других союзных республик. Это единство (так распорядилась история) было нерасторжимым, т.к. критерий социального прогресса в Кыргызстане в те годы, считает автор, совпал со специфическими критериями социалистического прогресса.

Но с другой стороны, народнохозяйственные преобразования, включавшие в себя процессы и индустриализации и коллективизации, проводились при исключительной приоритетности общегосударственных интересов, игнорирования местных и региональных потребностей. Автор приводит убедительные данные, подтверждающие этот вывод.

Третья глава «Изменения в духовной сфере жизни народа» раскрывает, с одной стороны, позитивную деятельность государства по повышению образовательного уровня масс, начиная с ликвидации почти поголовной неграмотности, а за-

тем открытия школ, техникумов, первых вузов. С другой стороны, автор рассматривает деятельность государственных и партийных органов по «вытеснению религиозного сознания», преодолению патриархально-родовых пережитков, и буржуазного национализма зачастую сопровождавшуюся целым рядом перегибов.

Объективный анализ архивных материалов свидетельствует, по мнению автора, о том, что особый, иногда трагический аспект этой работе придавало искусственное обострение на местах так называемой классовой борьбы, которая питала и «революционную нетерпимость» и взаимную ненависть.

Действия репрессивных компаний облегчались, а иногда и провоцировались групповыми компаниями местных кадров, сопровождавшимися взаимными обвинениями в мыслимых и немыслимых грехах.

Автор раскрывает механизм утверждения антигуманной идеологии сталинизма в сознании масс, оправдывающей и стимулирующей ее репрессивные методы.

Трагедия тех лет заключалась не только в том, что от репрессий пострадали безвинно тысячи. Страх быть обвиненными в национализме, считает автор, стал причиной прекращения у людей заботы о сохранении самобытности, традиций и культуры народов.

Последнее десятилетие XX века, как и 20-30-е годы – поворотные в судьбе кыргызского народа. Сейчас, как и тогда происходит коренная ломка жизненного уклада. Уроки, извлеченные как из позитивных, так и негативных моментов истории, по мнению Дж. Джунушалиева, имеют сегодня особую ценность в решении многих проблем. Автор раскрывает содержание этих уроков. Поэтому, данная монография является не только теоретическим обобщением накопленного опыта, но и может стать «настольной книгой» для современной государственной и общественно-политической элиты общества.

В.А. Воропаева

НОВОЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ

В.М. Массон
Вопросы культурного наследия. – Ашхабад, 2002

Вышла в свет в г. Ашхабаде новая книга академика В.М. Массона, выдающегося ученого-востоковеда и археолога. Книга является пособием для проведения методологических семинаров культурологов, историков и архитекторов. В книге показано, что эволюционно-формационный метод с необходимостью должен быть развит или заменен новым цивилизационным подходом, причем предлагается искать и другие подходы в методах изучения материальной культуры как отдельных этносов, так и общих традиций в культурном наследии цивилизаций Востока. Семь разделов из девяти снабжены великолепными списками литературы, что делает пособие очень удобным в работе. Книга пополнила библиотеку НАН Кыргызстана.

Т.Ф. Кравченко

ЮГ КЫРГЫЗСТАНА В ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ НАУКИ

Ош глазами русских исследователей (вторая половина XIX – начала XX вв.) Документы, материалы, фотографии, комментарии. / Составители: Колесников А.А., Матвеева М.Ф. – Бишкек, 2003

Данная книга представляет собой сборник уникальных документов, материалов и фотографий русских путешественников и исследователей, рассказывающих об удивительном крае Восточной Ферганы, Алая и Притяньшанья, условно названном авторами-составителями единым географическим и историческим названием по имени регионального центра – древнейшего города Ош.

Основную часть документов и материалов для данного сборника представили фонды уникального в России архивного хранилища Русского географического общества. Материалы, составляющие поистине золотой фонд мировой науки, свидетельствуют о том, что русские ученые, а многие из них были офицерами, стали пионерами в комплексном научном изучении древней кыргызской земли. Ими были открыты новые географические пункты, разведаны богатейшие полезные ископаемые края, наполнены мировые зоологические и ботанические коллекции.

В книге раскрывается деятельность военных ведомств России и Туркестанского края в организации и проведении совместных экспедиций в регион, а затем публикации как аналитических отчетов, так и целых научных исследований от отдельных книг до многотомных трудов. Авторы приводят мало известные факты из научной и эспедиционной деятельности Н.М. Пржевальского, А.П. Федченко, В.Ф. Ошанина, Н.А. Северцова, А.Н. Куропаткина, Б.А. Громбчевского, А. Корнилова, А.Е. Снесарева, Н.Л. Корженевского и многих других.

В сборник включены также выдержки из путевых записок и отчетов, напечатанных в свое время путешественниками в «Известиях Императорского русского географического общества», давно ставших библиографической редкостью. Некоторые материалы, например, заметка о рекогносцировке на Памире поручика Бржевицкого И.А., а также переписка, М.Е. Грум-Гржимайло с Великим Князем Николаем Михайловичем содержат неизвестные ранее данные о деятельности русских исследователей на Ошской земле.

Особую ценность представляют фотографии, сделанные во время путешествий самими исследователями. Большая их часть публикуется впервые. Из фотоматериалов мы узнаем бесценные подробности быта проживающих народностей, их хозяйственной деятельности, о новых географических пунктах, впервые открытых самими путешественниками.

Содержащиеся в книге сведения существенно дополняют и обогащают наши представления об истории, географии, этнографии Ошской земли. Книга сразу стала востребованной среди ученых, краеведов, преподавателей вузов и школ, студентов и учащихся.

К тому же книга полиграфически прекрасно издана и будет дорога всем, кто интересуется историческим прошлым кыргызского народа.

Н.А. Харченко

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ ПРОФЕССОРА Г.А. РУДОВА

Г.А. Рудов. Возрождение кыргызской государственности и развитие российско-кыргызских отношений. – Москва-Бишкек. 2003

Весьма знаменательно, что именно в год кыргызской государственности вышло в свет методическое пособие к спецкурсу лекций для вузов.

Профессор Г.А. Рудов – почетный доктор КРСУ, преподаватель Дипломатической Академии МИД РФ, и свое учебно-методическое пособие он адресует студентам международных факультетов, изучающим курс взаимоотношений России с новым постсоветскими государствами СНГ.

Спецкурс состоит из девяти тем (лекционных, семинарских занятий), снабженных списком литературы. В курсе рассмотрены российско-кыргызские отношения начиная с XVIII века до сегодняшнего дня, но главный упор сделан на события с 1991 по 2001 гг.

Одна из важнейших задач этого курса – выработать рекомендации для перспективно межгосударственного сотрудничества России и Кыргызстана в различных областях.

Книга предназначена как для студентов, так и для преподавателей и не только международных факультетов, но и всем историкам, политологам и всем другим, заинтересованным данными проблемами.

В.Г. Петров

НОВАЯ КНИГА АКАДЕМИКА В.М. ПЛОСКИХ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ КЫРГЫЗСКОГО И РУССКОГО НАРОДОВ В XVIII-XIX ВВ.

Плоских В. С отрогов Небесных Гор до Северной Пальмиры. Под ред. акад. А.И. Какеева. Б.: Илим, 2003, -126 с.

Долгий путь кыргызского народа к своей государственности измеряется тысячелетиями и характеризуется богатыми связями с различными странами и народами.

В книге отражена история кыргызско-российских отношений в ХУП1-Х1Х вв. Три ее части – научные исследования, литературные эссе и документы характеризуют важнейшие вехи этого периода, основанные на первоисточниках и научных обобщениях, а также в научно-популярном виде, отображающим описываемое время в художественной форме.

В разделе «Научные исследования» документально обосновываются первые сведения, которые получали друг о друге соседствующие народы, попытках установления первых контактов до их дружественного сближения. Описываемые события происходят в непростое для кыргызского народа время, когда раздробленные межфеодальными усобицами кыргызские племена оказались втянутыми в раздел мира между соперничающими в Центральной Азии странами – Кокандским ханством, Российской и Цинской империями. Показана роль верховных правителей кыргызов и царской России, кыргызского и русского народов и их посланников в деле установления первых посольских миссий до присоединения Кыргызстана к России.

«Литературные эссе» посвящены российским и кыргызским деятелям, сыгравшим большую роль в сближении соседних народов. В художественной форме рассказывается о Флорио Беневени, Атаке-батыре и других.

В разделе «Документы...» публикуются отрывки из важнейших документов, характеризующих взаимоотношения кыргызского и российского народов в XVIII-XIX вв. Копии извлечены из Государственных архивов России, Кыргызстана, Казахстана и Узбекистана.

В.Г. Петров

ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО ПАМЯТНИКАМ ИССЫК-КУЛЯ ДЛЯ ЛЮБИТЕЛЕЙ ПРИКЛЮЧЕНИЙ

Иссык-Куль: Великие тайны и легенды древнего озера (рекламный буклет). Сост. А.О. Конурбаев, В.М. Плоских; под ред. канд. полит, наук Е.А. Бондарь;-Кырг.-Рос. Славян, ун-ет, Нацкомиссия Кырг. Респ. по делам ЮНЕСКО.-Б.:-Le Graff:,-2003.-16с

В буклете на основе историко-археологических исследований, легенд и преданий описаны знаменитые памятники, достопримечательности и загадочные места жемчужины Кыргызстана – озера Иссык-Куль. Красочно оформленный буклет может служить путеводителем для любителей истории и приключений и поможет им в разгадке великих тайн озера.

Н.В. Кумскова

КНИГА К 125-ЛЕТИЮ ГОРОДА БИШКЕКА

В.М. Плоских, Д.Д. Джунушалиев, В.Я. Галицкий Пишпек-Фрунзе-Бишкек: этапы исторического развития (1878-2003 гг.). – Бишкек-Илим – 2003. 188 с.

Год Кыргызской Государственности совпал со 125-летним юбилеем города Бишкека. Ко дню рождения нашего города ученые-историки выпустили прекрасное издание об историческом прошлом города и сегодняшнем дне столицы.

Помимо документальных материалов собраны и устные народные предания и рассказы старожилов.

Написана книга ярко и читается с большим интересом.

Двадцать семь разделов этой книги всесторонне освещают развитие нашего города и жизнь его жителей.

Адресована книга преподавателям, студентам, школьникам и всем, кому дорога и интересна история нашей столицы.

К сожалению, книга почти не иллюстрирована, но будем надеяться, что это упущение будет исправлено в последующих изданиях о нашем прекрасном и зеленом городе.

Сведения об авторах

Ч.Т. Айтматов, народный писатель

Б.К. Абытов, докт истор. наук, проф.

У.Т. Акматбаев, канд. полит. наук.

Ш.Б. Акмолдоева, докт. филос. наук, проф.

Ф. Бишанло, аспирант КРСУ.

Е.А. Бондарь, канд. полит. наук.

А.А. Брудный, член – корр., докт. филос. наук, проф.

З. Галиева, канд. истор. наук, доц.

А.Э. Гатина, канд. филол. наук, доц.

В.Д. Горячева, канд. истор. наук, доц.

С.М. Громова, историк, ст. препод. КРСУ.

J. Grundel, докт. теологии, проф. (Мюнхен)

Г. Гутман, докт. экон. наук, проф. (Кёльн).

Г.В. Длужневская, науч. сотр. Института истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург).

Ж.Ж. Жоробеков, докт. полит. наук, проф.

А. Захарова, канд. истор. наук.

И.И. Иванова, канд. филос. наук, доц.

Л.В. Иванова, канд. филол. наук, доц.

А.Ч. Какеев, акад., докт. филос. наук, проф.

Н.В. Калинина, канд. полит. наук.

Н.М. Калинина, докт. технич. наук, проф.

М. Каменева, аспирант КРСУ.

А.С. Кацев, доктор филол. наук, проф.

В.Кляйн, архидиакон, докт. филос. наук, докт. теологии.

С.Г. Кляшторный, докт. истор. наук, проф. ИВ РАН (Санкт-Петербург).

А.А. Князев, канд. истор. наук, ст. препод. КРСУ.

Б.Т. Койчуев, канд. филол. наук, доц.

Г.Ф. Коробкова, докт. истор. наук, проф. (Санкт-Петербург).

Т.Ф. Кравченко, канд. истор. наук, доц.

Н.Н. Крадин, докт. истор. наук (Владивосток).

Ф.А. Краснов, канд. филол. наук, проф.

Е.В. Кулькова, аспирант КРСУ.

Н.В. Кумскова, канд. филос. наук, доц.

А. Кутанов, акад., докт. техн. наук, проф.

Л.Ю. Марченко, историк, ст. препод. КРСУ

В.М. Массон, докт. истор. наук, проф. РАН (Санкт-Петербург).

Н.Н. Негматов, акад., докт. истор. наук, проф. (Таджикистан).

А.П. Немых, соискатель КРСУ.

В.И. Нифадьев, акад., докт. техн. наук, проф.

А.О. Орусбаев, докт. филол. наук, проф.

Б.В. Помаскин, археолог, реставратор I категории.

В.М. Плоских, акад., докт. истор. наук, проф.

В.Г. Петров, геолог-краевед.

Rety Dor, докт., проф. (Франция).

Н.Д. Сагадиев, канд. полит. наук.

Ч.Дж. Турдалиева, канд. истор. наук, доц.

К.Токтомушев, канд. истор. наук, доц.

Б.Г. Тугельбаева, канд. техн. наук, доц.

Б.Т. Токтобаев, канд. юрид. наук, проф.

М.А. Толмачева, докт. наук, проф. (США, Вашингтонский гос. Университет)

В.П. Тутлис, канд. истор. наук, проф.

Ж.К. Урманбетова, докт. филос. наук, проф.

Н.А. Харченко, канд. истор. наук, проф.

Ю.С. Худяков, докт. истор. наук, проф. (Новосибирск).

Ч. Чотаева, канд. филос. наук. Токоху университет. (Япония).

Л.В. Шапошникова, акад., засл. деятель искусств РФ, лауреат премии Дж. Нэру. (Москва)

Г.П. Шепелева, канд. филол. наук, доц.

Ю. Якубов, докт. истор. наук, проф. (Таджикистан).

Редколлегия представляет статьи в авторском варианте,
не со всеми положениями безоговорочно согласна,
но специально оставляет возможность
для диспутов и выражения иных точек зрения.

ТРУДЫ ИНСТИТУТА МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ.
Выпуск III.

Государственность и религия в духовном наследии Кыргызстана

Подписано к печати 16. 04. 2003 г.
Формат 60х84 1/8. Печать офсетная.
Объем 42,5 п.л.
Тираж 120 экз.

Издательство «Илим»
720071, Бишкек, проспект Чуй, 265 а