

Министерство культуры Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Кемеровский государственный институт культуры»

На правах рукописи



Посконная Жанна Вениаминовна

**ФЕНОМЕН ЖИЗНИ
В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ АЛТАЙЦЕВ**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата культурологии

Научный руководитель:
доктор культурологии, профессор
Марков Виктор Иванович

Кемерово 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. ФЕНОМЕН ЖИЗНИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ	16
§ 1. Жизнь как теоретическая проблема в социогуманитарных науках.....	16
§ 2. Специфика понимания жизни в традиционных культурах.....	35
Глава II. ЖИЗНЬ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И МИРОПОНИМАНИИ АЛТАЙЦЕВ	84
§ 1. Специфика и факторы формирования традиционного мировоззрения алтайцев	84
§ 2. Роль и функции феномена жизни в менталитете алтайского народа: сакральное и профанное	111
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	148
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	153

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В настоящее время сфера культуры характеризуется двумя противоположными тенденциями: прогрессирующее замещение массовой глобальной культурой традиционной культуры, игнорирование своей истории и национальных традиций – с одной стороны, и возрастание интереса к национальной культурной самобытности различных этносов, усиление этнических чувств, проявляющихся во всех сферах человеческой жизни – с другой. Поэтому во многих регионах нашей страны заметен процесс возрождения этнической культуры, идущий параллельно, хотя и в другом направлении, с процессами мировой глобализации.

Алтай по праву можно считать преемником этнокультурных и духовных ценностей, которые складывались на его территории на протяжении нескольких тысячелетий. Здесь веками вырабатывались традиции межэтнического и межкультурного диалога и творческого этнокультурного взаимодействия. Сегодня в республике Горный Алтай тесно сосуществуют три мировые религии, и мирно живут люди разных национальностей.

Поэтому, изучение материальной и духовной культуры алтайских этносов в её общих чертах (при всём многообразии структурных составляющих), чья народная память сохранила до сегодняшнего дня многочисленные реликты далёкого прошлого, заслуживает особого внимания не только с позиций истории или изучения развития культуры самой по себе. Являясь одним из наиболее важных этнопоказательных аспектов, традиционная культура Алтая и сегодня ощущает на себе резонанс практически всей этнической истории вплоть до весьма архаических пластов. Поэтому исследование и описание культуры современных алтайских этнических общностей, чей этногенез достаточно сложен и включает в себя различные компоненты или субстраты, имеет непреходящее значение с точки зрения таких наук, как: культурология, искусствоведение, этнология, философия, социальная и культурная антропология, языкознание.

В связи с этим несомненно актуальность изучения духовной и художественной культуры народов, проживающих на территории Горного Алтая. Но существующих сегодня исследований явно недостаточно для составления целостной картины их становления, развития и современного состояния. Для этого необходимо выявление роли конституирующих элементов этой культурной системы, в том числе восприятия «феномена жизни» этих народов, так как само содержание этой сферы этнической культуры алтайцев предполагает постоянную реинтерпретацию, варьирование.

Исследование данного аспекта ценностного мира традиции – актуальная задача не только для понимания самих традиционных культур и их видения мира, но и значимый компонент миропонимания для более развитых культур. Это выражается в жизненно-экзистенциальных аспектах осмысления сущности человеческого бытия. Ведь человек, который на глубинном биологическом уровне остаётся, по сути, общественным животным, стремящимся, прежде всего, просто жить, продлить существование как индивидуальное, так и коллективное.

В частности, актуальность данного исследования определяется тем, что:

- во-первых, у всех народов в древних пластах культуры существует представление о том, что *всё вокруг живое*. Происхождение и трансформации этого представления, выявление общего и особенного в нём – перспективная задача культурологических исследований, как на индивидуально-историческом, так и на генерализирующем уровне. Тем более, что с методологической точки зрения данное представление можно рассматривать как первичную незрелую форму, интуитивную предпосылку формирования позднее, уже в XX веке, системного мировоззрения и мышления

- во-вторых, теоретической и практической значимостью реконструкции традиционного мировоззрения тюркоязычной общности единой историко-этнографической области – юга Западной Сибири, в состав которой входят ойроты, кумандинцы, телеуты, шорцы, теленгиты и т.д. – в свете сохранения

культурного наследия данных этносов в условиях современных глобализационных процессов.

- в-третьих, в современных условиях усиления природных и техногенных катастроф обращение к традиционным знаниям, накопленным алтайскими этносами в результате его взаимодействия с природной средой на протяжении веков, может, по нашему мнению, найти применение в концептуальных подходах к выявлению экологических основ формирования современной культуры вообще. Ведь коренные жители Горного Алтая всегда относились с особым почитанием и уважением к природе, наполненной, по их мировоззрению, особым сакральным содержанием и смыслом. В результате этого народы Алтая всегда старались использовать природные ресурсы так, чтобы сохранять баланс достаточно хрупких антропо-биоценозов, особенно если это касалось хозяйственных ареалов небольшой величины.

Таким образом, попытка целостного осмысления сути и форм отражения в культуре и мировоззрении алтайцев одного из экзистенциальных аспектов человеческого бытия – феномена жизни, имеет не только значение для понимания конкретной этнической культуры, что важно уже само по себе, но и уточняет целый ряд моментов, связанных вообще с пониманием жизни человека в его отношении к природе и к основам собственного существования.

Степень разработанности темы исследования. Тема данного диссертационного исследования включает в себя культурологические, экологические, исторические, философские, социологические, географические, археологические, этнографические аспекты научных исследований отечественных и зарубежных учёных. Характер решаемых в исследовании задач определил выбор тех или иных источников и литературы.

Прежде всего, это труды о традиционной культуре как таковой, её отдельных аспектах таких ученых как А.Я. Флиера, Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского. Творческое наследие Б.Б. Малиновского, О.Н. Андреевой, А.С. Тимощука, С.А. Арутюнова, И.Т. Касавина позволяют проследить процесс преобразования традиционного общества в контексте его модернизации.

Среди культурологов изучением социально-организованных стереотипов традиционной культуры занимались Э.С. Маркарян, К.В. Чистов. Исследователь Б.С. Ерасов попытался обосновать публицистическое понятие «самобытность», признавая её жизненным ядром традиционной культуры, динамическим принципом, соединяющим личность и народ с ценностями своей цивилизации. Более детально пояснил содержание понятия «традиционная этническая культура» С.А. Арутюнов, уточнив, что в неё могут быть включены лишь те традиции и элементы в культуре, которые зародились в доиндустриальный период развития этноса.

Взгляд на две конкурирующие концепции традиционной культуры, традиционного общества – линейную и дискретную, был тщательно проанализирован в работе А.С. Тимощука «Традиционная культура: сущность и существование». Линейная парадигма характеризует развитие общества как прогресс от варварства к цивилизации (Вольтер, Ф. Клемм, Э. Тайлор, Л.Г. Морган, А.Р. Тюрго, Д.Ф. Мак-Леннан, Дж. Лаббок, Г. Спенсер, Дж. Фрэнгер), развивает идею исторического прогрессивизма (Ж. Кондорсе, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, К. Ясперс). Дискретная парадигма, основанная на идее локальных цивилизаций, рассматривает традиционные культуры как автономные образования, подобные во многом живым организмам, то есть системам. Этому направлению свойственны преодоление как однозначно негативных, так и однозначно позитивных оценочных характеристик традиционной культуры (И. Гердер, К. Мангейм, Р. Арон, К. Леви-Стросс.), апология предания, предрассудка (Х.-Г. Гадамер), актуализация ценностного мышления (В. Виндельбанд), метафизическая оценка традиции (Р. Генов, Т. Б. Любимова).

Особой значимостью для данного диссертационного исследования является культурологический анализ такого понятия, как традиционное мировоззрение, который был представлен в общетеоретических исследованиях основателей различных теорий культурогенеза: эволюционной антропологической школы (Э. Тайлор, Ф. Боас и др.), французской

социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль). Изучение самой структуры мировосприятия этносферы культуры ощущало на себе сильное влияние трудов К. Леви-Стросса, К. Гирца.

С методологической точки зрения фундаментальное значение для данного исследования имеет концепция «жизненного мира» Э. Гуссерля. Сама по себе она посвящена скорее проблемам, свойственным европейской культуре, но многие ее черты, при соответствующей адаптации, могут, по аналогии, быть применены для понимания основ традиционной культуры.

Впервые вопрос об особенностях восприятия, познания и мышления в архаических культурах поднял Э. Тайлор в своём труде «Первобытная культура». Далее процесс мышления разных этносов стал предметом исследований таких учёных, как Л. Леви-Брюль, Э. Дюркгейм, К. Леви-Стросс, Р. Маретт. Немалое значение для данной работы имеют труды Л. Леви-Брюля, в которых автор выделил главное отличие процесса мышления человека архаического общества от логического мышления современного человека.

Особое внимание в исследовании отводится проблеме сакрального и профанного в традиционной культуре. Многообразие определений понятий сакрального и профанного в европейской научной литературе позволило выделить ряд следующих тенденций, к первой из которых можно отнести труды Э. Дюркгейма, М. Мосса и Б. Малиновского. Данных исследователей объединяет то, что сакральное в их трудах трактуется как социальное явление и отнесено к социальным ценностям. Другое течение представлено в работе Р. Отто «Священное» («Das Heilige»). По мысли автора, сакральное формируется в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания, при доминирующем положении иррационального, аффективного начала. Особое место в числе концепций происхождения сакрального занимает позиция З. Фрейда, изложенная в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия», в которой особый акцент ставится на то, что категория сакрального имеет только психологические основания. Кроме того, феномены сакрального и

профанного были объектом изучения религиозно-философского направления в работах русских философов Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, А.Ф. Loseва, В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского.

Однако все вышеперечисленные тенденции и подходы к понятиям сакрального и профанного не дают достаточной основы для анализа именно традиционной культуры, поскольку не освещают особую роль священного и мирского для человека традиционного общества, а также значимость данных областей для традиционной культуры в целом. Более глубоко эти вопросы исследованы в творчестве известного румынского учёного Мирча Элиаде.

Взгляд на алтайские этносы, как на некое единство в культурном отношении, был теоретически оформлен в трудах П.А. Чихачёва, М.В. Швецово́й, Н.П. Дыренковой, Н.А. Баскакова, С.А. Руденко, Ф.А. Сатлаева, Н.А. Тадиной. Л.Н. Гумилёв внёс большой научный вклад в изучение особенностей этнической и цивилизационной идентичности этносов. С помощью своей теории, основанной во многом на концепции евразийства и системном подходе, исследователь доказал, что алтайские народы «теле» и «телёсы» представляют собой единый народ под этнонимом «алтайцы».

В целом проблема изучения традиционной культуры алтайских народов была освещена в работах российских исследователей А.В. Анохина, Н.А. Баскакова, В.И. Вербицкого, Н.П. Дыренковой, Ф.А. Сатлаева, А.М. Сагалаева, Т.С. Тюхтенева, П.Е. Тадыева и др., которые рассмотрели уникальную систему духовного наследия алтайцев и способы её вербальной интерпретации в рамках соответствующих традиций тюркоязычных народов и центрально-азиатских влияний.

Важное место в изучении ритуалов и обычаев, связанных с культурами огня, воды, гор, деревьев и т.д. у алтайских этносов принадлежит работам таких исследователей и собирателей народного фольклора, как Н.П. Дыренкова, В.П. Дьяконова, Н.Ф. Катанов, С.С. Суразаков, Г.В. Кондаков, Л.В. Кыпчакова.

Особенности синтеза религиозных идей и представлений у алтайцев, а также проблема распространения христианства на территории Алтая рассматриваются в работах Б. Я. Бедюрова, Т.А. Бернштама, В.А. Клешева, В.Я. Кыдыевой, Л.П. Потапова, А.С. Тадышевой, В.Н. Топорова, Л.И. Шерстовой и др.

Немалую значимость для данного диссертационного исследования имеет работа Д.А. Дирина «Факторы культурогенеза и формирования культурных ландшафтов Алтая», опираясь на которую, были выделены основные факторы природного характера, повлиявшие, в общем, на культурогенез народов Алтая и, в частности, на традиционное мировоззрение алтайцев.

Несмотря на немалое количество работ, посвящённых верованиям и культуре алтайского народа в целом, в культурологии пока ещё не сформирован целостный взгляд на восприятие и понимание феномена жизни в обществе традиционной культуры. Во многих работах исследователи преимущественно обращают внимание практически только на исторические процессы, повлиявшие на формирование культуры и верований алтайских народов.

Проблема исследования: В основе работы лежит знаковое противоречие в исследованиях традиционных культур вообще и алтайской в частности: на фоне общепринятых рассуждений об их системном и целостном характере поразительно мало попыток выявить конституирующие моменты в соответствующей ментальности, своеобразные «узлы» координационных связей и иерархию субординационных отношений как главные системообразующие критериальные признаки. В связи с этим возникает вопрос о поиске таких «узлов» в ментальности конкретной алтайской традиционной культуры и роли понимания феномена жизни в данном качестве.

Объект исследования – традиционная культура и мировоззрение алтайского народа.

Предмет исследования – социокультурные истоки и функции

понимания феномена жизни в традиционной культуре и мировоззрении алтайцев.

Цель исследования – выявить конституирующую роль понимания феномена жизни в традиционной культуре и мировоззрении алтайского народа.

Задачи исследования:

1. Вычленить многообразные аспекты понятия «жизнь», его смыслообразующие компоненты и ценностные коннотации в традиционной культуре.

2. Определить механизмы освоения пространства жизнеобеспечения в традициях оседлой и полукочевой культур алтайского мира в практическом и сакральном аспектах.

3. На основе анализа структуры мифологического устройства мира (мир живых, мир мёртвых, чужой/иной мир, границы пространств), факторов природного характера и религиозной ситуации на разных исторических этапах реконструировать процесс формирования картины мира алтайцев как особой духовной системы жизнеобеспечения данного этноса.

4. Выявить связи традиционной культуры на уровне человека и социума с ландшафтообразующими компонентами алтайского природного пространства (горами, равнинами, лесами, водоёмами и т.д.).

Теоретико-методологической основой исследования является междисциплинарный подход, поскольку диссертационное исследование включает в себя культурологические, философские, этнографические, исторические, социологические материалы.

Основой послужил аксиологический подход, позволивший подвергнуть ценностной рефлексии такое понятие, как жизнь и осветить её роль в традиционной культуре как онтологического основания духовной и социальной реальности. Не менее важную роль в работе выполнил деятельностный подход, на базе которого жизнь рассматривалась как некая форма организации деятельности человека и общества, выступающих

активным творческим и преобразующим началом. Структурно-функциональный метод помог выявить взаимосвязь всех основных компонентов, нормирующих жизнедеятельность человека традиционной культуры, обозначить функциональные взаимосвязи данных компонентов и раскрыть степень взаимопроникновения и взаимообусловленности каждого из них. Семиотико-символический подход способствовал раскрытию символического значения ряда образов природы, элементов ландшафта, культов, феноменов, внешнего и внутреннего пространства традиционного жилища алтайских этносов.

Кроме того, в диссертационном исследовании применялись общенаучные методы анализа и синтеза.

Теоретической основой работы стали труды М. Элиаде «Священное и мирское», раскрывающая наиболее перспективный, на наш взгляд, подход к определению понятий сакрального и профанного применительно к традиционному обществу, Л. Леви-Брюля и К. Леви-Стросса, дающие общие представления об особенностях мышления человека первобытного общества, диссертации Л.В. Баевой, И.А. Биневского, А.С. Тимощука, рассматривающие процесс становления осмысления жизни как ценности на различных исторических этапах развития и позволяющие выделить ряд тенденций в трактовке сакрального и профанного, сложившихся в европейской научной литературе.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Впервые рассматривается предельно широкое понимание феномена жизни в традиционной культуре и её выражение в мировоззрении алтайцев, как основы их представлений о мироустройстве; как важнейшего смыслообразующего понятия человеческого бытия; как ключевого звена во взаимодействии человека с природой и космосом.

2. Проведён культурологический анализ традиционных религиозных верований народов Алтая в единстве философско-космологических основ

саяно-алтайского «бурханизма» и «шаманизма» (культы Кам-кижи), с точки зрения их влияния на отношение к жизни алтайских этносов.

3. Раскрыта роль сфер сакрального и профанного в традиционной культуре алтайских этносов, как аксиологических ориентиров социального бытия в культах огня, воды и гор, аргументирована связь данных культов с пониманием феномена жизни в традиционном мировоззрении алтайцев.

4. Раскрыта специфика влияния современных культурных процессов на традиционные формы мышления, выявлена степень их проникновения в духовную культуру народов региона. Аргументировано, что взаимодействие традиционной алтайской культуры с современными ценностно-смысловыми комплексами соответствует модели частичного принятия норм и ценностей новой заимствованной культуры и трансформации исконных норм, мировоззрений и верований.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Традиционная культура характеризуется наличием в ней аксиологического ядра, не только способствующего объединению представителей этноса, но и являющегося первоосновой системы отношений, устанавливаемых между человеком и человеком, человеком и окружающим миром. Такой «универсальной» ценностью является проблема жизни, как онтологического основания духовной и материальной реальности. В связи с этим выявляются ключевые принципы формирования в традиционной культуре алтайцев системы жизнеобеспечения данного этноса.

2. Алтайская культура в целом характеризуется наличием в ней представлений: о Матери, как высшем воплощении созидающего, дарующего жизнь, начала во Вселенной; о роли самого человека, который является частью природы и общей космологической системы; о душе, неотделимой от феномена жизни и позволяющей человеку осознавать одновременно свою уникальность и связь с родом, миром в целом; о грани жизни-смерти и т.д. Культурологическая рефлексия данных концептов позволила определить базовые ключевые аспекты мировоззрения человека общества традиционной

культуры, связанные с представлениями о мироустройстве, началах жизни, верованиях, бытие народа, искусстве, самоощущении человека как личности. В обществе традиционной культуры данные аспекты находятся не только в неразрывной функциональной связи друг с другом, но и создают очень многоликую картину, в которой, по существу, находят выражения различные вариации одного и того же понятия – «жизнь».

3. Мировоззренческие основы этнических культур народов Алтая, то есть глубинные проявления ценностных параметров сознания, отражают процесс освоения человеком природной среды и формирование на этой основе хозяйственно-бытовых и в целом культурных традиций.

Анализ таких факторов природного характера, как: высокое ландшафтное разнообразие Алтайских гор; высотная поясность; природно-обусловленная низкая численность населения; наличие редких (с точки зрения жителей равнин) природных ресурсов; барьерная роль горной системы Алтая; естественная изолированность геокультурного пространства Алтая; относительно стабильные макроклиматические условия и водный режим на Алтае; влияние динамики природной среды на Алтае и сопредельных территориях; историко-геополитические процессы освоения территории в контексте культурогенеза; периферийность территории Алтая по отношению к культурно-цивилизационным центрам Евразии и религиозной ситуации на разных исторических этапах продемонстрировал процесс формирования мировоззренческих ориентиров алтайского народа как особой системы жизнеобеспечения данных этносов. Причём, на разных исторических этапах то одни, то другие факторы были лимитирующими, но все они взаимосвязаны друг с другом и взаимодополнительны.

4. На основании выявления роли сакрального и профанного начал в традиционной культуре, как ценностных ориентиров социального бытия в культах огня, воды и гор, аргументируется связь данных культов с пониманием феномена и концепта жизни в традиционном мировоззрении алтайцев в следующих аспектах: женский образ духов огня, воды и гор; культы

огня, воды, гор в жизненном цикле алтайцев (рождение); огонь, вода, горы выступают при этом как медиаторы между миром живых и миром мёртвых; лечебная и очищающая функции огня, воды, гор.

5. Процесс включения алтайских народов в состав российского государства способствовал существенному принятию норм и ценностей русской культуры-донора, а также значительной, а в иных случаях и практически полной трансформации исконных норм, мировоззрений и верований алтайцев под влиянием культуры-донора. В частности в древнем погребальном алтайском обряде, одном из аспектов культа охоты у алтайцев и современной практике этнического природопользования видно изменение соотношений сакрального и профанного в современном алтайском обществе и, как следствие, деформация оппозиций между сакрализованным и обыденным знанием, между «чудесным» и мирским.

Теоретическая значимость исследования. Анализ феномена жизни может сыграть важную роль в реконструкциях традиционного мировоззрения, концептуальной и языковой картины мира народов юга Западной Сибири и послужить методологическим основанием для религиозных, литературоведческих, исторических, краеведческих, этнографических исследований других локальных культур Сибири и не только Сибири. Выявление смыслообразующего значения концепта «жизнь» в традиционных культурах может также использоваться в экологических исследованиях.

Практическая значимость исследования. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы в области образования и культуры; в частности, для разработки лекционных курсов в ВУЗах по таким дисциплинам, как культурология, религиоведение, история, этнология. Кроме того, полученные теоретические выводы могут быть востребованы применительно к анализу развития социокультурных и экономических процессов в современном обществе. Так, например, значимость исследования феномена жизни определяется переосмыслением связанных с ним понятий и возрождением его маркеров в среде современного

алтайского общества, особенно в контексте экономических стратегий разумного использования природных ресурсов территорий.

Апробация работы. Основные выводы диссертационного исследования были озвучены на научных конференциях: Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные проблемы социокультурных исследований» (Кемерово, 2012 г.); Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные проблемы социокультурных исследований» (Кемерово, 2013 г.); Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные проблемы социокультурных исследований» (Кемерово, 2014 г.), Международной научно-практической конференции «Актуальные вопросы образования и науки» (Тамбов, 2014 г.); Международной научной конференции «Социальные и культурные практики Евразии в имперском пространстве» (Усть-Каменогорск, 2014); Международной научно-практической конференции «Культурная жизнь Юга России: прошлое, настоящее, будущее» (Краснодар, 2018); Международной научно-практической конференции «Этногенез. История. Культура: III Юсуповские чтения» (Уфа, 2018); Международной научно-практической конференции «Экология и природопользование: прикладные аспекты» (Уфа, 2019), Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Традиционная культура и фольклорное наследие в современном культурно-образовательном пространстве» (Кемерово, 2021).

Основные результаты диссертационного исследования были изложены в ряде статей, четыре из которых опубликованы в журналах, входящих в перечень изданий, рекомендованных ВАК.

Объем и структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы из 202 источников.

Глава I. ФЕНОМЕН ЖИЗНИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

§ 1. Жизнь как теоретическая проблема в социогуманитарных науках

В современном обществе, где сложилась ситуация ценностного кризиса и кризиса экологического, когда в психике людей и в биосфере планеты происходят необратимые изменения, всё упорнее выдвигается идея о необходимости сбережения традиционных ценностей и исторических традиций. Ведь для современной действительности с её системным разрушением баланса устойчивые начала (ценности) традиционной культуры могут выступать неким особым стабилизирующим фактором. И, действительно, в настоящее время постепенно начинают возвращаться исконные ценности народов, незаслуженно объявленные отсталыми или вообще до последнего времени сознательно игнорируемые. Это ценности: экологического выживания народов; родного языка и культурного наследия; исторической территории; патриотизма; этничности, этнической (или национальной) идентичности; самого человека качественной определённости.

Одной из самых значимых среди проблем, которые могут быть подвергнуты ценностной рефлексии, является проблема жизни и её роли в традиционной культуре как основания духовной и социальной реальности.

Целый ряд дисциплин постигают мировоззренческие, гносеологические и аксиологические вопросы бытия посредством феномена жизни. Категория жизни видится тем богатым по содержанию полем, на котором возможна интеграция различных научных теорий и философских учений.

Исследование данного аспекта ценностного мира традиции – актуальная задача не только для понимания самих традиционных культур и их видения мира, но и значимый компонент миропонимания более развитых культур. Это

выражается не только в экологическом, но и в более фундаментальных аспектах осмысления сущности человеческого мира.

Несмотря на то, что «жизнь» в истоках является понятием биологическим, а не социальным, именно ей уготована роль воплощать бытие человека во внешнем мире и сам смысл его существования. Ответы на такие вопросы, как: «Можно ли считать жизнь ценностью индивидуальной, или она принадлежит роду и всеобщему мирозданию? Относительна или абсолютна её ценность? Может ли быть альтернатива жизни положительно ценной?» [14, С. 131] и т.д. не ограничиваются теориями философии жизни или экзистенциальной метафизики, их изыскание не прекращается в современную постклассическую эпоху в силу того, что ответы на них могут оказать существенное влияние не только на общественное мировоззрение, но и на общественное бытие [13, С. 56-57].

В общепринятой философской трактовке жизнь – это есть одна из форм бытия и одна из высших форм движения. Но при всей наглядности и очевидности такого феномена, как жизнь, познание сущности жизни, её критериев, закономерностей развития – дело чрезвычайно сложное. Это видно из того, что до сих пор отсутствует единое определение жизни, которое бы в полной мере удовлетворяло научным требованиям.

В XVIII-XIX веках в научной среде сформировались два основополагающих научных подхода на понятие, происхождение и развитие жизни: креационизм – концепция, объясняющая саму жизнь, а также происхождение многообразия форм органического мира как акт божественного творения (Августин Блаженный, Фома Аквинский, К. Линней, Ж. Кювье, Ч. Лайель и др.) и диалектический материализм, где жизнь – это качественно особая форма существования материи, высшая по сравнению с физической и химической формами её существования, представляющая собой биологическую форму движения материи (Ф. Энгельс).

На рубеже XIX и XX веков философские направления в Европе начинают уделять большое, по сравнению с классической философией, внимание

целостности, спонтанности духовного опыта человека и его нерациональным элементам. Кроме того, изменяются акценты в понимании сравнительного значения рационального и нерационального в духовном опыте, психике человека.

Так, философы жизни (Ф. Ницше, А. Бергсон, А. Шопенгауэр, В. Дильтей, Г. Зиммель и др.) попытались создать новый тип философии, нацеленный не на мир абстракций, а на переживание некоей действительности, имеющей ключевое значение, как для существования человека, так и для деятельности человеческого разума [168, С. 7-30]. Одни из сторонников этого философского течения ставили во главу угла в своём творчестве психологические аспекты жизни человека: воля к жизни, воля к власти (Ф. Ницше), другие, в разной степени, – аспекты духовные: способность к символическому общению, ценностное отношение к миру (А. Бергсон, А. Шопенгауэр, В. Дильтей, Г. Зиммель и др.).

Опираясь в своих трудах на дионисийскую традицию греческой культуры, Ф. Ницше отождествлял жизнь и культуру, но торжество аполлонийского начала в классический период расценивалось учёным как разрыв жизни и культуры, а христианство как жизненный упадок. Жизнь философ истолковывал как одну из форм воли к власти, а основополагающими характеристикам жизни считал расширение, стремление к усилению, подъёму, борьбу, рост власти и творчество [34, С. 21]. Ф. Ницше отрицал нигилизм по отношению к жизни, подчёркивая главенство жизни над смыслом, акцентируя становление и величие жизни, бытующей без вмешательства и поддержки Бога.

Особенно ярко тенденция истолковывать жизнь как первичную, целостную реальность, объединяющую рациональное и иррациональное, сознательное и бессознательное, проявилась у А. Шопенгауэра [186, С. 101-109].

Обоснование жизни как ключевой ценности во Вселенной происходила одновременно с упадком рационализма и технократических идеалов.

Представители философии жизни поставили в укор традиционной философии и философии нового времени создание культа разума и науки, жертвой которых оказалась именно жизнь – и жизнь окружающего мира, и жизнь человека. Так, фундаментальным по значимости качеством жизни, по определению А. Бергсона, являлось формирование индивидуального, уникального, творческого начала, осознаваемого интуитивно, а не рационально [21, С. 103, С. 141]. Соответственно, достаточно низкую оценку феномена жизни А. Бергсон, а после него В. Дильтей [57, С. 129-143] и Г. Зиммель [67, С. 19], мотивировали её ограниченным и даже дестабилизирующим рационалистическим видением. Из взглядов данных исследователей при рассмотрении нашей темы особую значимость представляет то, что они, предложив своё всеохватывающее и интуитивное объяснение жизни, указали на её исключительную ценность не только с точки зрения биологического организма, но и с позиций, как истинного бытия, так и истинной цели.

О. Шпенглер, разрабатывая концепцию философии жизни, заложил в понимание феномена жизни человеческое начало, «историю», рассматривая жизнь через призму «человеческого» [187, С. 141-145]. Жизнь, по О. Шпенглеру, - это, прежде всего, главнейший, исходный, ни к чему более не сводимый феномен, который смело можно именовать «прафеноменом». В более позднем своём творчестве жизнь для О. Шпенглера – это ещё и становление.

Для данного исследования, по нашему мнению, особенно значимым и перспективным является то, что О. Шпенглер предлагал рассматривать историю и культуру через феномен жизни и через его содержание.

А. Швейцер в своей теории преклонения перед жизнью расценивал её как особую этическую ценность, основное призвание которой заключается в том, чтобы одухотворить человека, пробудив в нём чувства благоговения и признательности [178, С. 306]. В отличие от Ф. Ницше, А. Швейцер всеобъемлющим принципом жизни признал волю к жизни, которая

оппозиционна бездумности, эгоцентризму и социуму с его принципом подчинения природы. Сущностным моментом для данной работы, с нашей точки зрения, можно признать тот факт, что все этические категории у А. Швейцера, связанные с ценностью жизни, экологически сориентированы.

В этом аспекте можно вспомнить ещё одну современную теорию жизни, разработанную Р. Шелдрейком, который понимает феномен жизни как проявление в природе некоего «духовного, трансцендентного начала» [181, С. 352].

Исследуя в своих трудах феномен жизни, А.Д. Тойнби особо подчёркивал антагонистическое противодействие между двумя началами бытия – самой Жизнью, как она есть и тем, что «окружает жизнь и является объектом для деятельности», т.е. Механизацией. В эссе «Механизация: проблема дуализма» автором отмечено, что любой триумф жизни непременно влечёт за собой поражение механизации и наоборот [198, Р. 28]. В процессе познания самой себя жизнь постепенно утрачивает свою жизненную силу: язык превращается в некую машину через посредство грамматики, мораль костенеет в законе и традиции в результате процесса механизации, на который оказывают влияние различные обстоятельства.

Из такого понимания жизни следует вывод о том, что для постижения данного феномена недостаточно научных построений или понятий, потому как все они – из «другого» опыта, вследствие чего всегда относительны, поскольку обусловлены выбранной системой координат, точкой зрения, ракурсом рассмотрения.

Значимой, с нашей точки зрения, следует признать концепцию Ю.М. Лотмана, который в своём труде «Смерть как проблема сюжета» рассмотрел трагический антагонизм между бесконечностью жизни как таковой и конечностью жизни отдельного индивида [104]. По мнению Ю.М. Лотмана, потребность в примирении недискретности бытия с дискретностью сознания и бессмертие окружающего мира с бренностью бытия отдельного индивида явилась причиной возникновения так называемой «идеи цикличности»,

доминирующей в мифологическом и фольклорном мировоззрении архаичного человека, а переход к линейному сознанию стимулировал образ смерти-возрождения. Отсюда следовало мифологическое представление о возрождении престарелого отца в юном сыне, где в образе сына почивший отец как бы вновь обретал жизнь в своём подобии. Кроме того, повышенное внимание в фольклоре, как отмечал исследователь, отводилось женскому началу, которое мифологическим сознанием человека общества традиционной культуры воспринималось как недискретное и, практически всегда, уподоблялось самой жизни. Все это, несомненно, имеет прямое отношение к пониманию духовных реалий общества культурной традиции.

Исследование этих вопросов было представлено и представителями евразийства (Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г.В. Вернадский, Н.Н. Алексеев, Р.О. Якобсон, Л.Н. Гумилёв и др.), к творчеству которых следует обратиться для выявления их понимания и представления о феномене жизни, как о некой цельности и органичности, позволяющей установить специфические связи и последовательности, которые возникают между явлениями живой природы и процессами, протекающими в социуме.

«Евразийцы рассматривают жизнь как целостность, находящуюся в непрерывном взаимодействии с подобными себе. Жизнь общества (национального организма), личности для евразийцев всегда уникальна» [136, С. 282].

Итогом полновесной жизни неизменно представляется многообразие, а не стандартизация [47, С. 88]. С позиции евразийства, там, где есть отличия, там и может зародиться жизнь.

Кроме всего прочего, логика евразийства даёт возможность осознать нереальность жизни без взаимодействия с другими живыми существами, с окружающим миром в целом. Поэтому «абсолютная свобода», нарушающая все взаимосвязи и аннулирующая взаимодействие, может означать лишь «абсолютную смерть», небытие, что свойственно и для биогеоценозов и для

жизни любого этноса [47, с. 89]. Экологичность такого подхода, его связь с вековыми традициями не нуждается в дополнительном обосновании.

И, наконец, логика евразийства достаточно доказательно аргументирует то, что жизнь, невзирая на её объективное бытование, может находиться в зависимом положении от стиля человеческого мышления [87, С. 126-127]. Эта зависимость не вызывает сомнений, если вопрос касается жизни отдельного индивида или всего общества в целом, когда решающими факторами оказываются идеология и общественное сознание. Ведь именно мышлению человека небезосновательно приписывается способность адекватно воспринимать жизнь, руководствоваться логикой существования живого или прийти к разладу и противодействию с окружающим миром, что заведомо обрекает человечество на неминуемую гибель.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что такое видение проблемы является определяющим, сущностным моментом в развитии нашего исследования, поскольку именно отражение особенностей и ритма (процесса динамических изменений) жизни природных биоценозов, этносов и отдельного человека, представленных органической логикой евразийства, рассматривается нами как концептуально значимое для понимания феномена жизни в обществе традиционной культуры.

С объединением диаметральных значений, качеств, свойств и признаков в рамках одного явления связана антиномическая природа феномена жизни. Опираясь в исследовании на работу Л.В. Баемой «Экзистенциальная природа ценностей», рассмотрим основные антиномии в понимании жизни, сложившиеся в науке к началу XX века [15, С. 170-173].

Первая антиномия заключается в том, что, с одной стороны, жизнь анализировалась, как выражение родового, коллективного, целостного начала, сопрягающего человека с мировым единством, с другой – она объяснялась как проявление индивидуальности и единичности. Однако первую позицию, в то же время, не все исследователи приняли однозначно. Такие мыслители, как Н. Лосский, В. Соловьёв, Л. Толстой, А. Швейцер усматривали в

«коллективности» жизни положительную значимость, так как это должно было предполагать, что отношение к природе в целом и всем живым существам будет выстраиваться аналогично отношению человека к самому себе. Чувство трепетности, ответственности и обязательства перед мирозданием в целом рождается у индивида к тому же и из понимания своей сопричастности и теснейшей взаимосвязи с ним.

Но многие философы, в частности Н. Бердяев, А. Камю, Э. Мунье, Ж.П. Сартр, усмотрели в толковании «коллективности» феномена жизни и негативную сторону; данное качество жизни было признано учёными как подавляющее и поработящее неповторимость отдельного индивида, превращающей его в равного иным созданиям мира природы и носителем обезличенного волевого стремления к упрочению своего существования. Данные исследователи акцентировали не только неповторимость человека в природе, но и уникальность отдельного человека среди обезличенной массы племени, рода. Понятие жизни расценивалось ими как отрицательная оппозиция внутреннему, индивидуальному существованию.

Противоположная сторона антиномии базировалась на абсолютно других трактовках сущности жизни. Жизнь рассматривалась как проявление индивидуальности и самобытности во времени и пространстве, где любое из её выражений заключает в себе не только всеобщность средств и целей, но их собственное прочтение и претворение в реальность. Эту идею выразил Г. Зиммель: «индивидуальность повсюду жизненна, а жизнь повсюду индивидуальна» [67, С. 19]. Этот антитезис защищали также «философы жизни», ставя в противоположность живому, органическому – механическое, мертвенное, лишённое созидающего, творческого, уникального начала и проявления. Согласно данной точки зрения, жизнь ни в коем случае не являлась причиной обезличивания своего носителя, а наоборот, давала возможность ему проявить свою уникальную исключительную сущность в окружении такого же разнообразия других феноменов. Единичность в этом

значении уже рассматривалась как органичный признак жизни, содействующий устремлению к самовыражению и творческому развитию.

Вторая антиномия заключается в оценивании жизни как некой самоцели, с одной стороны, а с другой – как средства для достижения «большого, чем сама жизнь». Жизнь в первом случае рассматривается как перманентный переход из одного состояния в другое, никогда не прекращающийся акт творения. Изменения, которыми преисполнена жизнь, подчас составляют оппозицию ей самой и нередко имеют собственные значения. Тем самым жизнь уже включает в себе все возможности и всю активность того, что может быть актуализировано. Так понимаемая жизнь воспринимается не только как ключевая ценность, но и как самоценность, так как все другие значения и смыслы будут лишь следствием её потенциала. Подобное оценивание жизни свойственно для А. Бергсона, Э. Трельча, А. Швейцера.

Вторая часть антиномии указывает на то, что наивысшей ценностью следует считать не саму жизнь, как возможность любых проявлений, а только ту её составляющую, которая обращена к духовности, гармонии, сакральному началу, добру и т.д. Подобное истолкование жизни приводило исследователей даже к мысли о радикальной оппозиции мира духовного, преисполненного ценностями и мира материальной реальности. От Платона до М. Шелера эта традиция наполнялась всё новыми доказательствами. Г. Риккерт утверждал, что «жизнь относится к гетерогенному континууму и служит лишь материалом для полагания мыслей или ценностей» [131, С. 340]. Из таких оценок Г. Риккерт приходит к заключению о разъединении, чуждости и даже антагонистичности культуры и жизни.

М. Шелер не отказывает жизни в положительном оценивании, а сопрягает его радикально со способностью к духовной деятельности [182, С. 314].

Третья антиномия связана с вопросом общественной и личностной значимости жизни. С одной стороны, для каждого отдельного человека жизнь является процессом, имеющим некий предел, границу с небытием, более всего схожим с «тупиком», который всегда неотвратимо оканчивается смертью. С

другой, для человеческого сообщества в целом жизнь есть всего лишь практически незаметный переход от одного состояния к другому, целостный и непрерывающийся поток. Если анализировать жизнь как исключительный процесс реализации уникального набора генетических и обретенных возможностей, то смерть в любом случае не может быть искупленной никакими суждениями о ней как о вселенском, родовом явлении. Невзирая на неисчислимое количество возможностей и мощный жизненный потенциал смерть в любое мгновение может превратить их в ничто. Реальность собственной жизни и смерти – это не только наиважнейшая онтологическая, но и аксиологическая проблема человека [161, С. 45-47].

С другой стороны, обреченность и обесценивание жизни, как итоги осознания неминуемого трагичного исхода, оказывается возможным преодолеть лишь через постижение жизни как целостного неразрывного потока. Данный поток можно воспринимать как жизнь племени или череду перерождений, но в любой ситуации он не преуменьшает исключительной значимости бытия индивида, а позволяет расценить его как обладающее неподвластным времени, всеобщим значением и смыслом.

Итак, обозначенные выше антиномии, естественно, не исчерпывают всех противоречий в оценивании понятия жизни, а позволяют рассмотреть его наиболее типичные черты. Антиномичность феномена жизни обуславливает общность, гармонию и равновесие его контрадикторных по своей сути составляющих, а сам феномен представляется как некое целое, монолитность которого не только не нарушается, а, наоборот, гарантируется взаимодействием противоположных компонентов [67, С. 21].

Антиномическое понимание сущности жизни индивидуума как природно-социального феномена стало основанием для множества противоречий и дискуссий о её цели и значимости среди исследователей всех времён. Жизнь – это то, всеобщее, что определяет и объединяет все остальные феномены и ценности в единый комплекс. Такой ракурс рассмотрения проблемы, по нашему мнению, является весьма перспективным для данного

исследования, так как феномен жизни в нём будет рассмотрен именно как некое единство, интегрирующее в своей основе разнообразные, зачастую диаметрально несходные факторы и уровни. Данная целостность позволяет объединить разнородные сферы жизнедеятельности человека в некий синтез, приобрести динамичный вариант бытия и оптимизации своего качества.

Для более полного и точного осмысления феномена и концепта «жизнь» в данной работе, необходимо обратиться к такому понятию, как «жизненный мир», впервые представленному в начале XX века в трудах Э. Гуссерля и понимаемого, как мир повседневности, само собой разумеющийся предпосылаемый мир смыслового опыта.

Анализируя жизнь своей эпохи и культуры, Э. Гуссерль ключевую причину кризиса новоевропейской науки усматривал в абсолютизации философского и научного знания, которое утрачивает всякую связь с жизнью человека, её смыслом и ценностями, подменяя её миром идеальных сущностей, а самого человека рассматривает как сугубо интеллектуальное существо [51, С. 242-245].

Феноменологическая позиция Э. Гуссерля состоит в признании донаучного, дорефлексивного основания человеческого сознания. Эту естественную установку человеческого бытия он называет жизненным миром [53, С. 54].

Как видно из приведённого фрагмента, основными характеристиками жизненного мира оказываются его очевидность, наличность (предданность), неререфлексивность, интуитивная ясность. Жизненный мир в своём «нормальном состоянии» не возводится до уровня какой-либо проблемы, остаётся скрытым, незамечаемым. Его тематизация осуществляется в результате интеллектуального усилия, или при встрече с такого рода феноменом, которого не было в прошлом опыте. Жизненный мир является как сферой реального восприятия, так и сферой памяти о прежнем опыте. Жизненный мир сформировывает память о прошлом; аподиктичность знания

о прошлом становится в один ряд с аподиктичным знанием живого и насущного чувственного опыта.

В своих определениях жизненного мира исследователь особо подчёркивает его особо значимую характеристику – интерсубъективность, социальный характер. Следовательно, пространство жизненного мира становится необходимым и обязательным условием всякой социальной интеракции, оно создаётся каждым отдельным индивидом, также выступая в роли подосновы других, особых миров.

Таким образом, жизненный мир – область безусловной данности, универсум всего, что дано как само собой разумеющееся. Он становится основой любой иной особенной области, области науки, искусства и т.д. Жизненный мир характеризуется не статическим состоянием, он находится в процессе непрерывного становления: нарабатывается новый опыт, органически сочетающийся с уже имеющимся.

В своё определение жизненного мира Э. Гуссерль привносит определённую двойственность, или, по словам самого исследователя, «парадоксальность» [52, С. 123-125]. Таким образом, получается, что, с одной стороны, жизненный мир – мир донаучного опыта, в котором исключены все теоретические установки, при помощи его становятся потенциально осуществимыми все науки, теоретическое знание, иные особые миры. Другая же сторона показывает, что жизненный мир охватывает все науки и практики, достояние особых миров, исторический, социокультурный мир, всё то, что со временем становится органически присущей его составляющей и передаётся от старшего поколения к младшему. В широком понимании жизненный мир содержит в себе всё, что привносят в него особые миры, и это оказывается бесспорным, интуитивно очевидным, как и аподиктические истины чувственного опыта.

В своих работах Э. Гуссерль предпринял попытку определить структуру жизненного мира, определяющуюся у него трансцендентальными априорными формами чувственности, пространством и временем [145, С. 226].

Так, в жизненном мире все его элементы предстают в созерцаемой форме, в чувственном восприятии, то есть в первую очередь как тело. Даже в преобладающем большинстве случаев идеальный предмет следует рассматривать в сугубо материальном ракурсе (например, вспоминая о школьных годах, человек представляет само здание школы или интерьер класса, образы конкретных людей – друзей, учителей и т.д.).

Жизненный мир, таким образом, следует понимать как некое неделимое и специфическое явление, отличающееся тем, что Э. Гуссерль назвал эмпирическим стилем [56, С. 183-186]. Предметы знакомого для человека жизненного мира, доступные для восприятия, обладают своими «привычками», они неизменно проявляются определённым образом, с определённой стороны. Данные предметы формируют единство и воспринимаются непосредственно в этом единстве, оно становится гарантом непроблематичного восприятия объектов. Эмпирический стиль интегрирует в неразрывную общность интенциональные объекты не только в синхроническом плане при непосредственном восприятии, но также и в диахроническом измерении, когда ни один из объектов не выпадает из привычного способа данности. Восприятие осуществляется как в настоящем, так в реальном прошлом и ожидаемом будущем.

Интенциональные объекты жизненного мира обладают собственной пространственно-временной структурой, организующейся абсолютно другими законами, отличающимися от законов мира объективных наук. Базисом для неё является не привычная для индивидуумов геометрическая упорядоченность материальных предметов, применяемая со времён Эвклида, а пространственно-временные связи выстраиваются вокруг «Я», опираясь на принцип релевантности и степени очевидности. Иными словами, содержание жизненного мира – не сочетание всего мыслимого, пережитого, а сочетание первостепенных, релевантных вещей. В своей основе жизненный мир обладает теми объектами, которые наличествуют в повседневной жизни, и даны постоянно. То, что встречается лишь эпизодически, происходит

довольно редко, не становится собственностью жизненного мира, оно выносится на его периферию [56, С. 191-193].

Показательно, что в своих работах Э. Гуссерль нередко сближает категории «жизненного мира» с «миром повседневности», а то и просто ставит знак равенства между ними, не усматривая, таким образом, в данных категориях особого различия. Стоит отметить, что именно жизнь в европейском цивилизованном обществе, не одну сотню лет движущемся в направлении секуляризации и десакрализации, строго дифференцированном и социально, и, соответственно, в интеллектуальном плане, обусловила понимание автором основ данного жизненного мира в соотнесении с повседневностью, к их фактическому отождествлению. Вполне осознавая этот раскол своего мира в социальном и интеллектуальном планах, Э. Гуссерль в своих исследованиях пытается сблизить эти два достаточно обособленные мира путём выявления основополагающей роли обыденного мира «простого» человека. Данные сущностные моменты, по нашему мнению, и оказали ключевое влияние на видение Э. Гуссерлем жизненного мира, как мира, смыкающегося во всех своих основных аспектах с повседневностью.

«Повседневный мир» или просто «повседневность» истолковывается автором как динамичный жизненный мир человека, который проектируется и воссоздаётся каждой индивидуальной личностью [53, С. 63; 20, С. 40].

И хотя современная социология базируется до настоящего времени, по преимуществу, применительно к анализу «жизненного мира» и «повседневности» в основном на концепциях Э. Гуссерля и А. Шюца (ученике и последователе Э. Гуссерля) и их понятии «Lebenswelt», критическое отношение к их идеям постепенно становится всё более распространённым. Так, в частности, Р. Леффлер отмечает, что данные исследователи в своей концепции придерживаются предпосылок классической социологии (позитивистское понятие научности; понятие человека как зрелого, адаптированного к социуму, здорового мужчины; функциональное оценивание повседневного знания), а, следовательно, в своём теоретическом

анализе не углубляются дальше осознания повседневности как «жизненного мира» – беспроблематичного данного, преднаходимого индивидом в окружающей реальности [86, С. 148-152].

Действительно, категории «повседневность» и «жизненный мир», будучи синонимами для Э. Гуссерля, в сущности, различны. Повседневность представляется значимой составляющей жизненного мира. Повседневность как категория вбирает в себя более ограниченную предметную область по сравнению с жизненным миром: первая – достаточно не широкая, фрагментарная, функциональная область; второй – максимально всеобъемлющий горизонт бытия, интегральная структура мира. И.Т. Касавин в своём труде «Анализ повседневности» рассматривает данную категорию, как диспозиционный предикат, некий феномен, актуализирующийся в конкретных условиях и неразличимый в других, упрочивающий собой различные типы сознания, деятельности и общения и пребывающий только в интервалах между ними [77, С. 211-215].

Повседневность включает в себе определённое содержание ментального опыта культуры (стереотипы, социальные представления, паттерны, убеждения, образцы социального действия), а жизненный мир – «синтетическое единство жизни сознания, его обусловленность горизонтом жизненно-практических условий темпорального синтеза, временной связи человека и мира в непосредственной данности бытия» [115, С. 226].

Таким образом, можно сделать вывод, что жизненный мир – это мир допредикатного субъективно-релятивного опыта, мир изначальных реальностей, преданных и неизменно значимых в любом объективированном опыте в качестве само собой разумеющегося. Это действительно наблюдаемый, эмпиричный и в опыте изучаемый мир, в котором, по сути, протекает вся жизнь человека, сохраняется незыблемым в своей индивидуальной содержательной структуре, в собственном определённом каузальном способе бытия вне зависимости от того, познаёт ли его человек непосредственно или посредством каких-либо искусственных средств. Кроме

того, жизненный мир охватывает не только индивидуальную, но и социальную жизнь человека, в связи с этим он представляется всеобщим миром коллективной жизни. Именно такой подход к жизненному миру, а, следовательно, к концепту и феномену жизни, видится наиболее перспективным в данной работе при дальнейшем рассмотрении традиционных культур в целом и, традиционной культуры алтайцев, в частности.

Однако рассматривать повседневность применительно к обществу традиционной культуры в том ракурсе, в каком его усматривал Э. Гуссерль, не представляется возможным, так как он в своих исследованиях низводит категорию «повседневность» до обыденности, где практически нет места сакральности с её гораздо более творческими, содержательными, интересными моментами жизни, сферами людского бытия. Повседневность же в обществе традиционной культуры сакрализует любые феномены обыденной жизни, придавая им статус за пределами высоких и невероятно значительных уровней жизнедеятельности человека.

Ведь общество традиционной культуры базируется на принципе, в соответствии с которым всё в окружающей действительности расценивалось человеком как само собой разумеющееся, преисполненное высшего смысла некое таинство, а, соответственно, представлялось сакральным, без дифференциации на искусственное и естественное, природное и социальное. Бытовало единство: мир божеств, окружающий мир и мир людей расценивались по одним и тем же критериям. Единая сакральная формула или парадигма охватывала общественное, природное и религиозное. Любой предмет, вещь или существо являются звеньями цепочки символических явлений, через которые свершается «обнаружение сакральности». Сакральное измерение может проявляться даже у тех явлений и предметов, которые пребывают вне компетенции религиозных верований мира традиции: а именно, особое переживание природы, политических и социальных событий, неквалифицируемых определённо душевных состояний – всё это тоже может иметь непосредственное касательство к интуиции сакрального.

Деяния людей, также как и предметы окружающей действительности в обществе традиционной культуры, по сравнению с обществом цивилизованным, не обладают персональной значимостью. Предмет или действие приобретают значимость, и, следовательно, становятся реальными, потому как они, так или иначе, приобщены к реальности трансцендентной. Обнаруживая сакральное, тот или иной объект оборачивается в нечто иное, одновременно оставаясь при этом самим собой, т.е. продолжает бытовать, как объект окружающего космического пространства. К примеру, сакральный камень всегда останется просто камнем; снаружи (вернее, с профанического ракурса рассмотрения индивида цивилизованного общества) он абсолютно не различим от иных камней. Зато для тех, для кого данный камень наделён сакральным содержанием, наоборот, его непосредственная, данная в ощущениях очевидность, трансформируется в очевидность сверхъестественную – и, вследствие этого, камень тотчас же начинает обладать бытием во всей его целостности, потому как обращается в один из крохотных элементов Священного Мироустройства. Иными словами, ключевое различие человека общества традиционной культуры – умение наделять священной сутью многие, с точки зрения модернистского общества, обыденные предметы и явления.

Следующим ключевым аспектом, отличающим общество традиционной культуры от общества цивилизованного, а, следовательно, в связи с этим, и невозможность применять идеи Э. Гуссерля по отношению к нему, является то, что в мире традиции не было яркого социального и интеллектуального разделения. Модернистское общество состоит, как известно, из индивидов, «социальных атомов», людей, которые считают себя и стремятся существовать как самодостаточные, имеющие врождённые права и свободы личности. Мотивацией их деятельности является не стремление воспроизводить данные свыше каноны, а желание удовлетворять свои личные интересы, т.е. стремление к самоутверждению во всех сферах жизни: в экономической, в политической, в сфере искусства. Социум в таком обществе является

разнородным, в нём вынужденно сосуществуют богатые и бедные, высокообразованные и не имеющие начального образования личности, верующие и атеисты.

В отличие от мира современной цивилизации, в мире господства традиции, как было обозначено выше, нет ярко выраженного социального и интеллектуального раскола. Социальное разделение, если и существовало, оно было по преимуществу сакральным, так как через сознательную сакрализацию социальной, а. следовательно, и интеллектуальной организации, люди Традиции свидетельствовали о своём отношении к миру вообще. Если окружающая действительность была преисполнена всевозможными явлениями священного, то и сами люди были также одним из проявлений священного, что и было отражено в сакрализации их социально-политических институтов, которым приписывалось столь же божественное происхождение, как природе и самому человеку.

«Элементарной частицей» в обществе традиционной культуры представляется не отдельная личность, индивид, а община или корпорация – патриархальная семья, род, соседская община и т.д. Любой отдельный человек в мире традиции не расценивается и не расценивает себя как обособленную, самодостаточную, обладающую врождёнными правами и свободами, личность. Любой индивид – это элемент органического целого: сообщества, представляющего собой синкретическое единство человеческого, природного и божественного. Однако более подробно всё вышеизложенное будет рассмотрено в данной работе далее.

Таким образом, соглашаясь с Э. Гуссерлем в определении основ характеристик жизненного мира, их следует дополнить моментами, свойственными именно объекту нашего исследования – традиционному, в своих основах, обществу. На этой методологической основе и будет построено дальнейшее рассмотрение поставленных в работе проблем.

Итак, весьма непростая ситуация, сложившаяся в современном обществе на сегодняшний день, способствует возрождению интереса к

гуманистическим возможностям традиционной культуры и ключевым ценностям человечества, формирующим основы для межкультурного диалога, базирующегося на понимании и уважении Другого. Ведь именно традиционной культурой исторически берегаются такие вечные ценности (идеи и смыслы), как: ценности экологического выживания народов, родного языка и культурного наследия, ценности родной земли, Родины, семьи и традиционных семейных отношений, созидательного труда как основы жизни на родной земле, здорового образа жизни, самого человека качественной определённости. Весь этот комплекс традиционных ценностей призван выполнять функции ценностной ориентации этноса, определять его духовную уникальность, обеспечивать консолидацию общества, помогать возрождению культурной преемственности и национально-культурной идентификации – необходимой составляющей мировоззренческого потенциала.

А в основе такого сознания находится важнейшая, центральная ценность всех традиционных культур – ценность понимания жизни во всех аспектах, включая и жизнь окружающего мира, природной среды и т.д. Данная ценность традиционной культуры, с одной стороны, включает и объединяет в себе все вышеперечисленные «базовые» общечеловеческие ценности, но, с другой, представляется гораздо более обширной: ведь отношение к одинаковым ценностям у различных этносов имеет достаточно несхожий характер, другой способ соотнесения себя с ними.

Поэтому оценивание жизни в любой из эпох и цивилизаций становилось той базовой основой, из которой затем выстраивался весь последующий ряд, но это вовсе не значит, что ценность жизни являет собой нечто самое простое и минимальное. Наоборот, ценность жизни представляется первичной в аксиологическом смысле этого определения, так как она выступает всеобщим, предельно богатым по содержанию, вбирающим в себя всё многообразие бесчисленных проявлений и возможностей.

§ 2. Специфика понимания жизни в традиционных культурах

Прежде чем приступать к анализу вопросов, поставленных в данном параграфе, необходимо внести ясность в такой термин, как «традиционная культура». Стоит отметить, что нередко анализ специальной литературы бывает значительно осложнён из-за того, что само понятие «традиционная культура» интерпретируется весьма неоднозначно. В связи с этим бытование на равных таких терминов, как «традиционная», «архаическая», «доиндустриальная», «дописьменная», «неспециализированная» и т.д., о чём свидетельствуют современные исследования, посвящённые подобной проблематике. Можно предположить, что выбор термина напрямую зависит от постановки исследовательских задач и аспектов явления, нуждающихся в определённой фиксации. Это может быть способ опредмечивания информации (тогда культура трактуется как «дописьменная»), тип социальной трансляции («традиционная»), характер производства («неспециализированная»), сопоставимость с обусловленным периодом общественного развития («архаическая», «доиндустриальная»).

Исходя из вышесказанного, достаточно обоснованным является уточнение в данной работе такого понятия, как «традиция». Известно, что данное слово переводится с латинского языка (*traditio*) как «передача; повествование». В современной научной литературе встречается понятие традиции в узком смысле, как наследие прошлого, которое по сути своей не терпит никаких изменений, является статичным и, зачастую, раз навсегда данным (Э. Шилз, С. Эйзенштадт и др.). Вместе с тем, Э. Шилзом была определена сущность традиции как преемственности представлений и веры в легитимность авторитета, принимаемого в качестве передатчика [201, Р. 145].

Вместе с этим традиция трактуется как некий идеал, абсолютная ценность, которой потребны немалые усилия по поддержанию и регенерации. По нашему мнению, традиция в соразмерном двуединстве содержит в себе креативную (творческую) и консервативную составляющие. Но

преобразования в традиционном обществе не происходят произвольно, они диктуются традицией изнутри.

Общепринятыми являются подходы, в интерпретации которых традиции являются не препятствием, а эффективным механизмом культурных трансформаций. Внутренняя организация традиции обладает потенциалом к самопреобразованию. Любая традиция в историческом прошлом когда-то была инновацией, и любая инновация в будущем может стать традицией [9, С. 150].

Процесс модернизации в обществе способствовал заметному усилению интереса учёных к понятию «традиция». Ш. Эйзенштадт высказывал критические замечания по поводу понимания традиции как «обычая», «бесконечного повторения» и советовал дифференцировать ценностно-смысловые (символические) и институциональные сферы взаимодействия традиции. Кроме того, исследователь высказывал мнение, что без традиции не может существовать ни одна социальная организация в целом [196, Р. 369]. Вслед за Ш. Эйзенштадтом стоит не согласиться с тем, что для непрерывного развития и модернизации в различных институциональных сферах необходимо практически полное уничтожение всех традиционных элементов. Успешная модернизация, на наш взгляд, наоборот, может и должна иметь своей непосредственной опорой элементы традиционной регуляции (семья, род, община и т.д.).

В рамках современной философии категория «традиция» трактуется как «когнитивная историческая целостность», как «такая историческая ситуация, которой придаётся форма универсального представителя (репрезентанта) исторического многообразия конкретных событий той или иной эпохи» [77, С. 211]. Такой метод исследования понятия «традиция», на наш взгляд, учитывает существующие эталоны реальной познавательной деятельности, базовые культурные ценности эпохи и уникально-личный когнитивный опыт.

Восприятие традиции как феномена, свойственного, преимущественно, архаичному прошлому, было отражено в понятии «традиционная культура». Как правило, это касается сравнительно обособленного, законсервированного ареала культуры, сформированного и развивающегося единственно по законам и нормам, прошедшим становление, чаще всего, в далёком прошлом. Традициям в них была отведена общезначимая, регламентирующая роль и, как правило, традиции имели касательство к обусловленной социальной (этнической) общности. Ставя во главу угла бережно хранимую традицию, общность вырабатывала «основные приёмы манифестаций своей идентичности» [169, С. 225] в течение, как правило, довольно продолжительного исторического периода, что влекло за собой характерные формы и специфичные поведенческие стереотипы людей (т.н. «культурная самобытность»). Человек, проживающий в обществе традиционной культуры и являющийся носителем традиционной культуры, изначально, практически с самого рождения, должен был неукоснительно следовать сложившимся нормам и правилам, которые им не обсуждались. Строгое упорядочивание охватывало все сферы жизни человека – от сакральных, смыслообразующих составляющих (картина мира, представления о жизни и смерти, религиозные воззрения, ритуалы) до мирских, повседневных забот (строительство жилища, одежда, пища, проведение праздников и т.д.). В этом случае стоит заметить, что рамками традиционной культуры каждому профанному действию было предусмотрено его сакральное продолжение (дополнение). Поэтому саму культуру в этом случае следует характеризовать как неразрывную и строго сбалансированную систему отношений, осуществляемых между человеком и окружающей его Вселенной. Данной системой продиктованы и определены все действия человека в любых ситуациях, а также и то, как человек осознаёт и воспринимает Вселенную, мир и самого себя. Такой семиотический смысл культуры был представлен в работах отечественных исследователей Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского [105, С. 11-32], [164, С. 508-563].

В целом в научных трудах существуют практически на равных две конкурирующие концепции традиционной культуры, традиционного общества, традиции – линейная и дискретная [155, С. 153-157]. Линейная парадигма определяет эволюцию общества в целом как непрерывный процесс развития и совершенствования от варварства к цивилизации (Вольтер, Л.Г. Морган, А.Р. Тюрго), формирует идею исторического прогрессивизма (Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс).

Дискретной парадигмой, основанной на идее локальных цивилизаций, традиционные культуры воспринимаются как автономные, обособленные образования. Данному направлению присущи преодоление оценочных и этнографических параметров традиционной культуры (Р. Арон, И. Гердер, К. Леви-Строс, К. Мангейм), апология предания, предрассудка (Х.-Г. Гадамер), актуализация ценностного мышления (В. Виндельбанд), метафизическая оценка традиции (Р. Генон, Т.Б. Любимова).

Дискретная и линейная парадигмы довольно обстоятельно изучались и отечественными исследователями. Можно с уверенностью утверждать, что дискретная и линейная парадигмы до настоящего времени не исчерпывают своего соперничества в трактовке традиционной культуры, причём наиболее ярко это проявляется в контексте концепции модернизации общества.

Первым учёным, кто критически подошёл к исследованию традиционной культуры, следует считать социолога Э. Шилза. В своём труде «Традиция и свобода: антиномия и взаимозависимость» автор высказал мысль, что традиционную культуру следует считать не просто артефактом истории, она является, прежде всего, нашим отношением к прошлому [200].

Довольно весомым вкладом Э. Шилза в изучение традиционной культуры, по нашему мнению, следует считать анализ прошлого как объекта привязанности. При функционировании преемственности традиционной культуры нередко, как бы на подсознательном уровне, бытует точка зрения, что историческое прошлое лучше настоящего. Э. Шилз объясняет этот психологический аспект представлениями о первоначальном контакте с

сакральным началом, а также, своего рода, отголосками памяти о «золотом веке».

Кроме того, американский социолог утверждал, что изменение жизненных условий неизменно влечёт за собой и постепенное преобразование традиционных представлений в обществе. Однако, по нашему мнению, с данным утверждением можно согласиться весьма условно, так как в мировой истории есть немало примеров, когда трансформация норм и знаний не затрагивала основное аксиологическое ядро традиции (ряд мусульманских стран, Индия, Китай и т.д.).

По дисциплинарной степени разработанности традиционной культуры как понятия и её отдельных аспектов доминируют социологи (М. Вебер, Л.Г. Ионин, Дж. Мид, А. Моль, У. Ростоу, А. Тоффлер, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон, Е. Шацкий, Э. Шилз). Тема общества традиционной культуры в контексте его модернизации была разработана в исследованиях С.А. Ляушевой, И.Н. Полонской, М.М. Фёдоровой, В.Г. Федотовой, Е.Н. Шапинской, В.Н. Шевелёва, Ш. Эйзенштадт.

Вопрос социально-организованных стереотипов поднимали такие культурологи, как Б.С. Ерасов, Э.С. Маркарян, К.В. Чистов.

Б.С. Ерасов первым применил понятие «самобытность», признавая её жизненной основой традиционной культуры, динамическим принципом, который связывает человека и этнос с ценностями своей цивилизации [64, С. 280-286]. «Самобытность», однако, с нашей точки зрения, представляется более аморфным понятием, чем «традиция», владеющая своими уровнями, структурой. «Самобытность», кроме того, не обладает преемственностью, наследованием, что является сущностным моментом, на наш взгляд, при коммуникативной характеристике традиционной культуры.

Э.С. Маркарян довольно смело, с нашей точки зрения, для отечественных научных кругов советского периода встал на защиту традиционных культур как выраженного в социально-организованных стереотипах группового опыта, который при помощи пространственно-временных трансмиссий

непрерывно обновляется и воспроизводится в различных социальных группах. Традицию учёный рассматривает как механизм социальной стереотипизации опыта [111, С. 49-52].

Ещё один видный советский исследователь традиционной культуры К.В. Чистов аргументировал, что традиционная культура является как способом трансмиссии, так и системой стереотипов, символов, представлений [174, С. 245]. Данную точку зрения, по нашему мнению, следует считать вполне справедливой, ведь практически любое общество по внешним признакам можно назвать обществом традиционной культуры по той причине, что в нём присутствует механизм трансмиссии культуры. Различия проявляются лишь в специфическом содержании традиций. Если общество ставит во главу угла ускоренный темп развития, это неизбежно ведёт к снижению значения старшего поколения, семьи в передаче содержания культуры.

Для философии традиционная культура не являлась предметом особого исследования. Её проблем научное сообщество касалось весьма опосредованно: традиционная культура как предрассудки (Ф. Бэкон, О. Конт), как научная традиция (Э. Гуссерль, К. Поппер). Характеристика общества традиционной культуры в контексте с динамикой культур, становлением техногенной цивилизации была детально рассмотрена В.С. Стёпиным. Онтологическое понимание традиции нашло своё развитие у В.А. Кутырева. Изучением эпистемологических аспектов традиционной культуры занимались С.С. Аверинцев, В.П. Кожевников. В работах российского методолога М.А. Розова затрагивается вопрос механизма социальных эстафет.

Изучением структуры и генезиса традиционной культуры занимался польский социолог Е. Шацкий. В своём исследовании «Утопия и традиция» автор осветил такие проблемы бытия традиционной культуры, как влияние письменности на традиционное мышление, антагонизм традиции и рациональности [177, С. 456]. Е. Шацким была проведена демаркация традиционализма от некоторых явлений, сопряжённых с темпоральностью: консерватизм, архаизм, реставрационизм, реакционизм, патриархальность,

ретроспекция. Учёный также занимался разработкой вопросов, связанных с онтологическими особенностями расслоения традиционной культуры: бытование традиции как действия, результата и отношения.

Е. Шацким был сделан вывод, что понятие «традиционализм» нельзя применять к обществу традиционной культуры, так как живущий по традиции не нуждается в идеологии её оправдания. Мы же со своей стороны полагаем, что нет особой необходимости проводить жёсткую дифференциацию понятий «традиция» и «традиционализм», так как именно «традиционализм» является тем движением, которое объединяет сторонников традиции в «посттрадиционных» условиях. Появление традиционализма, по нашему мнению, следует считать не началом разрушения традиционной культуры, а сигналом к её реструктуризации в новых условиях. Кроме того, Е. Шацким была составлена довольно внушительная историография по проблеме традиции и традиционализма, однако, считаем, недостаточно внимания было уделено воздействию статуса традиции на наследуемые ею нормы, ценности, знания, смыслы.

Среди отечественных востоковедов необходимо выделить В.С. Семенцова, которым был рассмотрен процесс передачи традиционной культуры на примере судьбы Бхагавад-гиты; Т.П. Григорьеву, выявившую значение невербально-эстетических средств в традиционной культуре.

Представителями современной этнографической школы традиционной культуры (А.С. Каргиным, А.Н. Соловьёвой) была раскрыта суть преобразования традиционной земледельческой культуры в условиях культурного потребительства.

И, наконец, нижегородский философ В.А. Кутырев подвёл своеобразный итог всем трём разновидностям понимания традиционной культуры, сформировавшихся в научных кругах к XXI веку [96, С. 217-226]. Традиция I – это классическая интерпретация дописьменного, доиндустриального общества. Традиция II являет собой модернистскую трактовку закрытого общества. В этих двух случаях, на наш взгляд, традиция истолковывается как

негативное и достаточно непрогрессивное явление. Традиция III представляется как некая совокупность экзистенциальных смыслов, особая защитная система общества. Заслуживающим внимания, с нашей точки зрения, можно назвать то, что культуру современного модернизированного общества В.А. Кутырев предлагает называть «тектурой» – культурой человека, утратившего всякий контакт с природой, окружённого фальшивой действительностью извне и наполненного ею изнутри.

Таким образом, на основе всего вышесказанного можно сделать обобщающий вывод. В данной работе следует принять сторону приверженцев линейной парадигмы (Вольтер, Л.Г. Морган, А.Р. Тюрго и др.), идеи которых представляются наиболее эффективными при разработке именно традиционной культуры алтайцев, так как позволяют рассматривать данное традиционное сообщество в контексте непрерывного исторического развития и постепенной его модернизации. Кроме того, теории Э. Шилза, Б.С. Ерасова, Э.С. Маркаряна, К.В. Чистова дают возможность в данном исследовании трактовать архаичную культуру алтайских народов как механизм сохранения, воспроизводства и трансляции, а также обновления социально значимого опыта, усматривая в историческом времени динамичное реорганизуемое начало, а не просто некий абстрактный атрибут материи.

С традиционной культурой сопряжено такое понятие, как «традиционное мышление», под которым следует понимать специфические особенности сознания людей обществ традиционной культуры. Тесная связь традиционной культуры и мышления человека архаического общества выражается в том, что всякая культура, исторические условия её бытования, закладывают в сознание людей того или иного общества образ мира, который формируется у них инстинктивно, в большинстве случаев не контролируемый их «дневным сознанием» [50, С. 241-243].

Мышление невозможно свести только к объективированным элементам общественного сознания, оно охватывает и другие психические элементы – архетипы коллективного бессознательного, подсознательное, неосознаваемые

эмоции, ассоциации, зооморфные и антропоморфные аналогии, магические представления, сверхъестественное – всё, из чего суммируется мировоззрение, психический «умострой» человека. Кроме того, мышление указывает на бытование «внеличностных привычек индивидуального сознания» [42, С. 187-191], характерных для большей части людей той или иной эпохи и находит выражение в разнообразных установках человека, в понимании индивида, социальных групп о пространстве и времени, жизни и смерти, об обществе и самом себе, о природе, вещи, труде, досуге, красоте, свободе, счастье и т.д. Мышление обнаруживает свою материализованную реализацию в культуре, в том числе и культуре коренных народов Алтая, что и будет являться предметом дальнейшего анализа в данном исследовании.

К проблеме мышления человека общества традиционной культуры в разное время обращались многие исследователи.

Э. Тайлор в своей работе «Первобытная культура» первым из учёного сообщества обратился к вопросу об особенностях восприятия, познания и мышления человека архаической культуры, где автор сравнил фантазию народов обществ традиционной культуры и детей, рождённых в цивилизованном обществе. Так, исследователь высказывал утверждение, что детская кукла и идол человека первобытного общества — явления, по сути, аналогичные друг другу. Их основное предназначение в том, чтобы сделать вещественными неявственно существующие пока идеи о неких существах высшего порядка, так как мышление современного ребёнка и человека первобытного общества предметно и не может осмыслить существования данных идей без материальной поддержки [153, С. 147-149].

Кроме того, среди изысканий подобного рода, особую значимость имеют труды Л. Леви-Брюля о мышлении человека первобытного общества. Ключевое понятие — «коллективные представления» — учёным было взято у Э. Дюркгейма, где под ним подразумевались верования, нормы и ценности, которые приобретал человек вследствие воспитания, овладения культурой. Поэтому такие представления предполагают коллективного субъекта,

которому характерны черты, недоступные для понимания при изучении индивида как такового [98, С. 132-136; 99, С. 412-415].

Разные культуры, считал Л. Леви-Брюль, способствуют формированию собственных, присущих только им, коллективных представлений. И законы, которым подчинены представления древних народов, могли бы показаться современному человеку довольно алогичными. Их основополагающий отличительный признак – неотделимость мышления от эмоций, чувственного познания мира. Ключевым фактором коллективных представлений архаичных культур следует назвать веру в высшие силы и в возможность прямого контакта с ними. Люди не занимаются поисками рациональных (с точки зрения современного человека) толкований непонятым предметам и явлениям, мир ощущается ими как некое единое синкретическое сочетание представлений, образов и символов. Над законами логического мышления (тождества, непротиворечивости) безоговорочно доминирует закон сопричастия, исходя из которого любой предмет (человек, животное) может являться одновременно самим собой и чем-то другим. Так, для человека первобытной культуры характерно ощущение себя, сверхъестественным образом, единым целым со своим тотемом, со своим именем, со своей тенью. Как отмечал Л. Леви-Брюль, данным типом мышления не был задействован один из основных логических законов современности — закон исключённого третьего. Поэтому автор определил первобытное мышление как дологическое, пользующееся предпонятиями и предопределениями [33, С. 134-136].

Существенным недостатком, с нашей точки зрения, в трудах Л. Леви-Брюля можно назвать то, что он сопоставил мышление в примитивных обществах с эталоном научного мышления, так как в обыденной жизни цивилизованных этносов также зачастую присутствует нарушение логики мышления. Более того, то, что Л. Леви-Брюлем было определено как дологическое, мифологическое мышление, есть органическое свойство культуры в целом.

Однако довольно значимым в теории Л. Леви-Брюля, по нашему мнению, является то, что тип мышления, который автор трактовал как первобытный, составляет сущностную основу культуры не только дописьменных обществ традиционной культуры, но и ряда современных азиатских народов. Они также ещё находятся, справедливо считал исследователь, на стадии дологического мышления, так как их развитие ещё не достигло уровня дедуктивных естественных наук европейского образца. В них основополагающая роль отводится символам-образам, мифам, а не понятиям. Очевидно, на наш взгляд, что тип мышления, менталитет азиатских культур существенным образом отличается от европейского, так как ему свойственна созерцательная направленность, а не эмпирическая аналитическая деятельность. Но стоит отметить, что западная и «не западная» стратегии получения объективного знания об окружающем мире всё же достаточно равноправны между собой, так как обе имеют тесную связь с упорядочением, классификацией и систематизацией информации. А выявленную учёными различность в мышлении, познании и восприятии можно объяснить географо-климатическими условиями, а также неодинаковой степенью сложности культурных систем.

Швейцарский исследователь К.Г. Юнг дополнил концепцию Л. Леви-Брюля о «коллективных представлениях», ввёл такое понятие, как «архетипы коллективного бессознательного», на которых базируется мышление человека архаического общества [192, С. 5-22]. Определённое содержание архетипов коллективного бессознательного, как неких бессодержательных праформ, напрямую зависит от культуры, эмпирического опыта. Мы, вслед за автором, считаем, что в мышлении человека дописьменных культур бессознательное доминирует над сознательным, а индивидуальное никоим образом не превалирует над коллективным. К тому же, первобытное мышление апеллирует не абстракциями, а обычными аналогиями и соответствует символическому способу выражения.

Исследователи философии мифа (К.Г. Юнг, А.Я. Гуревич) замечают, что переживаемая людьми действительность внедряется в сферу человеческих отношений с помощью символов. Там она постепенно обращается в миф, поскольку миф является конкретно ощущаемым, непрерывно переживаемым индивидом своеобразным обобщением различных проявлений природы и социума [49, С. 249-252]. Миф представляется самым ранним способом обработки архетипических образов коллективного бессознательного. Одновременно миф являет собой способ имитации действительности и воображаемого отражения желаний, стремлений определённых социальных сообществ, но принимаемых как реальность. Мышление находит своё воплощение в мифе.

Таким образом, можно сделать вывод, что первобытное мышление базируется на мифологическом элементе как конкретной исторически сложившейся форме трансцендентного постижения и становления социального мира, играющей роль своеобразной основы в культуре архаичных, традиционных обществ и находящей своё выражение в культурном феномене – мифе. Мифологический элемент мышления не заканчивает своё существование и в более поздний исторический период, являясь материалом для языка и сохраняя свою функцию как некий фон. Суть архаичного (первобытного) мышления передаётся понятием «первобытный синкретизм», который обозначает единство, некую нерасчленимую общность знаний, эмоций и действий. Мышление человека архаичной культуры следует характеризовать антропоморфизмом, выражающимся в тотемизме, анимизме, магии. Уподобление себя каким-либо другим живым созданиям, явлениям природного мира и мира вещей, неразличение причины и следствия, сугубо цикличное понимание времени выражается в доминировании образно-эмоционального мышления и реализуется в культуре через аналогии и символизм.

Кроме того, с традиционной культурой связана структурирующая идея бытования центра и периферии. Культурная периферия охватывает

обыденную, повседневную жизнь людей. С центром же связаны сакральные элементы, определяющие нормы, представления о добре и зле в данной культуре, необходимые каждому человеку этой общности знания о возможных действиях по сохранению гармонии окружающего мира и самой Вселенной и т.д., т.е. некая система ценностей, характерная для того или иного общества традиционной культуры. Среди ценностей стоит особо выделить основания, которые являются своеобразной базой для устойчивости этнического стереотипа поведения, да и для этнического самосознания в целом. Это так называемые «этнокультурные доминанты психики», предписывающие определённому этносу конкретные нормы, ценностные ориентиры, идеалы. Они играют роль неких витальных предписаний жизнедеятельности представителей любого народа [165, С. 315-319]. Главным стержнем ценностей практически любой традиционной культуры всегда выступал примат духовного над материальным: верования, любовь и служение своей Родине, труд, справедливость, свободолюбие, любовь к земле, любовь к женщине – матери и супругнице, приоритет общества над личностью, и, наконец, отношение к жизни в целом.

Обращаясь к проблеме понятия традиционных ценностей, прежде всего, надлежит определиться в том, какие именно ценности стоит отнести к традиционным. Не вызывает сомнений тот факт, что в данном случае недостаточно ограничиться только их перечислением, требуется обозначить их сущность, занимаемое место в системе ценностей, точки соприкосновения и взаимообусловленности, детерминированность природно-географической средой, спецификой становления этносов, своеобразием развития обществ традиционной культуры и т.д.

Опираясь на работу Р.М. Николаева «Традиционные ценности как концептуальная основа культурной идентичности», далее обозначим несколько подходов, которые окажут существенную помощь в выявлении сущности и раскрытии содержания данного явления [117, С. 111-116]. Традиционные ценности можно трактовать как ценности достаточно

консервативные, которые выражают идеологическую приверженность традиционным порядкам, социальным и религиозным доктринам. Именно традиционные ценности выражают основные фундаментальные, свойственные практически всему человечеству нормы, правила поведения, отношения и оценки.

Под основной ценностью следует понимать сохранение традиций общества, его институтов и ценностей [44, С. 89-90]. Ведь традиция, её смысловые константы испокон веков являлись той монументальной опорой, способствующей человеку в выживании, понимании законов природы, а, кроме того, оказывающей содействие в трансляции от поколения к поколению опыта и навыков трудового воспитания, т.е. всего того, что адаптирует человека к жизни. Ценности родной земли, Родины, семьи и традиционных семейных отношений, созидательного труда как основы жизни на родной земле, здорового образа жизни – это «базовые жизненные ценности, те ценности, которые мы сегодня называем общечеловеческими» [144, С. 6]. При этом не отвергаются и изменения, которые, если они назрели, должны привноситься с крайней осторожностью.

Несколько иной подход к понятию традиционных ценностей – это ценности сакральные (религиозные). Действительно, сакральные ценности, являющиеся эталоном поведения верующих людей и обуславливающие их действия и поступки, выходят далеко за рамки религиозных общин и организаций, представляют пример для далёких от религии людей, оказывают влияние на человеческое сообщество в целом, на функционирование государственных органов. Религия и религиозные организации испокон веков сохраняют традиционные ценности, включая те, у которых отсутствует непосредственно религиозный исток и которые напрямую не сопряжены с религиозной верой. Следовательно, не ставя знака равенства между традиционными ценностями и религиозными, стоит учесть, что ценности традиционных для общества религий являются довольно значимой составной частью традиционных ценностей. Религиозным институтам традиционных

религий отводится одна из значительных ролей в сбережении, поддержании и упрочении всей системы традиционных ценностей.

Ещё один подход к традиционным ценностям – это ценности национальные, народные, национально-этнографические, национально-религиозные. Здесь можно говорить о принадлежности к традиционным ценностям совокупности духовных идеалов и поведенческих традиций тех или иных этнических общностей, определяющих их историческое своеобразие [93, С. 91]. Однако, на наш взгляд, было бы существенной ошибкой ограничивать традиционные ценности лишь такими внешними этнографическими проявлениями, как одежда, обряды, праздники и т.д., что будет являться недопустимым упрощением.

Итак, к ключевым характеристикам традиционных ценностей можно отнести следующие:

- ценности, уходящие своими корнями в далёкое прошлое, результат исторического саморазвития ценностной системы этноса, нации, цивилизации;
- ценности базовые, фундаментальные, стержневые, основополагающие, системообразующие;
- ценности, идентифицирующие личность, общество, цивилизацию среди других личностей, обществ, цивилизаций;
- это национальное, цивилизационное своеобразие понимания, принятия, актуализации общечеловеческих ценностей;
- это национальное, цивилизационное своеобразие выстраивания иерархии и системы ценностей.

Представления о традиционных ценностях не стоит расценивать как простое сочетание того сходного, что содержится по вопросам аксиологической проблематики в многочисленных философских, культурологических и этических учениях. Культурно-исторический релятивизм, представителями которого следует считать О. Шпенглера [187, С. 141-145], А. Тойнби [156, С. 192], Н.Я. Данилевского [54, С. 152] исходит из

утверждения о том, что практически никакие из ценностно-нормативных представлений исторических обществ и личностей не могут претендовать на статус абсолютных, вечных и безусловных. Данные исследователи сходились во мнении, что все ценностно-нормативные представления в их конкретном содержании и применении демонстрируют собственную «неабсолютность» и «историчность», т.е. укоренённость в историческом времени, в обстоятельствах эпохи и, тем самым, свой изменчивый и преходящий характер.

Тем не менее, в современной культурологической литературе до сих пор не существует однозначной, укоренившейся точки зрения относительно результата динамики ценностей традиционной культуры: здесь доминируют два антитетических подхода к данной проблеме.

Представитель первого подхода, Г.Д. Гачев, считает, что любая традиционная культура обладает вечными, незыблемыми ценностями и ценностными ориентациями [38, С. 112]. В связи с этим они целенаправленно находят такие устойчивые «формулы»/системы национального мировоззрения, которые, с одной стороны, сравнительно не зависят от времени, с другой – могут определять этническое своеобразие культур.

Последователь второго направления, В.А. Шнирельман, высказывает мнение, что «ценности не являются раз и навсегда данными – они тоже подвержены изменениям. В то же время они отличаются большим консерватизмом, чем многие другие аспекты культуры» [185, С. 171].

Стоит отметить, что данные точки зрения отражают не просто два противоположных подхода к пониманию ценностей традиционной культуры и их динамики, но и подходы, сходные, с одной стороны, с органическим («традиционным»), сформулированным Г.Д. Гачевым, а с другой – с «урбанистическим», который был представлен В.А. Шнирельманом. В действительности же, в отношении к динамике ценностей традиционной культуры, следует иметь, по нашему мнению, следующее: в данной ситуации вся суть заключается в обусловленном образом жизни, перманентном

погружении в «план содержания» ценностей, когда каждое последующее поколение изыскивает в них насущные и востребованные для себя смыслы. Это указывает на их универсальность и исключает систематически повторяющуюся в урбанистической культуре смену ценностей. Следовательно, суждения обоих исследователей можно считать приемлемыми: с одной стороны, ценности являют собой достаточно прочную и стабильную «формулу»/систему смыслообразов, а с другой – форма выражения ценностей претерпевает непрерывную трансформацию в ходе исторической динамики, что будет в дальнейшем освещено в данном исследовании.

История показывает, что любое конкретно-историческое социальное образование располагает определённым характерным набором ценностей, представляющим некую систему, элементы которой взаимосвязаны и взаимозависимы.

Действительно, по результатам американских исследователей, которые представлены в труде М.С. Кагана «Философская теория ценности» [74, С. 146-147], получается, что ценности (как материальные, так и духовные) этносов и даже целых регионов зачастую сильно отличаются друг от друга. Так, к примеру, ценность таких явлений, как «первенство» или «равенство» женщин», имеющая кардинальное значение для западных культур, на Востоке считается малосущественной. А святость пахотной земли, «скромность», «уважение к старшим» и «гостеприимство» – фундаментальные ценности этносов восточных стран – в подавляющем большинстве случаев игнорируются на Западе в настоящее время.

Причина таких резких расхождений видится в том, что любая система этнических ценностей, как было сказано выше, проходит становление и впоследствии развивается исторически, в процессе жизнедеятельности того или иного общества. В силу различных обстоятельств исторической судьбы народов определённые ценностные ориентации, установки, традиции как бы «затушёвываются», постепенно отодвигаются на задний план, а другие,

наоборот, приобретают особую значимость в судьбе народа: становясь своего рода «визитной карточкой», маркирующей его культурную самобытность. Подобными этническими ценностями, согласно исследователю Н.С. Розову, следует считать определённые черты национального характера, обычаи и особенности этикета, элементы быденного мировоззрения, черты народной культуры, мифологии, национальные модификации религии и т.д. [132, С. 23-25]. Стоит отметить, что эти ценности зарождаются, как правило, ещё на самых ранних этапах этнической истории. Когда же образуются нации и национальные государства, то прибавляются и иные ценности, сопряжённые с символикой державности, с системой власти, права и политики, с фактами исторической памяти и т.д. Но если первый тип ценностей человек усваивает, преимущественно, в среде непосредственного окружения (семья, род, круг друзей), то второй – с помощью идеологии и пропаганды посредством учебных заведений и социальных институтов. Но у них не было бы возможности просуществовать в обществе сколько-нибудь длительный период времени, если бы не было опоры на этнические ценности как на базис.

Рассматривая историю развития культуры и культурных традиций того или иного этноса, можно отметить, что культура любого народа практически всегда содержит в себе какие-либо ценностные ориентации и установки другого народа, других регионов. Преемственность не стоит ограничивать «вертикальными» связями (например, от древности к современности исторической). Нужно учитывать также и «горизонтальный аспект», так называемую «культурную диффузию», понимаемую как взаимную передачу культурных традиций, а, следовательно, и основных этнических ценностей, между народами, нациями. Она обеспечивает пространственную преемственность, а это – взаимообогащение культур, их взаимовлияние, аккультурация. Например, ценностно-смысловое содержание практически любой традиционной культуры одухотворено идеей гармоничного существования человека в окружающем мире. Примечательно, что из трёх вариантов отношений: «человек – раб природы», «человек – властелин

природы», «человек един с природой» – в духовном опыте народов прочно укоренился идеал гармоничного единства, неразрывной целостности природы, где часть и целое нерасторжимы и существуют по единым законам жизни [102, С. 10-38]. Закономерно, поэтому, возникает прямая аналогия: «природа – мать и дитя её – человек». Эта гуманистическая концепция бытия лежит в основе подавляющего большинства традиционных культур и выступает как одна из главных всечеловеческих ценностей.

Таким образом, единые для традиционных культур устойчивые постоянные начала (ценности), реализуемые в системе отношений «человек и природа», «человек и общество», «человек и духовный опыт народа», находят своё самобытное воплощение в бесчисленном множестве локальных этнических традиций и представляют ценностное многообразие в единстве всеобщего и уникального.

Особым наследием, сохранённым архаическими культурами, их синкретизмом, следует назвать принцип единства мира, основанный на теснейшей взаимосвязи и взаимообусловленности его отдельных составляющих элементов. В окружающем мире невозможно обнаружить предметы или явления, совершенно обособленные от других. Любой из них обнаруживает нерасторжимую связь с другими предметами и явлениями, заключает в себе их частицы. Всё находится во всем. В частности, это означает, что быт, сфера профанного оказывается наполненной различным символическим смыслом, подлинное значение которого относится к области сакрального. Именно таким образом происходит становление мифологической модели мира, которая в традиционной культуре всегда играла главенствующую роль [90, С. 216].

Ключевое свойство традиционной культуры – это её синкретизм, в большинстве случаев определявшийся эмпирическим характером совокупного опыта, что предопределяло его досягаемость для всех членов родового сообщества, проявлявшийся на всех уровнях культурного и социального устройства и охватывающий всю деятельность человека. Вместе

с тем всем образующим традиционную культуру элементам не было потребности вырабатывать персональные специфические функции, которые позволяли бы дифференцировать сферы мифологии и религии, научных знаний, искусства, производственной деятельности, а также разграничивать эти области по видовой, родовой и жанровой специфике. В их существовании определялся принцип комплементарности и взаимообусловленности, где они поочередно лидировали друг перед другом в своих функциональных проявлениях, обоюдно держа под контролем и содержание, и форму сохранения социально значимой информации, препятствуя нарушать границы бытования каждой из аналогичных сфер.

В связи с тем, что в традиционной культуре Вселенная, мир, а, следовательно, и сама *жизнь* представляются как некая нерасчленимая целостность, все вещи и явления, окружающие человека, сугубо полифункциональны. Здесь не существует ни вещей-знаков, ни вещей – материальных предметов. Любая вещь может иметь одновременно как утилитарное, так и символическое значение. Поэтому в традиционной культуре применяются не только такие семиотические элементы, как язык, миф, ритуал, но и утварь, экономические и социальные институты, системы родства, жилище, пища, одежда, оружие и т.д.

Следовательно, если в цивилизованном обществе можно говорить о наличии материальной и духовной культуры, то в обществе традиционной культуры подобное деление будет носить весьма условный характер. Именно в результате синкретизма характеристика традиционной культуры предусматривает целостное рассмотрение материальной и духовной культуры, отчётливое осмысление относительности данного распределения.

Исследователь О.Н. Андреева отмечает, что традиционная культура характеризует жизнедеятельность, развитие, понимание, интерпретацию бытия, его составляющих элементов. Она охватывает все стороны существования человека, являясь основой мировоззрения, мировосприятия,

мироощущения; её объектами являются идеальное и реальное (материальное), духовное и физическое [3, С. 257-260].

Традиционную культуру следует рассматривать как некую метасистему, где такие компоненты системы, как: язык, природная среда, миф, этническое самосознание, социальная группа (семья, род, племя), религия, научные знания, производительный труд, пищевая культура, одежда, обряд/ритуал, жилище, виды народного искусства, нормирующие *жизнедеятельность* человека традиционной культуры, относятся к содержанию единого комплекса, имеющего сложную, развивающуюся во времени структуру. Далее рассмотрим основные элементы, нормирующие *жизнедеятельность* человека традиционной культуры, обозначим функциональные взаимосвязи данных элементов и выявим степень взаимопроникновения и взаимообусловленности каждого из них.

Одним из самых существенных элементов традиционной культуры, по мнению Б.Б. Малиновского, является *язык*, выполняющий ряд этноконсолидирующих функций. Он обеспечивает взаимное понимание информации членами одного этноса и осуществляет передачу этой информации из поколения в поколение, реализуя культурную преемственность [108, С. 594].

Непременным условием, основой и предпосылкой возникновения этноса и его функционирования выступает *географическая (природная) среда*. Признаки влияния природных условий обнаруживаются в самых различных элементах традиционной культуры. Например, от климатических особенностей напрямую зависит характер одежды и жилища, а также средства передвижения. Местная флора является определяющей для видов жилища и выбора материалов для его постройки, и, кроме того, вкупе со своеобразием животного мира оказывает влияние на специфику *обыденной жизни* и культурно-хозяйственное развитие определённых этносов.

Специфические особенности географической среды (климат, почва, рельеф, флора, фауна и т.д.) также влияют определённым образом на

становление духовной культуры народа и его психический склад, что проявляется в определённых стереотипах поведения, привычках, всей обрядовой системе, в которых находят выражение черты уклада *жизни* этносов. Так, народы традиционных культур, создавая пантеон своих божеств и духов, учитывали географические особенности того региона, где они проживали. Например, у жителей степных и пустынных районов в верованиях не присутствуют такие персонажи, как водяной, леший, хозяин леса и др.

Кроме того, природа определяет сам процесс художественного творчества. Она не только вдохновляет на создание тех или иных образов художественного творчества, но и обеспечивает материалом для творения предметов искусства. Поэтому, занимаясь сбором сырья для изготовления какой-либо вещи, первостепенной обязанностью мастера было не просто подобрать любой нужный для работы материал (дерево, глину, руду и т.д.), а испросить на это действие разрешение у природы. Это было необходимо для того, чтобы он удовлетворял как физическим, так и символическим (сакральным) требованиям, сопряжённым с такими понятиями, как *жизнь*, счастье, чистота и т.п. [10, С. 19-33].

Ярким воплощением синкретизма традиционной культуры можно назвать *миф* – синкретическое образование, осознающее мир, а, следовательно, и саму *жизнь* как некую целостность и заключающее в себе в зачаточном состоянии все выделившиеся впоследствии сферы культуры. В мифе реализуется совмещение чувственного образа, который был приобретён от тех или иных элементов внешнего мира, и всеобщей идеи. Он существует не в общих универсалиях, а в конкретно-чувственных образах, что ведёт к тождеству физического мира и его картины, духовного образа, сотворённого человеком. Это следует назвать не верой и не знанием, а чувственным переживанием действительности. Именно по этой причине сам факт любого открытия (появление новой формы добывания огня, изобретение нового вида жилища, одежды, орудий труда и т.д.), сопутствующие ему обстоятельства, а также сам его «автор» впоследствии сакрализировывались и

мифологизировались, а наиболее определяющими становились мифы о культурных героях и о происхождении вещей [103, С. 479-502].

Но самое важное – данный способ восприятия и объяснения мира обуславливает место человека в окружающем мире и вселяет ощущение уверенности для *жизнедеятельности* в нём. Складывающееся при этом нерасчлененно-целостное мышление объединяет, а не разобщает, уподобляет, а не оппозиционирует различные аспекты *жизнедеятельности* человека. Вследствие этого миф на данном этапе развития сознания значительно превалирует над аналитическим мышлением. Ведь природа мифа такова, что он претендует на абсолютность всего, утверждённого им, предписывая каждому индивидууму безапелляционное принятие его комплекса идей и чувствований и их трансляцию в первоначальном виде от поколения к поколению.

Такое качество традиционной культуры, как синкретизм, привело к согласованному сосуществованию и обоюдному пересечению таких ранних форм *религии*, как тотемизм, фетишизм, эманизм, анимизм и многих других, которые все были преисполнены магией, базировались на мифологических представлениях и являли собой единую систему, образованную путём сочетания обрядов, верований, исторических представлений, песен, нарративных жанров и т.д. [73, С. 175-193].

Определяющей чертой мышления человека первобытного общества можно назвать анимизм – одушевление неодушевлённого. И данное обстоятельство, по мнению К. Леви-Стросса, вовсе не является недостатком, наоборот – такова особенность деятельности человека, обладающей целеполагающим характером [100, С. 23-25]. Ведь стремление одушевлять неодушевлённое является родовым свойством человека. Практика человечества связана с удваиванием окружающего мира на материально-предметный и духовный. С данного фактора берёт своё начало человеческая культура и так формируется образ мира, без которого *жизнь* человека не

представляется возможной. Анимизм – это результат специфики такого характера действий.

Роберт Маретт высказал мысль, что сверхъестественное представлялось людьми первобытного общества как некая стихийная неолицетворённая сила, которая влияла на их *жизнь* и при определённых условиях сама могла подвергаться воздействию. Только из данных представлений, названных Р. Мареттом аниматизмом, позднее развился анимизм [110, С. 99].

Однако как свидетельствуют современные научные данные, представления наиболее отсталых в своём развитии племён носили предметный и конкретный характер и в лучшем случае не продвигались дальше абстракций среднего уровня. Они являют собой реальное (полезные знания) или превратное (религиозные верования) отражение *жизненной* практики людей первобытных обществ. Поэтому в современном обществе самым распространённым является мнение, что изначально в религиозных верованиях доминировал, вероятнее всего, тотемизм, где люди в единственно доступной для них тогда форме могли осознать своё неразрывное, как бы родственное единение с окружающей их природой, т.е. с самой *жизнью* [19, С. 461-467].

Обряд и ритуал являются одними из факторов единого синкретического мышления традиционной культуры, что неразрывным образом связывает их с другими элементами данной системы. Такие исследователи, как В.Я. Пропп, И.И. Земцовский, Л.Н. Виноградова высказали мнение, что все обряды, ритуалы, а также праздники календарного круга являются составляющими одного порядка, ориентированные на одну цель – получение высокого и стабильного урожая. Любой обряд календарного цикла заключает в себе элементы общего смысла, а именно гарантирование *жизнедеятельности* семьи, рода и человечества в целом. Сквозь их призму происходит осознание окружающего мира и социального *бытия*, оцениваются любые деяния людей, а так же различные природные явления. Обряд и ритуал актуализируют глубинные смыслы человеческого существования; поддерживают

стабильность социальной системы (семьи, рода, племени); содержат в себе накопленные веками сведения о закономерностях природы, приобретённые в результате отслеживания биокосмических ритмов.

Кроме того, обряды являлись своеобразным связующим звеном, соединяющим прошлое и настоящее, предков и потомков. Истинное предназначение обряда заключается в мысленном единении сегодняшнего с мифологической древностью, в сохранении и увековечении общих верований и духовных основ, которые истари закладывались предками и наиболее достойными членами рода. В связи с этим обряды, предназначенные для почитания памяти пращуров, успешно активизируют самые значимые элементы коллективного сознания, владеющего немалой сплачивающей силой вследствие его традиционности, и помогают осмыслению себя коллективом как единой целостности [85, С.79-91].

К наиболее значимым элементам традиционной культуры, как одной из первооснов *жизни* на родной земле, можно отнести *внутрисемейные отношения*. Из века в век проходила своё становление непростая система семейных ценностей, несоблюдение которых привело к разрушению института семьи, что, в свою очередь, крайне отрицательно сказалось на стабильной *жизнедеятельности* социума. В народном наследии всегда присутствовало такое понятие, как ценность семьи, её целостности: «Семья вместе, так и душа на месте» [135, С. 431]. Особым уважением окружающих пользовалась та семья, где все члены почтительно относились друг к другу, где был «мир да лад». Почитание предков в фольклорном наследии воспринимается как непреложное предписание сохранения и процветания рода, а, значит, и самой *жизни*. «...Любите отца своего и мать свою и слушайте их, старость их чтите» [59, С. 214]. Сугубо трепетное и почтительное отношение к матери, как подательнице *жизни* на земле, и к материнству, как одной из главных жизненных святынь общества традиционной культуры, цементировало внутрисемейные отношения.

Благоговейное отношение к прародителям рода, понимание того, что уважение и почитание предков является неким гарантом процветания семьи и всего сообщества, коренным образом влияло на отношение к старым людям вообще. Старики, в подавляющем большинстве случаев, оказывались главными авторитетами в религиозно-нравственной и обрядовой традиции, хранителями фольклора и исторического знания, а, следовательно, и самой *жизни*.

Повседневный бытовой уклад общества традиционной культуры довольно убедительно демонстрирует синкретизм символических и материальных форм, что естественным образом отражается и на таком элементе традиционной культуры, как *жилище*. Жилище в традиционной культуре являет собой не просто материальный объект с определённым количеством функций, а ещё и символический образ, представляющий общность чувственных данных и некоего идеального конструкта. Такие элементы, как язык, мифология, вещный комплекс, виды народного искусства и т.д. представляются выражением единых мировоззренческих основ, которые формируются в жилом пространстве человека.

Например, символика самого жилища формируется за счёт механизма метафоризации, проявляющегося, в первую очередь, в языке. А материальный план выражения (конструкция жилища; материал, из которого построено жилище; расположение в жилом пространстве предметов) обычно бывает дополнен ритуальной сферой, организующей весь уклад *жизни* общества традиционной культуры. Жилище, как наиболее важный обыденный пространственно-временной универсум, совмещает в себе все ключевые мировоззренческие противоположности: верхнее-нижнее, восток-запад, север-юг, мужское-женское. Кроме того, жилище, зачастую, ещё отображает и космологическую модель Вселенной.

Жилище, в данном случае, предстаёт своеобразным хранителем ценностных составляющих культуры, которые транслируются социальными группами от предков к потомкам с помощью традиции создания

обусловленного типа вещей, норм использования, постепенно становясь, по большому счёту, ритуальным компонентом *жизни*, чем необходимостью. Вследствие этого жилище в традиционной культуре выступает носителем культурной памяти этноса, содействуя сохранению культурно-исторической идентичности [76, С. 75].

Итак, для обществ с традиционным укладом жизни характерен синкретизм – древнейший принцип социальной и культурной жизни, базирующийся на желании соединиться с сущностными для первобытного человека природными и социальными ритмами. Важной особенностью для такого общества является тяготение к целостности и естественности в понимании действительности, когда человеческое мышление раскрывает многомерную взаимосвязь между человеком, обществом и природой. Из чего следует, что для синкретизма не преемственна самостоятельная, обособленная от социального целого ответственность индивида. Для него свойственно рассматривание любого различия через риск отхода, утраты единения с космосом, с общиной, с миром, с первым лицом, с тотемом и т.д. Отсутствие целостности воспринимается как некое дискомфортное состояние, как побуждение к активности, ориентированное на инициацию, партиципацию, приобщение к целому. Значимое единичное необходимо человеку только как сигнал, порождающий в сознании некоторые нерасчленённые общие системы представлений.

Любая культура – это результат деятельности её создателя, коим является этнос или этническая общность. Становление и функционирование культуры представляет собой специфический способ жизнедеятельности этноса. Именно поэтому каждая культура отображает своеобразие бытового уклада её творца, его поведенческих особенностей, его специфику мироощущения в мифах, легендах, религиозных верованиях и ценностных установках, придающих смысл самой жизни человека. Стоит отметить, что специфика уклада жизни в обществе традиционной культуры целиком и полностью

зависит от мировидения и от мировосприятия носителя традиционной культуры.

Следовательно, в обществе традиционной культуры все аспекты жизни составляют одну нерасчленимую общность, где любая из сторон жизни человечества не может существовать абсолютно отдельно, так как для любых живых систем, несмотря на их многообразие и специфические особенности, характерны единство и взаимосвязь.

В работах, направленных на исследование способов мировосприятия людей различных культур (изучение первобытного мышления с помощью метода бинарных оппозиций К. Леви-Стросса [101, С. 45-48], реконструкция модели мира славян В.В. Иванова и В.Н. Топорова [68, С. 124-126], реконструкции средневекового образа мира А.Я. Гуревича [49, С. 349-352] и др.), модель мира, а, следовательно, и сама жизнь, понимается как набор взаимосвязанных и взаимозависимых общезначимых понятий или как ряд основополагающих семантических противопоставлений, смысловых оппозиций. Их набор, необходимый и достаточный для отображения окружающего мира (макро- и микрокосмоса), включает в себе 10-20 пар противоположных по своей характеристике признаков. Они связаны, в первую очередь, со структурой пространства (верх/низ, правый/левый, близкий/далёкий и др.), времени (день/ночь, вчера/сегодня, зима/лето, свет/мрак др.). Среди иных противоположностей значимы: природа/культура, чёт/нечёт, белый/чёрный, мужской/женский, старший/младший, свой/чужой, я/другой, сакральный/мирской и др. Набор признаков проецируется на аксиологическую ось (оппозиции добро/зло, хороший/плохой). Некоторые категории имеют амбивалентный характер, заключая в себе одновременно противоположные признаки (например, солнечное затмение, северное сияние). На основе набора двоичных признаков создаются универсальные знаковые комплексы, помогающие в усваивании и описывании окружающего мира. Данные комплексы воплощаются в жизнь с помощью разнообразных кодовых систем (астрального, вегетативного, зооморфного, числового,

акустического и др. кодов). Весь этот многогранный – но одновременно и достаточно несложный – классификационный аппарат на семантическом уровне един, так как характеризует один и тот же объект – жизнь – с позиции одного и того же субъекта – человека.

Жизнь – понятие, определение которого всегда связано с каким-либо конкретным пространственно-временным контекстом, но в большинстве культур выступающее и как обозначение одной из самых важных ценностей общества. Данный феномен чрезвычайно многогранен и включает в себя такие понятия, как Вселенная, мир, человек, дух, душа и т.д., сопряжённые с представлениями об устройстве окружающего мира, началах жизни, верованиях, бытии народа, искусстве, самоощущении человека как личности [155, С. 153-157].

Стоит отметить, что взгляды на жизнь и человека в традиционном мировоззрении формировались в течение довольно длительного временного периода. За это время многократно происходили изменения в социально-экономической структуре и мировоззрении традиционного общества. Однако, «живучесть» различных мировоззренческих моделей была, как можно предположить, весьма неидентичной. Так, если пространственно-временные представления, отображающие явления стабильного материального мира, были довольно консервативными, то модели жизни и человека сравнительно подвижны. Они более тесно связаны с экономикой и социальными структурами общества. К тому же, сама сущность данной сферы народного менталитета предусматривала непрерывную интерпретацию, варьирование.

Наконец, такое понятие, как «жизнь» никогда не формулировалось в традиционной культуре сколько-нибудь конкретно и однозначно. Так, например, в языках большинства обществ традиционной культуры не существовало обобщённого понятия «жизнь». До осознания «живого» как категории мировоззрение не сформировалось, так же как ему были пока ещё чужды отвлечённые понятия «пространство» или «время». В лексическом запасе любая отдельная форма жизни нередко имела своё наименование.

Можно предположить, что такие понятия, как «жизнь», «существование», «судьба», «бытие» не формулировались, а только чувственно переживались с разным уровнем конкретности и полноты. Это, скажем, в какой-то мере может объяснить, почему в мировоззрении в большей степени «разработаны» именно те сферы бытия, где человеческий разум отталкивался от реальных фактов.

В науке же то, что именуется применительно к «жизни» в традиционном мировоззрении «понятием», более соответствует термину «феномен», который осмысливается как единица оперативного сознания (образы, представления, понятия, реализуемые в чувственном созерцании). Сам уровень развития общества традиционной культуры практически не предусматривал категоризации представлений о мире, также как и отсутствовала необходимость в строгих дефинициях. Когда речь шла о понятиях, обособленных от чувственно воспринимаемой реальности, общественное сознание ограничивалось зачастую очень приблизительными определениями. Эксплицитность и незавершённость концептуальных схем вызывали к жизни бесчисленные мифопорождающие ситуации. Но, несмотря на это, феномен жизни и картину мира традиционной культуры нельзя не признать довольно логичными и согласованными [39, С. 101].

Так, мировоззрение человека общества традиционной культуры открыто Космосу и напрямую определяет обусловленность этноса от его состояния. В представлении человека традиционной культуры мир принципиально вечен, однако он может сотворяться в любой важный временной период, будь то акты первотворения Вселенной, начало года, дня или зачатие новой жизни. В основе мировоззрения большинства народов традиционной культуры заложены идеи, являющиеся принципами существования человека в мире [5, С. 15-20].

- целостность и единство мира, где законы функционирования верхнего, среднего и нижнего миров абсолютно идентичны друг другу. Мир и Космос составляют единое целое, в котором не существует чёткого деления на

«идеальное» и «материальное». Сознание, душа, духи преисполняют мир и все его составляющие;

- целостность и гармонию в мир привносит всеобъемлющая жизнь, представляющаяся абсолютной, вечной, бесконечной и разнообразной. Жизнь являет собой нескончаемую смену состояний: времён года и суток, жизни и смерти, хаоса и порядка, в которой действует механизм обмена как имманентного свойства всего живого. В традиционном мировоззрении непреложной истиной предстаёт мысль, что всё сущее в этом мире обретает жизнь от других живых существ, а в назначенный срок передаёт её следующим живущим;

- доминирование идеи первичности мира, порядка и гармонии. Причём, порядок осмысливается не как статичность механического упорядочивания, а состояние мира как некоего жизнедеятельного организма, для которого естественным являются процесс рождения, развития и смерти, воспринимающийся как переход в иное состояние. Главенствование концепции первичности мира, порядка в немалой степени благоприятствовало укоренению позитивного миропонимания. Например, человек спокойно воспринимал смерть, так как смерть – это лишь смена места существования, переходный этап в череде бесконечных сменяющихся состояний самой жизни во Вселенной.

Рассматривая мировоззренческое отражение и обоснование жизни человека в обществе традиционной культуры, можно с уверенностью сказать, что обоснование это мифологично. Мифоритуальная традиция традиционного общества – в большей части своих изъяснений – не просто затрагивает тему «жизнь и человек», она полностью базируется на ней [107, С. 98].

Исследователь, обращаясь к «живому» изучению мифа, мыслил его воскрешением первобытной реальности. Миф, считает учёный, также является источником информации, но к его «рассказу» приступают лишь в том случае, когда тот или иной обряд нуждается в обосновании, а в определённых случаях миф представляет своего рода инструкцию к свершаемому обрядовому

действию. По всей вероятности, ритуалы, обычаи и социальные институты могут «вести своё начало» из культурного пространства мифа, будучи сопряжёнными с определённым мифологическим событием, осознаваемым человеком общества традиционной культуры и как прецедент давно минувшего времени, и как «идеальное» наставление для реальных деяний настоящего времени (например, оправдание порядка распределения политической власти). Осуществимость такого «прецедентного» сближения далёкого прошлого и современной жизни повышала степень реалистичности повествования мифа, упрочивая, тем самым, его позиции, разрушить которые не могло даже время [112, С. 245-248]. «Пересказывая» миф, человек как бы «разворачивает» действительность прежних веков, когда-то реально существовавшую, которая продолжает влиять на жизнь настоящего времени посредством каких-либо действий и моральных установок.

В своих действиях, как и моральных установках люди архаического общества апеллировали к Природе – естественному подателю жизни, исключительно надёжной реальности, одинаково осмысливаемой и в опыте обыденной жизни, и в общезначимых универсалиях. Постоянно соприкасаясь в реальной жизни с печальным фактором недолговечности и незащищённости человеческого бытия, людям, в итоге, пришлось признать и смириться с закономерностью подобного исхода. Исправить такую несправедливость вселенского масштаба или хотя бы обрести надежду на это можно было исключительно фактом признания тождества человека и природы. Для традиционного мировосприятия свойственно обострённое ощущение живой изначальной сути в природе. Очевидно, что из-за непостоянства и изменчивости форм жизни данный феномен был труднодостижимым. Постигание жизни совершалось согласно единым принципам развития общественного сознания. Не удивительно, что анализу в традиционном мировоззрении чаще всего предшествует обобщённое целостное восприятие, ощущение, результаты которого заключены в символы и образы. Исследователь И.Н. Гемуев в своей работе «Традиционное мировоззрение

тюрков» отмечает, что первоначальная категоризация мира реализовывалась в процессе социальной жизнедеятельности и поэтому вполне обоснованно обладала функциональным, ценностно-окрашенным, человекоподобным характером. Более того, человек традиционной культуры обретал возможность постигать мир, лишь сопоставляя с миром самого себя как некую действительность, которая в полной мере доступна для понимания. Толкование себя через мир и мира через себя – двуединый процесс, на «встречных курсах которого рождалась истина» [39, С. 101].

Э. Тайлор определяет этот подход как философию природы и человека древности, как специфический взгляд и способность отображать окружающий мир. Основной подход Э. Тайлора в трактовке одушевления-олицетворения заключается в перенесении по аналогии личностных, волевых качеств человека на внешний мир. Ключевой объект олицетворения – сам жизненный процесс, всё сущее.

Придерживаясь позиции Д. Юма, Э. Тайлор обращает внимание на то, что у людей практически любой традиционной культуры наличествует тенденция воспринимать все существа, как аналогию самого человека и наделять каждый предмет теми качествами, с которыми человек близко знаком, и которые он в полной мере может осмыслить [66, С. 132].

Кроме того, Э. Тайлором озвучиваются общие побудительные причины существования данного феномена. Это неудержимое тяготение к познанию, «умственная жажда» к отысканию причин, присутствующее у человека архаической культуры [153, С. 147-149]. Источники своеобразия жизнедеятельности человека учёный усматривал в «природе и жизни».

Можно высказать гипотезу, что представление о «всеобщем одушевления» могло сложиться в процессе реализации культурного специфически человеческого типа деятельности, предполагающего преобразование окружающей действительности в соответствии с потребностями человека, с его стремлениями и волевым началом. Одной из специфических особенностей такого типа деятельности можно назвать

вынесение-во-вне продуктов функционирования рассудка, сознания, прощ говоря, воплощение желаний, намерений во внешней действительности и предоставление результатов данной деятельности другим людям. Действия от задуманной идеи, образа к его претворению как раз и стали, вероятнее всего, одной из первооснов для перенесения «жизни» на вещественный мир. Человек, реализуя свой замысел, переносил его на глину, камень, дерево, используемых при строительстве жилищ, изготовлении орудий труда и т.д. Он словно бы вкладывал крохотную часть своего «Я», «души» в изготавливаемый им материальный предмет, преобразовывая его, наделяя его новой формой, которая была бы постижима другими людьми, даруя ему новую жизнь. Человек обращал замысел, образ, рождённые в сознании, в нечто пребывающее вне его, переносил частицу своей «души» на «мёртвую» материальную природу, «одушевляя» её [118, С. 368-372].

Далее рассмотрим основные ключевые аспекты мировоззрения человека общества традиционной культуры, которые сопряжены с феноменом жизни и определяют значения бытия человека в этом мире, направляют вектор всего жизненного процесса, привносят в саму жизнь определённый смысл, наделяют человека пониманием того, что именно, в какое время и для чего он должен делать в этом мире.

Одним из самых главных организующих факторов этой системы, охватывающих все природные, т.е. жизненные связи – между могущественными силами Космоса и человеком, обыденными реальными вещами, а также внутренним миром самого человека, – является представление о Матери, как высшем воплощении рождающего, т.е. дающего жизнь, начала во Вселенной. Всеобщая Мать – прародительница Вселенной, по мировоззрению человека традиционного общества, – это первоисточник всего сущего, что окружает человека, это Праматерь прочих наиважнейших подателей жизни, также являющихся матерями, – Огня, Воды, Дерева, а у некоторых народов – Солнца и Луны. Эти матери являются её производными

(дочерьми) и, в то же время, её воплощениями, ипостасями, ею самой [158, С. 221].

Предназначения высших сил и стихий – Матерей-прародительниц – в этой динамичной системе переплетаются, взаимопроникают и в то же время функционируют весьма независимо друг от друга посредством своих представителей. Так, наисложнейшие взаимосвязи, взаимообусловленность и взаимозаменяемость присутствуют между Солнцем и Огнём, Землёй и Солнцем, Землёй и Льдом, Землёй, Громом и Небом и т.д. Стоит отметить, что в данной системе формируются комплексы, зачастую ещё довольно нерасчленённые, но со стремлением образовывать определённые группы вокруг основного порождающего начала: так, можно обнаружить комплекс, сгруппированный относительно Земли, – Земля, Камень, Дерево, – отличающийся от комплекса, напрямую связанного с Солнцем, – Солнце, Луна, Свет, Огонь – или с Водой – Вода, Пурга, Лёд [95, С. 142-143].

Кроме того, в целостной картине мира обществ архаического типа акцентируются связи структурных частей пространства. Земля, Небо и Подземный мир зачастую чётко не противопоставляются, а, скорее, довольно тесно соприкасаются друг с другом. Земля же (как женское созидющее начало) резко не противопоставлено Солнцу (мужскому началу). Интересен тот факт, что в некоторых традиционных культурах (например, в культуре нганасан) Солнце также включает в себе женское начало и, подобно Земле, нередко может представляться в виде рожаящей женщины [43, С. 172]. Но в то же время саморазвитие системы мировоззрения большинства этносов с традиционным укладом проходило, вероятнее всего, таким образом, что могло привести к довольно чёткой дифференциации мужских и женских ролей между Солнцем и Землёй. Они сообща созидают жизнь, однако, при более тщательном изучении, можно заметить некоторые отличия в животворящих функциях Земли и Солнца: первая – это скорее рождающее, т.е. женское, второе – оживляющее, т.е. мужское, начало. Стоит добавить, что в обществах с традиционным укладом в данном случае на первый план выступает связь

между пространственными или половыми признаками, а не их оппозиции, которые являются наиболее универсальным средством классификации и описания семантики мира [68, С. 124-126].

Но это не означает, что оппозиции здесь вообще отсутствуют. Они, несомненно, существуют, но границы между ними, как и во всей системе в целом, имеют весьма динамичный характер. Точно также в мировоззрении человека традиционной культуры нет строгой поляризации добра и зла, чистого и нечистого, живого и мёртвого и т.д. В основных природных стихиях (Земле, Воде и т. п.) по преимуществу таким же образом происходит слияние мужского и женского начала, как соединяются они в фигуре шамана; лишь в редких случаях можно отметить тенденцию к их разграничению.

Итак, в обществах с традиционным укладом женское начало определённо доминирует. Это просматривается по той роли, которая изначально предназначалась Матерям-прародительницам, и отражается во всех сферах жизни. Например, в доме хозяйкой и хранительницей очага является женщина. Дух огня, по представлению человека традиционной культуры, также наделён женскими чертами. Поэтому, согласно древнему погребальному обряду тюркских народов, вместе с женщиной в могилу в обязательном порядке укладывалось огниво. Когда же хоронили мужчину, огниво в его могиле не являлось обязательным погребальным атрибутом. Кроме всего прочего, в проведении обрядовых праздников у данных этносов до сих пор главенствующая роль отводится старой и уважаемой женщине. Так, исследователь Г.Н. Грачёва в своём труде «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» отмечает, что «В традиционном миропонимании... доминирующим выступает мир рождения, роста, увядания, смерти как женский мир» [43, С. 132], т.е. женское созидательное начало главенствует над всем жизненным циклом природы и человека.

Понять систему природных, т.е. жизненных, связей в обществах с традиционным укладом – это, ко всему прочему, в значительной мере и постичь суть самого человека, также не являющегося исключением из общей

космологической схемы. Человек составляет лишь малую часть природы и, наряду со всеми другими её объектами, он – детище божеств, при участии других космологических сил – Земли, Солнца, Луны и т.д. Подобно тому, как окружающие человека любые космологические силы – источник бесконечного ипостасирования в природе, так и человек может воплощаться в своих образах, отражениях, в предметах своего личного и домашнего обихода (жилище, одежде и др.). Более того, аналогично природным явлениям, отдельные части человека в состоянии действовать абсолютно независимо от своего хозяина и к ним можно относиться как к самостоятельным живым существам. Однако следует отметить, что данный принцип функционирует не всегда однозначно. В большей степени заметна связь между человеком и такими его составляющими, как ногти, слюна, пот, гной, являющимися как бы его эманацией. Но ещё более непростой комплекс представлений формируется в таких значимых частях и органах человека, как глаза, уши, волосы. Помимо того, что они олицетворяют в себе человека как некую целостность, любой из них, так или иначе, в обязательном порядке связан с понятием жизни, живого предмета [130, С. 110-111].

Например, глаза и волосы, по мировоззрению этносов обществ традиционной культуры, осуществляют как бы своеобразное посредничество между человеком и силами природы – подателями жизни. Поэтому, глаза и волосы являются не только той частью человека, которая заключает в себе его сущность, аналогично, скажем, ногтям или человеческим выделениям, но именно той частью, которая напрямую связана с космическими, жизнью одаривающими силами [142, С. 141-147].

Такие исследователи, как Г.А. Вилкен и Дж. Фрэзер отметили связь человеческих глаз и волос с сексуальной силой, плодородием, сакральным божественным даром, т.е. с самой жизнью [202, Р. 484; 172, С. 263-269]. М. Элиаде в своём труде «Священное и мирское» высказал предположение, что волосы, по миропониманию народов традиционной культуры, не только

связывают человека с Космосом, но даже являются эквивалентом Мирового древа [190, с. 47-56].

Единство и тождество природы и человека, микро- и макрокосма выражаются и в том, что любые отношения между ними выстраиваются на основе довольно тесного сотрудничества и взаимопомощи. Природные силы оказывают помощь человеку в его существовании, а человек, например, отдаёт им часть своей добычи или делится производствами труда. Данное взаимопроникновение человека и природы Л. Леви-Брюль в своём труде «Первобытное мышление» называл партиципацией [198, С. 132-136].

Многоступенчатые и разнообразнейшие трансформации, взаимовлияния и уподобления между природой, человеком при различных обстоятельствах и на разных уровнях воссоздают весьма многоликую панораму, в которой, по сути, проявляются всевозможные вариации одного и того же феномена – Жизни [130, С. 110-111].

Аналогичная универсальная символика, обобщающая всеобъемлющее понятие о жизни или витальности у народов традиционной культуры, отчётливо выражена в образе нити, который может являться как бы дополнительным оттенком более трансцендентального понятия «линия жизни». В данном случае стоит отметить ещё одну специфическую особенность мышления человека, стоящего на архаичной ступени развития: в ней не только обнаруживают тесную взаимосвязь конкретно-чувственные образы, выражающие отвлечённые понятия, но эти образы столь же видимы и осязаемы, как и вещи или предметы. Сама жизнь может быть представлена буквально в образе нити или верёвки, протянутой от Солнца или Луны к человеку (нить можно в действительности как бы подтянуть и сохранить, вследствие этого, жизнь). Вместе с этим Жизнь – это дыхание, но и само Дыхание уподобляется нити, т.е. в данном случае восстанавливается ряд значений: дух – запах – жизнь [129, С. 51-53]. Например, по представлениям хакасов, дыхание, покидая тело в момент смерти, принимает вид короткой

белой нити, которая улетает вверх, при этом если человек грешный – то вниз [11, С. 15-17].

Таким образом, в мире, где функционируют абсолютно идентичные законы ипостазирования и иерархизирования для природы и человека, где главенствует нескончаемая цепь взаимных порождений и воплощений, весь окружающий человека мир представляется живым воплощением предметно-действенных связей.

Далее следует отметить то свойство сознания, которое логически вытекает как из представлений о вещественном характере результатов духовного творчества человека, так и из постижения трансцендентальных понятий в конкретно-чувственных образах и рассмотреть особое отношение к слову, мысли, звуку (песни, мелодии) у этносов архаического общества. Данный вопрос довольно длительное время обсуждался в учёных кругах. Однако, с какого бы ракурса научный мир не рассматривал слово, мысль, звук в архаичных обществах – с точки зрения табу и магии слов (Д.К. Зеленин [65, С. 122-123]), с точки зрения роли слова в ритуале (О.М. Фрейденберг [170, С. 107], Топоров, В.В. Иванов [69, С. 48-56]) или с точки зрения мировосприятия народа в целом (А.А. Попов [122, С. 71-74], С.В. Иванов [70, С. 19-27], Г.Н. Грачёва [43, С. 135-143]), выводы его, в основе своей, идентичны: по миропониманию человека общества с традиционным укладом, слово и мысль имеют материализованный характер и столь же значимы и действенны по жизни, подобно вещи, поступку или делу.

Касаясь различных аспектов картины мира человека традиционной культуры, нельзя не отметить многочисленные и разнообразные символы, с которыми связаны рождение, рост, оживление, т.е. те понятия, которые заключают в себе идею всего живого или жизни во всеобъемлющем смысле.

Ещё одним немаловажным культурным понятием, тесно связанным с феноменом жизни и дающим возможность человеку осознавать единовременно свою исключительность и неразрывную связь с семьёй, родом, окружающим миром в целом, включающим человека в общую этническую

картину мира, соответствующую космогоническим мифам, это концепт души. Согласно позиции Э. Тайлора, человек доисторических сообществ всегда пытался понять «во-первых, что составляет разницу между живущим и мёртвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни, смерти», «во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся во снах и видениях» [153, С. 211]. На основании выделения этих групп явлений был сделан вывод о том, что каждый человек от рождения, кроме жизни, наделяется ещё и неким призраком (духом). И то и другое тесным образом связано с телом [153, С. 213]. Следовательно, душа (дух) – это метафизическое проявление «жизни» и «образов» (призраков), которые можно увидеть во сне и в видениях.

В дальнейшем жизнь и призрак (некий абстрактный образ) были воссоединены в понятии «призрачная душа», «дух-душа». Э. Тайлор сравнивает душу с тонким, невещественным человеческим образом, по своей природе напоминающей пар, воздух или тень и являющейся источником жизни и мысли для того живого создания, которое она одухотворяет. Также по определению Э. Тайлора, душа целостно владеет сознанием и волей того существа, в теле которого она находится. Душа также наделена способностью на время оставлять тело, проникать в тела других людей, животных, растений и даже предметов, овладевать ими и оказывать влияние на их жизнь [153, С. 214].

Вслед за В.П. Дьяконовой исследователь Н.А. Алексеев отмечал, что заимствованный многими учёными из высших религий термин «душа» в исключительной степени неточен и способен вызывать только лишние дезориентации при изучении сущности данных представлений у шаманистов [62, С. 103; 2, С. 126-127]. Это замечание весьма справедливо, ведь у большинства народов традиционной культуры понятие «душа» вовсе не отождествлялось только с некоей субстанцией, независимой от тела, с неким невещественным началом, а представляло некое единство телесных, эмоциональных и интеллектуальных составляющих. В системе традиционных

представлений, где практически любая телесная или духовная составляющая человека может являться уже олицетворением его самого, функцию души в каждом определённом случае могут выполнять жизненно важные органы человека (глаза, уши, волосы, дыхание), а, кроме того, результаты творческой деятельности человека (слово, мысль, песня, мелодия и т.д.) [113, С. 404].

Несомненно, с вышесказанным можно согласиться, однако не стоит совершенно отказываться от понятия «душа» у народов традиционной культуры, тем более что замену его на понятие «жизненная сила» или «жизненно важная функция организма» можно признать скорее только как описание сущности того, что подразумевается под термином «душа». А, кроме того, следует добавить, что термин «душа», несмотря на значительные расхождения в понимании его сущности у различных этносов в разные эпохи, включает в себе некую определённую, осознаваемую в достаточной степени учёными кругами. В связи с этим, учитывая специфику его применения, данный термин может считаться приемлемым.

Жизнь сознанием человека архаического общества зачастую воспринимается как некое качество, которое, при определённых обстоятельствах, способно как прилагаться к человеку, так и отчуждаться от него. Именно в этом, по мнению А.М. Сагалаева, и заключается наиважнейшая суть традиционной концепции «души», оставляющей человека и вновь возвращающейся к нему. Представления о жизни как процессе и одновременно качестве, полагает А.М. Сагалаев, не вступают друг с другом в конфронтацию: они являют собой пока ещё довольно робкие попытки общественного сознания выявить причины превращения количества в качество, постичь многообразную качественную наполняемость человеческой жизни и сопоставить её с процессами в природе. В результате традиционным мировоззрением человек воспринимается как достаточно непростая композиция признаков – душ, совмещающих в себе биологические и социальные характеристики [140, С. 100]. Причём, смена композиции душ напрямую зависит от определённого изменения в состоянии человека – от

физиологического до социального. Именно так происходит маркировка сна, болезни, рождения, старости.

Данный концепт в немалой степени обуславливает бытие человека в окружающем мире, помогает осознать суть жизненного пути. Исследователь Л.С. Выготский, указывая на психологический аспект в истории человечества концепта души, отмечал: «Человек выдвинул идею души, пытаясь овладеть своим внутренним миром, она была первой научной гипотезой древнего человека, огромным завоеванием мысли...» [37, С. 429].

В разных обществах с традиционным укладом исторически сформировались, и отчасти до сих пор продолжают своё существование, довольно различные представления о душе, соотносящиеся с общей этнической картиной мира и определяющие цели жизнедеятельности человека в мире. По сути, возможно, с некоторыми ограничениями, воспринимать концепт души как имплицитную теорию личности, которая заложена в этнической картине мира. Начиная осознавать в себе душу, человек, тем самым, как бы впервые применяет психологические средства работы со своим внутренним миром. Но вместе с тем человек архаического общества ещё практически не автономизирует себя от рода и не противопоставляет себя окружающему миру. Ведь ценность жизни любого отдельного индивидуума в обществе традиционной культуры рассматривается, прежде всего, через значимость её для рода, как продление жизни рода, дающее тем самым роду бессмертие. В рамках архаичных этнических картин мира практически отсутствуют всякие представления об автономной личности, существующей отдельно от семьи, рода, окружающего мира.

Концепт души даёт возможность человеку воспринимать себя в единстве с окружающим миром, как всего лишь очень малую часть Вселенной, в связи с этнически определёнными образами времени. Наивысшее предназначение души и её сущность чаще всего раскрываются в периоды перехода из мира живых в мир мёртвых и обратно. А вот сам процесс перехода определяется

уже теми мировоззренческими системами, которые сложились в этносе на основе его космогонических представлений.

Таким образом, понятие «душа» имеет общее значение как дыхание, жизнь, включает в себя как материальную, так и нематериальную субстанции, неотторжимые при жизни человека, и обладает универсальным эквивалентным свойством придавать всему существу качество самой жизни.

Первичная идея души, тесно связанная с феноменом жизни, явилась тем первоначалом, из которого в дальнейшем постепенно развились уже более сложные религиозные представления – о духах и великих божествах природы, о верховном Боге, о загробном мире, о смерти и.т.д. Следует отметить, что у представителей обществ с традиционным укладом в подавляющем большинстве отсутствует понятие смерти как прекращения жизни вообще, но существует представление о смерти как об уходе в иной мир, где умершие ведут практически такой же образ жизни, как на земле [114, С. 146].

Однако это не означает, что в архаичных обществах не отделяют умерших от живых. С одной стороны, с почившими обращаются, как с живыми, а с другой – достаточно отчётливо можно проследить устремление обособить их от мира живых. И, тем не менее, данные противопоставления не разрушают целостную картину жизни в двух формах её бытования и не дают возможности разъединить в полной мере мир живых и мир мёртвых, т.е. привести к определённой противостоянию «жизнь – смерть». В целом идея кругообращения, цикличного времени является имманентным свойством всей системы традиционного мировоззрения, когда жизнь не заканчивается со смертью, а непрерывно движется вперёд. Жизнь, согласно традиционному мировоззрению, черпает свои силы в смерти, непосредственно с ней связана и смертью очищается. Смерть мыслится не как окончательное исчезновение, а всего лишь переход в иную форму существования. Поэтому категории жизни и смерти коренным образом неотделимы друг от друга: жизнь порождает смерть, которая, в свою очередь, является источником нового рождения.

Следовательно, смерть можно считать неким неизменным условием жизни, которое является не столько показателем победы неких сил зла, сколько возможностью для глубокого понимания и наполнения жизни. Значимость жизни, таким образом, становится более весомой через переживание и осознание смерти. Итогом этого, ко всему прочему, может стать стремление к жизни, являющееся важнейшим условием для любви к жизни ближнего, также впоследствии принимающего смерть. Пренебрежительное отношение к жизни вообще выступает основанием для пренебрежения к жизни других людей, к их реальному, неповторимому существованию. В этом, по-видимому, и заключается глубочайшее аксиологическое значение смерти, осмысление которого даёт возможность рассматривать саму жизнь как наивысшую ценность бытия. Смерть представляется не столько аксиологической альтернативой жизни, сколько главным условием крайне высокого её оценивания и понимания [161, С. 65-68].

Таким образом, в целом континуум мифологических и реальных представлений о живом оказывается необъятным. Это становится понятным, поскольку выясняется, что и сама проблема не имеет конечного решения. Мировоззрение характеризуется повышенным интересом к любым выражениям живого начала. Наблюдения и размышления над единым в своём многообразии миром сущего подвели научное сообщество к разработке своеобразной типологии живого, анализируемого в совокупности биологических, психических и социальных параметров. Эти характеристики отмечали как реальные, так и возможные состояния живого. В связи с этим возникает трудность и противоречивая двойственность традиционной концепции живого, где обнаруживается размытость границ между растением, животным и человеком. Главенствующая установка на родственную связь всего сущего и не предусматривала, впрочем, подобия сегодняшней классификации. Показательным является то, что общественная мысль не была удовлетворена всего лишь установлением причинно-следственных связей

между отдельными органами тела и его жизненным функционированием. Изначальный смысл каждого понятия служил своеобразным стартом для дальнейшего функционирования мысли. Любой концепт или феномен обнаруживает тесные семантические связи, влекущие за собой новоявленные сближения, аналогии, подобия. Сочетание и согласованность данных смысловых связей формирует весь комплекс традиционного мировоззрения.

Итак, на основе вышеизложенного можно сделать ряд следующих выводов:

Традиционная культура – феномен, представляющийся ценностной системой регулятивов жизнедеятельности этноса, его самовыражения и самоидентификации. Базисной основой данного феномена как совокупности традиций, символов, обычаев, применяющихся в различных сферах этнической жизнедеятельности, наследующиеся новыми поколениями, образуя его этнокультурный код, являются материальная и духовная культура народа. Принципиальное отличие традиционной культуры от понятия культуры вообще заключается в специфическом способе наследования смыслов и ценностных установок. Эмерджентные свойства социально-культурных объектов в традиционной культуре попадают в подавляющем большинстве не под технологические характеристики, а под ценностно-смысловые.

Статус традиционной культуры в данном случае определяется как органика бытия, своеобразный живой канон, позволяющий человеку удовлетворять свои антропологические и экзистенциальные потребности. Традиционная культура имеет устойчивую тенденцию сохранения старого содержания в новых формах, вечного – в непостоянном, универсального – в индивидуальном, абсолютного – в относительном. Ценностно-смысловое ядро традиционной культуры представляется возможным уподобить стволовым клеткам всего организма культуры, сохраняющее в веках изначально здоровый её генофонд, позволяющее сопротивляться нежелательным культурным мутациям. Кроме того, традиционная культура не отторгается

«организмом» культуры в целом, наоборот, она наделена способностью укреплять его самоорганизацию и обеспечивать жизнеспособность. Общество с довольно низкой рефлексивностью самосохраняется посредством табуирования некоторых направлений развития и конвейерной передачей культурных традиций. Традиция в этом случае рассматривается как механизм наследования.

Отмечено, что для обществ с традиционным укладом жизни характерен синкретизм, считающийся древнейшим принципом социальной и культурной жизни, суть которого сводится к стремлению слиться воедино с важными для человека природными и социальными ритмами. Именно в результате синкретизма традиционная культура охватывает все аспекты человеческой жизнедеятельности, характеризует развитие, понимание, интерпретацию бытия, являясь при этом основой мировоззрения, мировосприятия, мироощущения; её объектами являются идеальное и реальное (материальное), духовное и физическое. Кроме того, традиционную культуру можно рассмотреть как некую метасистему, где такие компоненты системы, как: язык, природная среда, миф, этническое самосознание, социальная группа (семья, род, племя), религия, научные знания, производительный труд, пищевая культура, одежда, обряд/ритуал, жилище, виды народного искусства, нормирующие жизнедеятельность человека традиционной культуры, относятся к содержанию единого комплекса, имеющего сложную, развивающуюся во времени структуру.

Согласно традиционному миропониманию, во Вселенной происходит некий круговорот жизни. Внеположенный человеку мир преисполнен в избытке жизненной потенцией, которую люди стремятся «сфокусировать» в среднем мире. Жизнь – понятие чрезвычайно многогранное и включает в себя такие аспекты, как Вселенная, мир, человек, дух, душа и т.д., которые непосредственным образом связаны с представлениями о мироустройстве, началах жизни, верованиях, бытие народа, искусстве, самоощущении человека как личности. В обществе с традиционной культурой данные аспекты

находятся в неразрывной функциональной связи друг с другом, так как для любых живых систем, несмотря на их многообразие и специфические особенности, характерны единство и взаимосвязь.

Определены базовые ключевые аспекты мировоззрения человека общества традиционной культуры, связанные с концептом жизни и определяющие смыслы существования человека в этом мире, а, кроме того, наделяющие саму жизнь определённым ценностным основанием. Многоступенчатые и разнообразные преобразования, взаимовлияния и аналогии между природой, человеком при различных обстоятельствах и на разных уровнях воссоздают весьма многоликую картину, в которой, по существу, проявляются всевозможные вариации одного и того же феномена – Жизни.

Важнейшим организующим фактором данной системы, пронизывающим все природные, т.е. жизненные связи – между космическими силами и человеком, обыденными реальными вещами, а также внутренним миром самого человека, – является представление о Матери, как высшем воплощении рождающего, т.е. дающего жизнь, начала во Вселенной.

Обозначена роль самого человека в данной системе, где он представляет лишь часть природы и общей космологической схемы, и где является источником бесконечного ипостасирования своих образов, отражений, в предметах своего личного и домашнего обихода (жилище, одежде и др.).

Рассмотрен концепт души, тесно связанный с феноменом жизни и позволяющий человеку осмысливать одновременно свою исключительность и единение с родом, окружающим миром в целом, вписывающий человека в общую этническую картину мира, в полной мере соответствующую космогоническим мифам. Данный концепт имеет такое же значение для человека архаической культуры как дыхание, жизнь, включает в себя как материальную, так и нематериальную субстанции, неотторжимые при жизни человека, и обладает универсальным эквивалентным свойством придавать всему существу качество самой жизни.

Кроме того, выявлено, что в мировоззрении человека общества традиционной культуры есть достаточно развитые представления о состоянии, противоположном жизни. Грань жизни-смерти – основополагающая в любой традиционной культуре. Однако представляется, что практически все проявления жизни не стоят в оппозиции друг к другу, но имеют изоморфный характер.

Всё вышеперечисленное позволяет сформулировать утверждения относительно универсалий традиционной культуры вообще. Данные выводы позволяют перейти к рассмотрению её индивидуальности в виде алтайской традиционной культуры, как наиболее очевидной с точки зрения феномена жизни традиционных культур. На основании феномена жизни данной традиционной культуры можно проследить становление и последующее развитие системы ценностей, смыслов, перцептивных установок. Традиционная алтайская культура представляет интерес с позиции геополитической судьбы современного алтайского общества, как один из культурных архаических пластов, который до настоящего времени наследуется в современных формах бытия данного общества (многие представления, культурные направления, религиозные аспекты).

Глава II. ЖИЗНЬ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И МИРОПОНИМАНИИ АЛТАЙЦЕВ

§ 1. Специфика и факторы формирования традиционного мировоззрения алтайцев

Вопрос об алтайском этносе до сегодняшнего дня остаётся достаточно дискуссионным. Даже в академической среде нет единого мнения, считать ли алтайцев единым народом или всего лишь различными многочисленными субэтносами под единым названием «алтайцы».

До настоящего времени в научной литературе по проблеме алтайского этноса доминировала точка зрения советского учёного Л.П. Потапова, который в своё время предложил правительству России заменить этноним «ойроты» (прежнее название алтайцев) на географический термин «алтайцы», превратив этот термин в этнотермин. Кроме того, под влиянием учения архиерея В.И. Вербицкого, Л.П. Потапов поделил всех алтайцев на «северных» и «южных», проигнорировав то, что ещё изначально тубалары, телеуты, теленгиты и алтай-кижи, по представлениям самих алтайцев, составляли один и тот же народ «теле» [128, С. 105]. Однако, изучая в дальнейшем историко-этнографический материал по тёлёским сёокам, автор несколько корректирует свои предыдущие заявления, указывая на этногенетическое родство южных и северных алтайцев [124, С. 59].

Исследователь Н.М. Ядринцев в работе «Заметки об алтайцах и черневых татарах» писал, что алтайский этнос в целом подразделяется на разнообразные типы, свидетельствующие о конгломерате, собрании народностей, которые подчинены были когда-то сильному тюркскому влиянию. Причём, монгольский тип, широко распространённый, в основном, на юге Алтая, постепенно вытесняется на севере «более чистым, почти европейским типом» [193, С. 27].

По мнению учёных Н.М. Ялбачёвой и Т.А. Стрельцовой, различия алтайцев заключаются прежде всего в антропологическом типе, свидетельствующие о различном этническом происхождении [194, С.172-173].

Отмеченные выше исследователи высказывали мнение, что народы Алтая по своим антропологическим типам не составляют в целом единого этноса. Однако, такие учёные, как П.А. Чихачёв, М.В. Швецова, Н.П. Дыренкова, С.А. Руденко, Н.Л. Гумилёв, Н.А. Сатлаев, Н.А. Тадина и др. считали, что алтайцев, несмотря на все эти частности, можно рассматривать как некое единство в культурном отношении, подчёркивая, что культура алтайцев внутренне достаточно однородна, хоть и включает в себя многие народности - алтай-кижи, телеутов, шорцев, тубалар, теленгитов, урянхайцев и др. Кроме того, новейшие научные изыскания в области генетики свидетельствуют об определённом генетическом родстве коренных народов Алтая. Данную точку зрения подтверждают многие исследования – и авторитетных основоположников теории этноса, и современных авторов.

Например, ещё такие российские исследователи XIX века, как П.А. Чихачёв, М.В. Швецова отзывались о тюркском населении Русского (Горного) Алтая, как о единой этнической общности [175, С. 58; 179, С. 34].

Этнограф Н.П. Дыренкова отметила общую черту в духовной культуре, присущую всем алтайским этносам: «...алтайцы живут родовым бытом, основанном на кровном родстве по отцовской линии» [61, С. 31].

С.А. Руденко в своей работе «Горно-алтайские находки и скифы» подчеркнул, что скифы, предки современных алтайцев, казахов, киргизов, обладали не только общностью культуры, но и говорили на одном языке. Следовательно, тюркская культура в целом явилась особым связующим звеном, объединяющим данные родственные народы [133, С. 109-110].

Подобное утверждение можно найти в работах М.П. Грязнова [45, С. 96], С.В. Киселёва [80, С. 99-102], Н.А. Баскакова [18, С. 248].

Результаты предшествующих исследований продолжил, а затем и подвёл итоги Л.Н. Гумилёв. Современный учёный-тюрколог в своих научных трудах «Хунну» и «Древние тюрки» пошёл гораздо дальше своих предшественников и доказал, что предки современных алтайцев «теле» и «тюркюты» («телёсы»), объединившись в один народ, уже в 156 году н.э. имели свою государственность в виде Теленгетского ханства Сяньби, и, соответственно, были весьма однородными по культуре и образу жизни. По мнению исследователя, сегодня алтайские народы «теле» и «телёсы», находящиеся в составе Российской Федерации и, имея весьма близкие по своей сути культуру и быт, представляют собой единый народ под этнонимом «алтайцы» [46, С. 255].

На кыпчакское родство северных и южных алтайцев указывал исследователь Ф.А. Сатлаев, изучив и обобщив опубликованные письменные и археологические сведения на основе данных китайских и арабских источников [141, С. 55].

Н.А. Тадина, исследовав язык, генеалогическое родство сёоков, родовые культы и мифологические сказания алтайцев, подчеркнула, что «На рубеже XIX и XX века северные и южные алтайцы представляли собой единый этнический массив по языку и основным элементам культуры» [148, С. 71]. Кроме того, в своей работе «Об этногенетической основе алтайских преданий» автор отмечает, что алтайские этногенетические предания, имеющие переосмысленную и, как правило, фантастическую форму, несут в себе информацию о том, что родственные алтайские сёоки ведут своё начало от одного общего предка на основе реальных этногенетических процессов [150, С. 93-97].

Этногенетическое родство на телёсской и кыпчакской основе северных и южных алтайцев считается в научной среде актуальным в наши дни. Доказательством данного утверждения можно считать совместное исследование генофонда коренных южно-сибирских народов, проведённые с 2003 по 2009 год кафедрой генетики КемГУ и лабораторией популярной

генетики человека Медико-генетического научного центра под руководством Е.В. Балановской. Полученные результаты исследования свидетельствуют о генетическом родстве и сохранившихся особенностях генетической структуры этносов, слагающих северо-алтайскую и южно-алтайскую общности (объединение северных и южных алтайцев по аутосомным ДНК маркерам в единый субкластер) [88, С. 218-224].

Интересен ещё тот факт, что в июне 2001 года к председателю Правительства РФ М. Касьянову поступило обращение от Государственного собрания Республики Алтай, которое просило изменить часть текста Постановления Правительства РФ № 225 от 24 марта 2000 года. Просьба касалась Единого перечня коренных малочисленных народов, в котором такие этносы, как кумандинцы, тубалары, теленгиты и челканцы были бы записаны как алтайцы-кумандинцы, алтайцы-тубалары, алтайцы-теленгиты и алтайцы-челканцы [26]. Следовательно, и сами народы Алтая по преимуществу являются сторонниками своего единства и общности.

Итак, из всего вышесказанного можно сделать вывод, что, формируясь под воздействием внешних и внутренних факторов, функционируя в едином жизненном пространстве, народы Алтая образуют относительное единство, как на генетической основе, так и единство ценностей культуры повседневности. Безусловно, общего в культуре алтайских народов гораздо больше, чем различного, а, поэтому, алтайцев можно рассматривать и характеризовать как особый, цельный, единый в культурном отношении мир. Ведь единая система ценностей, сходство обрядности и основных культов, традиции и обычаи, зачастую зеркально отражающие друг друга и наполняющие повседневную жизнь даже территориально изолированных друг от друга разных алтайских сёоков (родов), свидетельствуют об общей культуре и ментальности алтайцев. А именно культура, как известно, является, прежде всего, той движущей силой, которая поддерживает, развивает и скрепляет межэтнические связи.

К этому можно добавить, что в настоящее время, благодаря таким сложившимся условиям, как совместная экономическая и культурная жизнь, общность территории и административного управления, расширение путей сообщения, развитие единого литературного языка, деление алтайцев на отдельные этносы и территориальные группы в пределах Республики Алтай по преимуществу потеряло реальное практическое значение.

Для определения национальных особенностей подобных общностей исследователи на протяжении длительного времени пользовались разными терминами. Так, в трудах учёных XIX в. превалирует понятие «миросозерцание», в исследовательских работах XX в. – «мировоззрение», «национальный характер», «национальное самосознание», «национальное мышление», а в нынешних научных публикациях – «менталитет», «концепт» и т. д.

Далее, для описания особенностей обществ традиционной культуры (в том числе и алтайского), будем придерживаться понятия «традиционное мировоззрение», которое в целом можно определить, как систему этнически обусловленных представлений о картине мира (окружающем мире и человеке в «пространстве-времени»), которые манифестируются в языке, повседневных и обрядовых стереотипах поведения этноса [176, С. 93-95].

Различие между данным понятием и менталитетом в том, что традиционное мировоззрение, объединяя в себе мифологическое, религиозное и обыденное (житейское) мировоззрения, берёт своё начало из духовной жизни самого этноса и находит отражение затем в религиозных верованиях, фольклоре, языке, культуре и т. п.

Мировоззрение общества традиционной культуры представлено мифом, синкретической формой общественного сознания, в которой не разделялись природные и общественные характеристики в образе человека и мира, рационально-практические и эмоциональные моменты, коллективное и индивидуальное начала. Синкретизм мифа обусловлен невыделенностью

общества из природы и индивида из общества. Человек в таком случае выводится из мира, объясняется через его законы и свойства [112, С. 245-248].

К одному из важнейших качеств духовной жизни народов можно отнести мировоззренческие основы традиционной культуры, то есть глубинные проявления ценностных параметров сознания. Именно они служили неиссякаемым источником самобытности их культуры. Вопросы мировоззрения этнического компонента в культуре этноса наука рассматривала в двух проблемных полях: собственно этнографическом и культурологическом. В культурологии анализ традиционного мировоззрения был представлен в общетеоретических исследованиях основателей различных теорий культурогенеза: эволюционной антропологической школы (Ф. Боас, Г. Спенсер, Э. Тэйлор и др.), французской социологической школы (Э. Дюргейм, Л. Леви-Брюль). Труды К. Леви-Стросса оказали значительное влияние на изучение самой структуры мировосприятия этносферы культуры. В своих исследованиях учёный, опираясь на методологическую базу социогуманитарного знания, разработал основы структуралистской интерпретации.

Для различных подходов в изучении традиционного мировоззрения существует общепризнанное мнение, указывающее на то, что традиционная картина мира не представляет из себя жёсткой схемы, а, поэтому, не может являться неким статичным, неизменным объектом исследования, поскольку всегда существует «как текст в процессе рассказывания» или как «событие» [40, С. 132]. К. Гирц, обобщая итоги теоретических изысканий по проблемам изучения традиционного мировоззрения, пишет: «Картина мира данного народа – это его представления о формах, в которых существует объективная реальность, его понимание природы, человека и общества» [40, С. 149]. Учёный настоятельно рекомендует другим исследователям обращаться к научному методу, «который состоит в непосредственном наблюдении за поведением реальных людей в реальных обществах с целью выяснения побудительных причин этого поведения и его обоснования» [40, С. 167].

В этом плане остается достаточно востребованным теоретическое наследие М. Кууси [197, Р.24] и П.Г. Богатырёва [27, С. 178-179.], в классических трудах которых особо подчёркивается необходимость рассмотрения современных фольклорно-этнографических реалий не только с целью «ретроспективной» реконструкции мифопоэтической картины мира, но и в плане деконструкции и актуализации данных представлений у современных носителей этнических традиций, что может значительно облегчить понимание механизмов этнокультурной традиции.

Одним из таких современных носителей этнокультурной традиции является алтайский этнос. Мировоззренческая основа этнических культур народов Алтая всегда вызывала интерес у многих исследователей прошлого и настоящего времени, так как в ней ярко отражается процесс моральной психологической адаптации человека, как к природной среде, так и к формирующимся на её фоне хозяйственно-бытовым, культурным и этническим традициям.

Становление традиционного мировоззрения неразрывно связано со становлением самого этноса. В ходе развития этноса традиционное мировоззрение оказывает «активное обратное влияние» на этнос, подтверждая его целостность и способствуя его сохранению и стабильному развитию [4, С. 60]. А сам этнос мировоззренчески развивается под влиянием факторов, которые условно можно разделить на три большие группы: природные, социально-экономические, культурно-исторические.

Принимая во внимание работу Д.А. Дирина «Факторы культурогенеза и формирования культурных ландшафтов Алтая», можно выделить несколько основных факторов природного характера, повлиявших, в общем, на культурогенез народов Алтая и, в частности, на традиционное мировоззрение алтайцев [58].

Высокое ландшафтное разнообразие Алтайских гор. Одним из самых важнейших природных факторов, повлиявших на становление традиционного мировоззрения алтайцев, можно считать, вне всякого сомнения, горный

рельеф Алтая. Алтайские горы являются естественной природной границей, разделяющей четыре физико-географических страны и объединяющей несколько климатических секторов. Специфические природные условия создают благоприятную среду для разнообразных способов культурно-хозяйственной деятельности местного населения. Наиболее значимыми природными условиями являются: разнообразие климата, расчленённый рельеф, вертикальная смена ландшафтов, ограниченность пригодных для земледелия территорий, подверженность ландшафтов к антропогенному воздействию. Данные факторы лимитируют деятельность аборигенного населения и заставляют его вырабатывать адаптивные механизмы жизнеобеспечения.

Так, от сочетания разнообразных типов лесных, степных, полупустынных, луговых, тундровых и гляциально-нивальных ландшафтов зависят и традиционные культурно-хозяйственные типы местных жителей: охотничье-рыболовный; полукочевое, отгонно-пастбищное и стойловое животноводство, земледельческий и др.

Высотная поясность. Комплексное хозяйствование местного населения напрямую зависит от высотной поясности Алтая. Этот же фактор определяет и высотную дифференциацию хозяйственных угодий.

Низкогорье (до 500 м над у.м.) – основной тип хозяйственной деятельности: возделывание кормовых трав, зерновых и зернобобовых культур, кукурузы и др.

Среднегорье (от 500 до 1000 м над у.м.) – характерно возделывание зерна, кормовых культур и овощей. Однако достаточно суровые природно-климатические условия сдерживают их массовое производство.

Высокое среднегорье (1000-1500 м над у.м.) – создаёт благоприятные условия для таких типов хозяйственной деятельности алтайцев, как земледелие и животноводство.

В высокогорье (от 1500 м над у.м.) – основным типом хозяйственной деятельности населения является в основном животноводство (овцеводство, козоводство, верблюдоводство, яководство и др.).

Природно-обусловленная низкая численность населения. Территория Алтая характеризуется невысокой плотностью населения, что типично и для большинства других горных районов. Данный фактор напрямую зависит от сравнительно невысокой естественной продуктивности горных ландшафтов, подверженности этих ландшафтов к антропогенному воздействию и труднодоступности большей части горной территории в целом. Кроме того, на Алтае одним из основных сдерживающих моментов до сих пор является наличие высокого снежного покрова, ограничивающего возможности животноводства и, как следствие, дальнейший рост численности населения при преобладании животноводческого типа хозяйства.

Наличие редких (с точки зрения жителей равнин) природных ресурсов. Горные регионы часто обладают довольно редкими природными ресурсами (ценные породы деревьев, металлические руды и др.), которые очень востребованы на густо заселённых и экономически более развитых равнинных территориях. Поэтому на Алтай на протяжении истории (об этом речь пойдёт чуть ниже) неоднократно претендовали разные империи и государственные образования Центральной Азии.

Барьерная роль горной системы Алтая. Горные системы довольно часто являют собой естественные природные барьеры для культурного взаимодействия разграниченных ими территориальных зон. Однако сами они при этом нередко становятся областью взаимопроникновения различных культур. Так, Алтай расположен на границе периферийных зон нескольких культурных миров (цивилизаций):

- тюрко-монгольского и буддистско-исламского кочевнического (Внутренняя Азия);
- славяно-христианского земледельческого (Россия);

-тюркско-финно-угорского христианско-анимистического лесопромыслового (Сибирь).

Следовательно, Алтайский регион является тем геокультурным пространством, в котором произошло смешение элементов всех названных цивилизационных типов [58, С. 115-117].

Естественная изолированность геокультурного пространства Алтая. Система горных хребтов разграничила геокультурное пространство Алтая на естественные локальные зоны, расположенные преимущественно в речных долинах и межгорных котловинах. Данное обстоятельство имеет несколько следствий:

- территория Алтая нередко становилась своего рода укрытием («природной крепостью» по терминологии Л. Н. Гумилёва) для разного рода «изгнанников» (хунну, тюркюты, русские старообрядцы и др.), которые привносили с собой на новые земли и свою культуру;

- взаимопроникновение различных культур замедленно, однако его результаты более устойчивы и постоянны;

- данный фактор влияет на специфику местных локальных культур и традиционное мировоззрение населения, а, кроме того, является причиной некоторого культурного отставания от более открытых территорий.

Относительно стабильные макроклиматические условия и водный режим на Алтае. Горная система Алтая характеризуется более стабильными климатическими условиями и водным режимом по сравнению с близлежащими равнинными территориями. Ледники здесь регулируют в целом объём стока рек. Поэтому даже засушливый климат мало влияет на животноводство в горах, так как из-за активного таяния ледников речной сток особо не меняется. А, иногда и, напротив, как отмечали исследователи И.Н. Быков, Быкова В.А., Е.П. Крупочкин, И.Ю. Слюсаренко, малая снежность в горах приводит к улучшению условий для животноводства в целом [30, С. 73-75].

Влияние динамики природной среды на Алтае и сопредельных территориях. Массовые переселения народов обществ традиционной культуры всегда напрямую зависели от различных климатических изменений. Например, во время засушливых периодов из степей Внутренней Азии на Алтай происходила значительная миграция кочевников, из-за чего в прошлом здесь существенно менялись культуры, и, как следствие, менялось традиционное мировоззрение населения (за счёт ассимиляции, смешения или вытеснения одних народов другими) [29, С. 6-7]. Следовательно, динамика климата может существенным образом оказывать влияние на изменение культурогенеза, а с ним и на изменение традиционного мировоззрения.

Таким образом, подводя итог сказанному выше, хочется отметить, что, несмотря на все перечисленные, сложные природные закономерности Алтайского региона, всё же создавались достаточно благоприятные условия для относительно стабильной культурной ситуации, формирования единого культурного мира Алтая.

Такой фактор, как долговременное совместное проживание различных этносов на трансграничной территории, имеющих, вследствие этого, общность гидрологических, ландшафтных, геоморфологических, геологических, эколого-биосферных, геосистемных, водохозяйственных, физико-географических условий жизни, отражает интегративные качества региона как целостного историко-культурного, природно-эволюционного и актуально существующего системного образования. Следовательно, алтайцев можно осмыслить, как некое ментальное единство народов, имеющих единые культурно-исторические истоки.

К культурно-историческим и социальным факторам (данные факторы тесно связаны между собой), повлиявшим на традиционное мировоззрение алтайцев, в свою очередь, относятся такие факторы как:

Историко-геополитические процессы освоения территории в контексте культурогенеза. На протяжении многих веков через территорию Алтая проходили различные многоэтнические потоки, которые, несомненно,

накладывали отпечаток на формирование культуры местного населения. Во время относительно благоприятных климатических периодов в степях Внутренней Азии возникали и достаточно долго существовали сильные империи, экспансия которых на Алтай заключалась, по большей степени, в стремлении получить контроль над местным населением (выплата дани). Кроме того, за всю историю освоения территории Алтая каждое вновь возникающее государственное образование (союз гунну, Тюркский каганат, Кимакский союз, Уйгурский каганат, Кыргызский каганат, Джунгарское ханство и др.) стремилось привить местному населению черты собственной культуры. Несмотря на внутреннее и внешнее противодействие аборигенного населения захватчикам, некоторые элементы духовной и материальной культуры экспансионистов успешно приживались, органически вписываясь в традиционную культуру аборигенов [36, С. 164-169]. Так происходило этническое смешение и взаимопроникновение культур. Но, стоит отметить, что уже изначально между культурами разных этносов (тюркютов, енисейских кыргызов, уйгуров, самодийцев, ойратов и др.) было много общего, определяемого именно «кочевой» спецификой.

Например, из оставленных молитвенных надписей на скальных породах Алтая можно сделать вывод о существовании здесь в разное историческое время многочисленных религий. Но практически все древние кочевники Центральной Азии особо почитали небо как верховное божество, которому почти одинаково у разных кочевых народов совершались моления и жертвоприношения. К тому же издревле многие народы Алтая почитали богиню плодородия Умай, духов Солнца и Луны, а также духов основных стихий. В рунических текстах нередко можно встретить и упоминания о божестве нижнего мира Эрлике [25, С. 348-350].

Арабские, персидские и китайские историки отмечали особую роль женщины в вопросах государственного строительства. Данный факт являлся отличительной чертой практически всех народов, которые жили на территории древнего Алтая. С левой стороны от престола кагана всегда

восседали его старшая жена – кадын (хатун). Также женщины не только являлись прямыми наследниками имущества, но и выступали наравне с мужчинами как самостоятельные правители аймаков. Об этом повествует и алтайское эпическое сказание «Очы-Бала» [120, С. 288].

Кроме того, из летописей известно описание практически идентичных церемоний погребения знатных представителей разных алтайских этносов, которых сжигали вместе с лошадей и необходимыми им в потусторонней жизни вещами. В VII веке при правлении кагана Цзе-Ли сменилось религиозное мировоззрение, и, в результате этого, практически одновременно происходят изменения и в погребальном обряде (кремация на Алтае почти повсеместно была заменена обрядом захоронения).

Так, несмотря на уникальную, в своём роде, историческую полиэтничность Алтая, в основных элементах материальной и духовной культуры древних и современных алтайцев достаточно отчётливо прослеживается некая общность и культурное единство.

Периферийность территории Алтая по отношению к культурно-цивилизационным центрам Евразии. Территория Алтая из-за горного рельефа практически всегда являлась природной границей для распространения геокультурной интерференции культурно-цивилизационных центров, которые возникали в разное историческое время в Евразии (Монгольская империя, Китай и др.). Подвергся изменениям традиционный уклад жизни алтайцев в то время, когда Алтай вошёл в состав Российской империи. Данное событие для алтайцев ознаменовалось, прежде всего, фактически принудительным переходом от кочевого образа жизни к оседлому (стали появляться постоянные населённые пункты), а затем, при Советской власти, и сменой общинно-родового хозяйства на планово-коллективное. Тем не менее, с такими факторами, как слабая транспортная освоенность территории Алтая и её изолированность, во многом была связана некая заторможенность процессов распространения различных нововведений и достаточная стабильность традиционного мировоззрения местного населения. Поэтому

Алтай всегда (даже в период советского времени) занимал своеобразное периферийно-граничное положение по отношению к тому центру культуры, под воздействие которого он попадал. Такие исследователи, как Ю.А. Веденин и М.Е. Кулешова, отмечают, что неспешность культурной диффузии на Алтае (по сравнению с другими административными единицами страны) и в наше время характеризуется такими экономико- и политико-географическими особенностями территории, как: довольно неразвита внутритранспортная освоенность, значительная удалённость от крупных международных путей сообщения, приграничное положение, связанное с политической самоизоляцией друг от друга России и Китая [31, С. 7].

Следовательно, периферийная особенность территории Алтая во многом поспособствовала сохранению и своеобразной «консервации» многих элементов материальной и духовной культуры алтайцев, сохранившихся в неизменном виде до наших дней. Этот факт также в значительной мере стал определяющим и для создания единых условий жизни местного населения, что явилось одной из причин формирования культурного единства алтайских народов.

Таким образом, на становление традиционного мировоззрения алтайцев повлияли многие факторы: природные условия, развитость хозяйства, наличие укреплённых пунктов, невысокая плотность населения, политико-административное регулирование и т.д. На разных исторических этапах то одни, то другие факторы были лимитирующими, но, несмотря на это, все они взаимосвязаны друг с другом и взаимодополнительны.

Религиозная ситуация является той значительной частью этнокультурной среды, в которой развивалось и продолжает развиваться традиционное мировоззрение алтайцев. Изучением религиозных верований алтайцев в разное время занимались многие исследователи (А.В. Анохин, В.И. Вербицкий, В.В. Радлов и др.), и к началу 20-го века Алтай в их работах характеризовался тремя основными системами верований – шаманизмом

(Кам-вера), бурханизмом и христианством. Данный расклад наблюдается и в настоящее время.

При описании религии алтайцев часто применяется дефиниция «народные верования», которая отображает сохранение древних религиозных представлений, хотя и неоднократно подвергавшихся воздействию мировых религий. Поэтому, чтобы определить сущность религии алтайцев, стоит применить категорию «религиозный синкретизм», который заключается в сочетании различных по своей сути учений религиозного, антропологического или космологического характера. Следуя из опыта исследований по религии алтайцев, данной категорией активно пользуются учёные при характеристике анализа эволюции религиозных представлений и традиционного мировоззрения местного населения [82, С. 26].

По мнению Л.И. Шерстовой, для характеристики религии коренного этноса Горного Алтая необходимо использовать категорию «народная религия» в широком её понимании [183, С. 114]. Важнейшим аспектом религиозного сознания, отражённого в народной религии, является то, что жизненный опыт или культура не могут быть разделены на бытовую (мирскую, профанную) и сакральную стороны. Данное обстоятельство позволяет многим исследователям ставить на одну плоскость такие понятия, как «народное мировоззрение» и «народная религия» (религиозность) [23, С. 91-100]. Следовательно, категория «народная религия» состоит не только из религиозных верований и культов, но также из той мировоззренческой системы, которая сопровождает жизнь человека и, в свою очередь, включает в себя множество поверий, суеверий, предзнаменований, примет, стереотипов поведения, служащих гранью между сакральной и профанной сторонами. Здесь можно сделать вывод, что именно «народная религия» является одним из важнейших факторов, которые оказали и продолжают оказывать значительное влияние на мировоззрение и мировосприятие алтайского этноса.

Анализ религиозной обстановки и её влияния на традиционное мировоззрение алтайцев показывает, что присутствует разница в принятии

того или иного нетрадиционного религиозного направления населением, а также в степени устойчивости традиционного народного верования и мировоззрения, которая имеет некоторые отличия в разных районах Горного Алтая. Прежде всего, это можно объяснить достаточно различными, в настоящее время, социально-экономическими, демографическими условиями в отдельных районах республики, а также неодинаковым уровнем сохранения этнического самосознания и традиционной культуры алтайским этносом.

Кумандинцы, челканцы и тубалары, населяющие северные районы Горного Алтая, из-за долговременной трансформации шаманских представлений под влиянием христианской религии и постоянного тесного общения с русским населением, имеют на данный момент весьма размытые прежние религиозные верования (особенно у молодого поколения), а их этническое самосознание преобладает над конфессиональной принадлежностью. У теленгитов, проживающих на юго-восточной окраине республики, прослеживается процесс культурных преобразований традиционных народных верований, а, значит, и традиционного мировоззрения, вызванных интенсивным распространением христианства и бурханизма. В настоящее время религиозные системы данных народов испытывают на себе процесс религиозной синкретизации, «возникшей в результате взаимодействия местных политеистических культов с одной из мировых религий» [17, С. 193], который принимает в иных индивидуальных случаях весьма противоречивый характер от двоеверия до троеверия.

Изучение архивных документов и опубликованных свидетельств очевидцев этих процессов позволяет сделать вывод, что взаимодействие традиционной алтайской культуры с буддистским, христианским и мусульманским ценностно-смысловыми комплексами соответствует модели частичного принятия норм и ценностей культуры-донора, а также некоторой трансформации исконных норм, мировоззрений и верований под влиянием культуры-донора.

Языческая основа религии алтайцев оказала непосредственное влияние на их традиционное мировоззрение. Ментальное пространство традиционного мировоззрения алтайцев определяется мифологической картиной мира, культовыми практиками и устной (бесписьменной) трансляцией социального опыта. Ему присущи такие качества, как анимизм, натурализм, обожествление и персонификация сил природы, возможность общения с духами гор, рек и поклонение им. Идея зависимости человека от воли высших сил и духов также лежит в основе традиционного мировоззрения алтайцев. Проводниками, медиаторами между миром живых и миром мёртвых были шаманы.

Шаманизм на Алтае имеет генетическую связь с центрально-азиатским шаманизмом, на основе которого он изначально сложился и развивался. Л.П. Потапов в своём обобщающем труде «Алтайский шаманизм», подводя итоги почти 150-летнему периоду исследования данного феномена у народов Алтае-Саянского нагорья, подробно описал его теологию, гносеологические и исторические корни, пантеон, а также его историческую судьбу [123, С. 119-121, С. 123].

Южной группе алтайских этносов – чуйским теленгитам, алтай-кижи, телеутам Шебалинского района, свойственен, за небольшим исключением, бурханизм, который, являясь северной, алтайской разновидностью буддизма, вобрал в себя как шаманские, так и буддийские верования и обряды. Его мировоззренческую основу составляет идея борьбы противоположностей – света и тьмы, добра и зла (ак жарык ли кара – букв.: белого света и тьмы).

Однако необходимо уточнить, что коренные жители Алтая не применяют в разговоре само слово «бурханизм», обозначающее «отреформированную» версию шаманизма, а называют свою веру словосочетанием «Ак јан», которое дословно можно перевести как «Белая вера». В эпоху советского времени, когда любые народные верования находились под строгим запретом, постепенно стали исчезать основные различия между бурханизмом и шаманизмом. Данное обстоятельство привело к появлению обобщённого названия народных верований алтайцев – «Алтай јан».

Исследователь А.М. Сагалаев первым попытался изучить бурханизм «изнутри» [137, С. 155-156]. Л.И. Шерстова продолжила начатую концепцию А.М. Сагалаева по поиску и анализу теории бурханизма в форме «новой веры» алтайского этноса [184, С. 171-215].

В постсоветский период интенсивному возрождению бурханизма поспособствовали такие факторы, как повсеместный подъём родового движения алтайцев, дискуссии об «алтайскости» и собственной новой народной религии. Поэтому проблемы его становления можно в целом условно обозначить, как «социальные» и «мировоззренческие». Некоторые учёные, исследуя бурханизм, указывают на его буддийские корни и на особое значение социальной среды в религиозной жизни алтайцев [63, С. 183-191; 82, С. 192-196; 91, С. 45-64]. Другие, изучая традиционное мировосприятие и верования алтайского этноса в целом, утверждают, что бурханизм и шаманизм – это две стороны единой Алтайской веры, характерным для которой является мировоззренческий дуализм [97, С. 110-122; 116, С. 48; 163, С. 108]. В результате различной интерпретации бурханизма в научной среде постепенно сложились две оппозиционные стороны, где первая называла Алтайскую веру «исконной религией» алтайцев и ратовала за её сохранение, а другая видела будущее алтайцев в принятии буддизма, трактуя бурханизм как особое ответвление тибето-монгольского буддизма.

В полевых материалах Н.А. Тадиной за 2011 г. есть данные, что сторонники Алтайской веры отмечали присутствие в бурханизме некоей шаманской основы, чего не наблюдалось при «старом бурханизме» [149, С. 128-131]. При этом приверженцы бурханизма считают его более прогрессивным, так как он базируется, прежде всего, на почитании «небесного». Ведь даже в советский период алтайцы практически повсеместно придерживались древнего обычая почитания домашнего очага. В таких ритуалах, как «кормление» огня, кропление молоком и окуривание можжевельником заключается фундаментальная идея бурханизма – идея

обожествления Алтая, символизирующего небесный мир и дарующего жизнь человеку, благополучие его семье и всему роду.

В начале 2000-х гг. было отмечено возрождение старинной традиции возводить из каменного плитняка особого рода святилища «кюрее», которые, по сути, можно назвать храмами под открытым небом. По бурханистским взглядам – вся окружающая природа является храмом, человек же составляет только её часть, а весь жизненный мир человека нормируется почитанием природы Алтая.

Но существует ещё одна специфическая черта бурханизма, которую, по мнению ряда исследователей, привнесло с собой в данную народную религию христианство. Данный факт также имеет свою подоснову: при непосредственном влиянии бурханизма выстраивалась стройная система религиозно-мифологического мировоззрения алтайцев, возвратив, по сути, монотеизм, который был до этого утрачен из-за распада культа Тенгри.

Таким образом, традиционное мировоззрение алтайцев неразрывно связано с шаманской идеологией и бурханизмом, существовавшими в явной или скрытой форме, а ныне возрождающимися и обновлёнными [173, С. 42-45]. Шаманизм и бурханизм представляли собой исходную основу формирования традиционного мировоззрения, заключающуюся, прежде всего, в обожествлении природы. Эта особенность оказала влияние на формирование своеобразного менталитета алтайцев, культуры (в том числе экологической), мировоззрения, традиций природопользования, что, в конечном итоге, способствовало сохранению природной среды Горного Алтая.

Христианская религия, привнесённая на Алтай первыми русскими переселенцами ещё в XVII в., но получившая довольно широкое распространение лишь в 1834 году, с началом деятельности Алтайской духовной миссии, была принята преимущественно северной группой алтайцев, а также телеутами Беловского района и теленгитами Улаганского района.

В связи с этим, Д.В. Арзютов в своей диссертации «Шорцы и северные алтайцы XIX-начале XXI в.» отметил, что трансформации в мировоззрении алтайцев происходили по двум основным направлениям. Первое направление базировалось на том, что аборигенное население принимало элементы христианской культуры на основании и/или символического соответствия старых и новых обрядов, что значительно облегчало усвоение новаций. Второе направление сформировалось исходя из того, что миссионеры (да и русское население) стремились, прежде всего, изменить обрядовую сферу, при этом, глубоко не вникая в мифологические представления алтайского населения [7, С. 98].

Наиболее полно процесс интеграции православных нововведений в культуру и мировоззрение алтайского этноса стал заметен на примере погребальной обрядности, где наиболее явно прослеживается «русско-православный» след. Ярким примером данного процесса можно считать надмогильные памятники (крест и столб), нательный крест, записки с молитвами, глубину могильной ямы как у русского населения и т.д. Данные атрибуты внешне показывают наличие и взаимодействие двух субкультур.

Священники (миссионеры), наделённые особыми полномочиями и поддерживаемые в своей деятельности государством, играли немалую роль в погребальном обряде, формируя в мировоззрении алтайцев новые образы, имеющие православное происхождение. В итоге стандартизация погребальной обрядности приводит к постепенной трансформации «мифологии смерти», таким образом, выясняется, что ритуал (в данном случае, погребальный) выступает катализатором изменений в традиционном мировоззрении, а, в данном случае, в мифологических представлениях коренного населения.

Кроме того, русская православная церковь воздействовала на мировоззрение алтайцев за счёт «визуализации православия»: храмовая архитектура церквей и часовен должна была поражать своими размерами и пышностью убранства по сравнению с небольшими жилыми и

хозяйственными постройками аборигенов. Кроме того, в этом процессе немалое значение отводилось иконописи и новой, христианской праздничной культуре.

Однако заимствование других аспектов духовной культуры алтайцев из русской культуры здесь протекало по несколько иному направлению. Возникновение «нового пантеона» было своеобразным итогом трансформации хозяйственной деятельности северных алтайцев. Так, следуя традиции восточных славян, одним из наиболее уважаемых и чтимых святых был Никола Угодник, который покровительствовал мореплаванию, земледелию, скотоводству, рыболовству. В сложившейся ситуации возникновение (пусть даже и в несколько упрощённом виде) неизвестных ранее для коренного населения способов хозяйствования, в первую очередь, пашенного земледелия, обязывало носителей культуры наполнять его мифологическим содержанием. Именно поэтому образ Николы (в отдельных местах ещё св. Петра, Богородицы и т.д.) органично вошёл в культуру аборигенов и достаточно прочно закрепился там, поддерживаемый церковью и русскими.

Н.О. Тадышева в своей работе находит прямые параллели христианской религии с традиционными бурханистскими обрядами алтайцев [152, С. 125-127]:

- По канонам православия человек, пройдя обряд крещения, получал новое имя. Бурханисты также наделяли новыми «байлу», именами, своих приверженцев.

- Во время богослужения священникам и их пастве приходилось стоять. Во время молитвы стояли и служители бурханистского культа.

- В обязанность миссионеров входила активная проповедническая деятельность. Проповедники бурханизма также посещали жилища алтайского населения, разъясняя хозяевам сущностные моменты данного верования, обучая алтайцев новым обрядам, пению, т.е. вели активную работу с шаманистами по переходу их в бурханизм.

- Православные священники во время отправления богослужений регулярно пользовались святой водой. Бурханистам в подобных случаях тоже необходима была вода с можжевельником, выполняющая очистительную функцию.

Эти совпадения нельзя назвать случайными, так как православие, стараясь привлечь на свою сторону возможно большее количество местного населения, показывало своей деятельностью пример духовного единства.

Но, несмотря на все эти нововведения, алтайцы в большинстве всё же придерживались своих исконных традиций и мифологических представлений, так как их хозяйственная деятельность по-прежнему практически полностью зависела от природы. Данная ситуация всецело определяла их мировоззрение, миропонимание, в связи с этим сохранялись и их старые религиозные представления.

На протяжении XIX - XX и в начале XXI века различные социальные, экономические, культурные и политические факторы оказывали значительное влияние на трансформацию традиционной культуры алтайцев, а, следовательно, меняли и их мировоззрение. После того, как в середине XVIII века Алтай добровольно вошёл в состав России, началось постепенное включение местного населения в общероссийское социально-экономическое пространство и глобальное преобразование всех сфер жизни алтайцев. Однако, рассматривая этническую культуру алтайского этноса, следует отметить, что для данного сообщества и сегодня играют значительную роль, как элементы традиционной культуры, так и основные традиционные ценности.

Немного придя в себя после распада СССР от идеологического, социально-экономического и культурного шока, в начале нынешнего столетия алтайские народы вновь обратились к скотоводству. Этот проверенный временем способ жизнедеятельности в большей степени адаптирован в экологическом отношении к среде проживания алтайцев, и, как наиболее оптимальный образ жизни и экономики, представляет значительную часть

символического комплекса их культуры. Скотоводство, являясь одной из культурных ценностей алтайских народов, на протяжении XIX и XX веков в немалой степени способствовало своеобразной «консервации» этнической культуры данного этноса. В представлениях большей части алтайского населения и в настоящее время скотоводство является наиболее приемлемым образом жизни и способом жизнеобеспечения.

Кроме того, алтайцы многие древние практики – хозяйственные, магические, ритуальные, социальные – бережно сохраняют и сегодня. Это происходит не только потому, что они освящены традицией («так делали наши отцы и деды»), но и потому, что они воспринимаются как часть их этнокультурной общности. Таким образом, логичным представляется вывод о том, что социально-экономические, политические и культурные изменения, происходившие в XIX - XXI вв. существенно изменили жизнедеятельность алтайцев, но их мировоззрение и миропонимание, сформировавшиеся в данной среде проживания, их экономика, максимально адаптированная к локальным природным условиям, оказались теми факторами, которые в значительной степени способствовали сохранению этнической культуры. Более того, на хозяйственную деятельность алтайцев, как это представлено в их бытийном устройстве жизненного мира, напрямую влияет благосклонность к человеку (семье, сёоку) местных духов-хозяев, духа-хозяина всего Алтая и духа-хозяйки земли.

Социально-экономические взаимоотношения современных алтайцев и в наши дни за незначительным исключением построены на нормах и морали скотоводов и охотников, особо значимой категорией которых является представление о мере. Всё, что превышает меру, по миропониманию алтайцев, является аморальностью, и, следовательно, наказывается несчастьем, болезнью и даже смертью. Исторически сложившиеся экономические и социальные отношения алтайцев – это не только отношения между людьми, но и отношения между человеком и духами-хозяевами природы, объектами особого почитания на его «земле-воде» [8, С. 460-463]. При этом Мать-земля

одаривает людей как материальными благами (звери, орех, грибы, ягоды и т.д.), так и благами нематериального рода (счастье, удача), а взамен земля получает от людей через посредничество духов-хозяев благодарность и почитание.

До настоящего времени огромное значение в жизни алтайцев играет род (сёок). Современный сёок алтайцев продолжает сохранять архаические черты генеалогической и социальной единицы, изначально построенной на принципе кровного («костного») патрилинейного родства [128, С. 105]. В связи с тем, что сёок исторически впитал в себя множество значимых феноменов их культуры, он до сих пор вновь и вновь воспроизводится алтайцами по некогда сложившемуся стереотипу. Однако необходимо отметить, что данная модель не является неизменной. В настоящее время она так же продолжает претерпевать существенные трансформации, как и на протяжении предыдущих веков, в зависимости от ситуации. В мировоззрении современных алтайцев до нашего времени сохранились представления о том, что полноценным можно назвать такого человека, который имеет и знает свой сёок, и, соответственно, связывает свою судьбу с судьбой своих родственников по отцу.

За последние два столетия сёок у алтайских народов претерпел значительные изменения, оставаясь при этом важной гранью их этнической идентичности, своеобразным маркером их этничности. Кроме того, от сёока напрямую зависят родство, свойство и брак. Более того, сёок влияет и на другие формы социальных взаимоотношений, характеризующиеся как «сёочный непотизм» и реципрокность.

В начале XXI столетия у алтайцев возник новый сёок (отец – русский, мать – алтайка). Данный пример о появлении нового сёока подтверждает множественность идентичности индивидов как сознательный выбор не только национальности, но и сёока как одной из форм проявления общеалтайской идентичности.

Истолковывать сёок у современных алтайцев не только как родство, но и как элемент современного алтайского общества, позволяют следующие факторы. Как уже было отмечено, сёок у современных алтайцев является идеальной моделью, сложившейся на протяжении длительного исторического периода. В традиционном алтайском сообществе каждый человек должен был иметь и знать свой сёок. Это было так же естественно и необходимо, как иметь и знать родственников и свойственников. Следовательно, сёок был одним из признаков, характеризующих человека как человека.

Однако следует добавить, что значительная часть современных алтайцев национальную принадлежность человека устанавливают не только по национальности его родителей, но и по его языку и культуре. Язык занимает главенствующую позицию в процессе этнической идентификации «алтаец – не алтаец». Для многих аборигенов этнокультурно «своим» может быть этнически не алтаец, владеющий алтайским языком, и «чужим» – это природный алтаец, не говорящий на родном языке.

Итак, подводя итог вышесказанному, стоит отметить, что народы Алтая, исторически формировавшиеся под воздействием одинаковых внешних и внутренних факторов и объединённые одним и тем же жизненным пространством, можно рассматривать и как единую этническую общность на генетической основе, и как единство ценностей культуры повседневности.

На протяжении многих веков существования, этническая культура, а, следовательно, и традиционное мировоззрение алтайцев претерпели множество различного рода изменений. Алтайский этнос мировоззренчески развивался под влиянием факторов, которые условно делятся на три большие группы: природные, социально-экономические, культурно-исторические.

Сложные природные закономерности Алтайского региона (высокое ландшафтное разнообразие Алтайских гор, высотная поясность, природно-обусловленная низкая численность населения, редкие природные ресурсы, барьерная роль горной системы Алтая и т.д.) оказали значительное влияние на формирование традиционного мировоззрения народов Алтая. Однако, такой

фактор, как долговременное совместное проживание различных этносов на трансграничной территории, способствовал созданию достаточно благоприятных условий для относительно стабильной культурной ситуации и формирования единого культурного мира Алтая.

Различные миграционные многоэтнические потоки, проходящие на протяжении многих веков по территории Алтая, несомненно, также накладывали определённый отпечаток на становление культуры местного населения. Но, стоит отметить, что уже изначально такие этносы, как тюркюты, енисейские кыргызы, уйгуры, самодийцы, ойраты и др., в разное время проживающие на территории Алтая, имели единые культурно-исторические истоки, определяемые общей «кочевой» спецификой.

Кроме того, немало поспособствовала сохранению многих элементов материальной и духовной культуры алтайцев периферийная особенность территории Алтая. Данный факт также в значительной мере стал ключевым моментом и для создания единых условий жизни местного населения, что явилось одной из причин формирования культурного единства алтайских народов.

Традиционное мировоззрение алтайцев развивалось и продолжает развиваться в той этнокультурной среде, значительной частью которой является религиозная ситуация, определяемая изначально шаманизмом и, значительно позже, бурханизмом. Данные народные верования представляли собой исходную основу формирования традиционного мировоззрения, заключающуюся, прежде всего, в обожествлении природы. Появление христианства и привнесённые этой религией нововведения (прежде всего в обрядовой системе) не оказали глобального влияния на религиозные представления у алтайцев, сохранивших в значительной мере свои традиции, так как хозяйственная деятельность народов Алтая по-прежнему во многом зависела от природы. Данное обстоятельство явилось определяющим в становлении их мировоззрения, мироощущения, что способствовало сохранению и их древних религиозных представлений.

Таким образом, на становление традиционного мировоззрения алтайцев повлияли следующие факторы: природные условия, развитость хозяйства, наличие укрепленных пунктов, невысокая плотность населения, политико-административное регулирование и т.д. Однако, несмотря на влияние перечисленных факторов, культуру алтайцев как целостную систему следует признать довольно жизнеспособной. Несмотря на многочисленные потрясения, которые испытала она на протяжении всей истории, на включение в современный повседневный обиход технологических суперновинок нашего времени, космологические, онтологические, метафизические основы культуры народа, история которого на протяжении веков базировалась на скотоводстве, охоте, земледелии и собирательстве, сохраняются, воспроизводятся и оказывают заметное влияние на повседневную жизнь алтайцев.

§ 2. Роль и функции феномена жизни в менталитете алтайского народа: сакральное и профанное

В современной философии, культурологии, социологии, религиоведении накоплен огромный объём данных, касающихся изучения таких понятий, как сакральное и профанное, которые в науке чаще всего принято рассматривать в их диалектическом единстве и взаимодействии. При этом сакральному отводится главенствующая роль, оно наделено высшим смыслом и абсолютными ценностями. В противовес сакральному, профанное рассматривается как наделённое низшими свойствами, как его противоположность и часто замещается синонимами «обыденный», «повседневный», «светский». Хотя, строго говоря, это и не полные синонимы.

В нашей работе мы рассмотрим сакральное и профанное в традиционной культуре алтайцев и в процессе модернизации алтайского общества в их диалектическом единстве, заключающемся во взаимопроникновении и взаимообусловленности. Так как именно сакральное и профанное в своём единстве и неразрывности составляют две основополагающие стороны такого феномена, и соответствующего концепта, как жизнь.

Проблема сакрального и профанного в истории гуманитарной мысли рассматривалась с различных точек зрения. Многообразие определений понятий сакрального и профанного в европейской научной литературе позволяет выделить ряд следующих тенденций, на которые указывает и Биневский И.А. в автореферате своей диссертации «Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процессе» [24, С. 12].

К первой из этих тенденций можно отнести труды Э. Дюркгейма, М. Мосса, Р. Жирара и Б. Малиновского. Данных исследователей объединяет то, что сакральное в их трудах трактуется как социальное явление и отнесено к социальным ценностям. Кроме того, учёные чётко разделяют социальное пространство на сакральное и профанное. Так, предшественники Э. Дюркгейма относили сакральное только к априорной религиозной реальности,

к предметам трансцендентным, а, вследствие этого, закрытым для научного анализа. Э. Дюркгейм первый сформулировал новую концепцию, в рамках которой сакральное – не термин иного мира, а знак поведения, системное свойство, обладающее собственной природой. Основное различие между двумя этими областями, по мнению Э. Дюркгейма, более относится к регулированию поведения, чем к метафизическому дуализму [24, С. 122-127].

Другое течение представлено в работе Р. Отто «Священное» («Das Heilige») [119, С. 174]. По мысли автора, формирование сакрального происходит в процессе единства рациональных и иррациональных аспектов познания, при доминирующем положении иррационального, аффективного начала.

Особое место в числе научных теорий происхождения области сакрального занимает концепция З. Фрейда, изложенная в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» («Moses and Monotheism») [199, Р. 56]. В ней особый акцент ставится на то, что категория сакрального имеет только психологические основания.

Связь процесса сакрализации с зарождением и последующей деятельностью институтов власти прослеживается в трудах Ж. Батая и Р. Кайуа.

Кроме того, феномены сакрального и профанного (священного и мирского, горнего и дольного, божественного и человеческого, естественного и сверхъестественного) являлись объектами для исследования таких представителей русского религиозно-философского направления, как Д.Л. Андреев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, А.Ф. Лосев, В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский. В работах данных учёных сакральное теснейшим образом сопряжено с Божественным и наделяет высшими смыслами человека и социум, а профанное воспринимается как некая потеря Божественного, направленность на физический бренный мир, но в то же время обнаруживается и единство трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого (соборность, всеединство, богочеловечество).

Однако все вышеперечисленные тенденции и подходы к понятиям сакрального и профанного не дают достаточной основы для анализа именно традиционной культуры, поскольку не освещают особую роль священного и мирского для человека общества традиционной культуры, а также значимость данных областей для традиционной культуры в целом.

Наиболее глубоко эти вопросы исследованы в творчестве известного румынского учёного Мирча Элиаде, к работам которого следует обратиться для выявления его методологии и понятийного аппарата в понимании данной проблематики применительно к обществу традиционной культуры.

Новаторством и своеобразием методологии исследований М. Элиаде является то, что данный исследователь в своих трудах объединил основные теоретические установки в области истории религии, феноменологии и герменевтики таких учёных, как: Э. Гуссерль, Г. Зиммель, Э. Кассирер, Г. ванн дер Лиев, А.Ф. Лосев, Р. Отто, М. Хайдеггер, К.Г. Юнг. Придерживаясь основных идей антиредукционизма, антиэволюционизма и антиисторизма, рассматривая систему отношений «Человек-Мир» через призму религиозного опыта, М. Элиаде разрабатывает свою философско-антропологическую концепцию на базе расшифровки глубинного онтологического смысла феноменов религии, и, одновременно, формулирует собственный исследовательский метод, который называет креативной герменевтикой. Осуществляя в рамках данного метода компаративный анализ, дешифровку значений и смыслов отдельных элементов традиционной культуры, исследователь выявляет универсальные структурообразующие механизмы бытия человека в мире, исходя из которых осмысливает перспективы развития культуры [160, С. 33].

М. Элиаде трактует религию как внеисторический процесс и один из элементов системы отношений «Человек – Мир» и настаивает на необходимости расшифровки глубокого онтологического смысла феноменов религии, как некоего источника к пониманию сущности человека и культуры.

Сближаясь в своих суждениях с такими представителями феноменологии религии как Р. Отто, Г. Ван дер Лиув, он характеризует религию не как веру в богов или духов, а как опыт взаимодействия человека с сакральным измерением бытия.

Авторский метод креативной герменевтики, трактуемый через идею «вживания в ментальный универсум» культуры и истолковывание смыслов сакрализации действительности, делает возможным осуществить одну из основополагающих задач исследователя по выявлению трансисторической сути религиозных феноменов и их значимости для становления человека и культуры.

Теория архетипов М. Элиаде в весьма незначительной степени сопричастна с архетипами психоаналитической психологии К.Г. Юнга, поскольку М. Элиаде использует в своих трудах более раннее, соответствующее традициям платонизма, понимание архетипа как образцовой модели.

Рассматривая такие понятия как «миф» и «символ», М. Элиаде в своих исследованиях берёт за основу теоретические разработки В. Шелинга, А.Ф. Лосева и Э. Кассирера о мифе и символе как механизме внедрения опыта в структуру культуры, и методично выстраивает свою теорию трансисторичности мифологического мышления.

Наиболее перспективным, на наш взгляд, является подход к определению понятий сакрального и профанного в монографии М. Элиаде «Священное и мирское» («Le sacré et le profane») [190, С. 212-215]. Здесь представляется немаловажной мысль, с одной стороны, диаметральной противоположности священного и мирского, а с другой стороны, трансформации человека, социума, природы из естественной реальности в сверхъестественную через приобщение к священной реальности посредством мифов, ритуалов, божественных образов, различных культов, священных и почитаемых предметов и т.д.

В толковании понятия «священное» М. Элиаде практически сближается с концепцией Р. Отто, а также с рассуждениями М. Хайдеггера о религиозной идее, сконцентрированной в бытии мира. Привнося в содержание священного, кроме всего прочего, идею его системообразующей функции в культуре, М. Элиаде логично демонстрирует онтологическое значение данного феномена.

Значительную роль в концепции М. Элиаде играет идея дуализма мира. Мир делится на священное и мирское, в понятии М. Элиаде – это область трансцендентной реальности, располагающаяся вне самого мира и человека и область материального существования [191, С. 84]. Священное как онтологический термин, по утверждению учёного А. Барбоса да Сильва, появляется в работах Элиаде тогда, когда он использует это понятие в смысле «Предельной Реальности», «Основания», «Бытия», «Космической Силы», «Космического ритма», «Трансэмпирической реальности», «Космоса как Целого», «Бога», «Брахмана» и др. В этом смысле термин «сакральное» относится к «онтологически объективной реальности» [195, Р. 171]. Уже одно перечисление «имён» святого, по нашему мнению, в достаточной мере убеждает, что категорию святости М. Элиаде ставит вне любых конфессиональных представлений о святом. Для Элиаде «священное» – это «реальное» в его совершенстве, выступающее синонимом трансцендентного и перекликающееся с его пониманием в философии Г. Зиммеля, как определения жизни вообще. Следует отметить, что именно такое видение проблемы является основополагающим моментом в развитии нашего исследования, поскольку именно единство сакрального и мирского рассматривается нами как концептуально значимое для понимания феномена и концепта жизни.

В реальности достаточно сложно строго разграничить сакральную и профанную стороны жизни человека архаической, традиционной культуры. Использование в названии главы одного из важных дихотомических противопоставлений «сакральный – профанный», означает опору на идею Т.А.

Бернштама о неразрывном профанно-сакральном единстве народной жизни в условиях традиционной культуры [22, С. 112].

Можно с уверенностью сказать, что в картине мира человека традиционной культуры именно сакральное и профанное выступают единым структурообразующим началом. В соответствии с представлениями о данных категориях различные фрагменты картины мира выстраиваются в единую, органичную по своей структуре, систему, структурируются здесь в порядке их ценностной значимости, оказывая несомненное влияние на формирование индивидуального и общественного сознания. Кроме того, следует добавить, что общая картина мира в обществе традиционной культуры формировалась преимущественно в сфере сакрального, обеспечивавшего функционирование быденно-практического. Поэтому вся бытовая жизнь человека традиционной культуры пронизана независимо от его воли и желания сакральными обычаями, обрядами и представлениями о зависимости профанного мира от сакрального [190, С. 163-166]. Подтвердить вышесказанное можно, рассматривая любые жизненные проявления человека общества традиционной культуры: священное пространство и ритуальное устройство человеческого жилья, различные проявления религиозного опыта в отношении Времени, взаимоотношения религиозного человека с Природой и миром инструментов, освящение самой жизни человека и священный характер основных жизненных функций (питание, секс, работа и т.д.).

Для современного сознания, отмечает М. Элиаде, любой физиологический акт – это обычный физиологический процесс. Но для человека обществ традиционной культуры подобный опыт всегда расценивался как некое таинство, приобщение к священному. Ведь человек обществ традиционной культуры всегда стремился проводить свою жизнь, насколько это было возможно, среди священного, наделяя им даже быденные вещи и ситуации. Данная тенденция с точки зрения науки вполне объяснима, так как для таких людей священное является, своего рода, могуществом, а это, в конечном итоге, и составляет, самую что ни на есть, реальность бытия.

Подобные священный и мирской способы существования, по мнению М. Элиаде, свидетельствуют о различии положений, занимаемых человеком в Космосе. Учёный указал на одну общую черту в поведении у кочевых скотоводов-охотников и оседлых земледельцев (т.е. у людей обществ традиционной культуры вообще): и те и другие, в отличие от людей современных обществ, живут в освящённом Космосе, они являются частью этой космической священности, проявляющийся через мир животных и растений, т.е. для людей обществ традиционной культуры вся окружающая их Природа раскрывается как некое космическое освящённое пространство. Космос, во всей его целостности, предстаёт как некая иерофания (нечто священное) [190, С. 145].

Кроме того, универсальность бытия человека общества традиционной культуры проявляется в процессе перевоплощения обыденной (бытовой) вещи в сакральный предмет, а манипуляции с предметом – в сакральные действия (в иерофанию) [189, С. 80]. Эту мысль подтверждает и исследователь Р. Кайуа в своём труде «Миф и человек. Человек и сакральное» [75, С. 296].

Таким образом, из всего сказанного можно сделать вывод, что значительное преобладание религиозного мировоззрения в обществе традиционной культуры, где священным может стать любой объект, любой элемент реальности, означает культурное доминирование в таком обществе категории сакрального над профанным.

Между тем, хотелось бы внести в данное утверждение и некоторые коррективы. Заключаются они в том, что, с одной стороны, жизнь человека общества традиционной культуры протекает, как было сказано выше, в профанно-сакральном единстве с несомненным доминированием области сакрального, а с другой, именно специфическая особенность каждой и тесная взаимосвязь и взаимодополняемость данных областей определяют естественный ход истории традиционных культур – в самой их природе заложены две побуждающие к действию силы, которые обеспечивают непрерывное движение эволюции с одновременным сохранением особо

значимых неизменных элементов. Например, в истории любого этноса, любой культуры существует изменчивое и постоянное, временное и вневременное. Одно возникает, развивается, достигает своего апогея, проходит через стадию старения и отмирает, а другое, в той или иной превращенной форме, переходит из одной стадии в другую, внутренне не получая никаких изменений, а преображаясь лишь с внешней стороны. То есть, могут меняться условия жизни человека, происходить модернизация в обществе в целом, но основные общечеловеческие ценности остаются вечными и неизменными на протяжении всего хода истории.

При рассмотрении области священного у алтайцев, можно взять за основу культы огня, воды, гор. Данный выбор, даже если ограничить его достаточно жёсткими рамками наиболее характерных проявлений, не представляется весьма простым. Ведь, действительно, для того, чтобы отметить границы сакрального в алтайской традиционной культуре и дать ему точное определение, необходимо располагать достаточным количеством проявлений сакрального, неких «сакральных фактов». Речь идёт о мифах, ритуалах, божественных образах, священных и почитаемых предметах, символах, космологиях, людях, получивших посвящение, животных и растениях, священных местах и т.д. И все они в разной степени могут помочь в понимании сути сакрального. При раскрытии такого понятия, как феномен жизни и области священного в нём, ограничимся тремя основными культами, связанными с природой, так как именно они являются наиболее важными и основополагающими в самой жизни алтайского народа. Полевые исследования, проведённые А.В. Анохиным, Н.П. Дыренковой, Л.П. Потаповым, А.М. Сагалаевым, Е.Е. Ямаевой показывают, что, несмотря на изменения социально-экономических условий, именно данные культы являются в большей степени жизнеспособными и имеют универсальный характер [60, С. 63-78].

Фактически ни один из данных культов у алтайцев не сохранился в первозданном виде, и не может реконструироваться как целостный комплекс

действий и установок. Но в то же время, в данных культурах вполне отчётливо проявляется их сакральная сторона, ведь алтайцы, как и любой другой народ общества традиционной культуры, всегда старались наполнить свой жизненный мир, насколько это возможно, именно священным. А для людей обществ традиционной культуры «священное насыщено бытием» [190, С. 218], оно означает одновременно реальность, могущество и незыблемость. Поэтому из всего комплекса многочисленных культов алтай-кижи наиболее устойчивыми оказались именно эти три, имеющие особые генетические связи с наиболее древними пластами и тесно связанные с таким понятием, как жизнь.

Культы огня, воды и гор являлись и продолжают являться одними из самых важных, центральных, структурообразующих в общей обрядовой системе культов. Они охватывают самые разнообразные явления материальной и духовной культуры алтайцев, считаются наиболее устойчивыми культурами и до нашего времени в той или иной степени присутствуют в быту у большинства из них. Ведь огонь, вода (реки, озёра и др.), горы приобретали особое значение в жизни алтайского этноса и осознавались не только как средство удовлетворения многих физиологических потребностей человека, но и как дар, удача, благополучие, коими могут одарить человека божества, духи-хозяева природы.

Вычленив область сакрального в культурах огня, воды и гор, а, кроме того, связать данные культы с пониманием феномена и концепта жизни в традиционном мировоззрении алтайцев можно в следующих аспектах:

- *женский образ духов огня, воды и гор*. В выбранных культурах отражались представления об огне, воде и горах как особых живых существах, причисляемых к «чистым духам». Существа эти наделены душой, они могут покровительствовать отдельному человеку, семье, всему народу в целом. Кроме того, в их власти охранять любые природные объекты и даже поддерживать некий баланс и гармонию во всём мироздании, т.е. данные духи

по мировоззрению алтайцев являются носителями самой жизни на земле [28, С. 34-39.].

Образы хозяйки огня (От-ээзи), хозяйки воды (Суу-ээзи) и хозяйки гор (Туу-ээзи) всегда антропоморфны. Женский образ, олицетворяющий духов огня, воды и гор, в традиционном понимании алтайцев укрепился не случайно, так как только женщина может подарить этому миру новую жизнь, поддерживать эту подаренную жизнь своим материнским молоком (в данном случае – водой), заботиться о своём доме и т. д., т. е. в её силах продолжать и оберегать как жизнь семьи, рода, так и жизнь всего этноса в целом. «Хозяйкам» огня, воды и гор отводится, по представлениям алтайцев, примерно такая же роль. Хозяйка огня (От-ээзи) даёт тепло и свет, постоянно охраняет домашний очаг и семью от различных проявлений злых сил, очищает пространство. «Хозяйка» воды (Суу-ээзи) приносит здоровье, удачу и богатство, процветание как отдельному роду, так и всем людям. Кроме того, довольно часто у алтайских народов такие значительные реки как Катунь наделяются особыми сакральными именами, связанными с образом Вселенской матери – «Эне-Кадын киндикту» (Мать-Катунь имеющая пуповину). Именно через эту пуповину реки, по традиционному мировоззрению алтайцев, питают водой, а, значит, самой жизнью землю.

«Хозяйка» горы (Туу-ээзи), по представлениям алтайцев, способствует сохранению природных богатств, является истинной владычицей окрестностей, вблизи которых располагается её гора, на которой она обитает. В её подчинении находятся близлежащие озёра, леса, долины, т.е. область проживания самих алтайцев. Чтобы не разгневать этих могущественных духов, алтайцы приносят им жертвы, относятся к хозяйкам уважительно и с почтением, так как именно в их власти находится как жизнь человека, семьи, рода, так и их смерть.

Кроме того, по мнению Н.Ф. Катанова и многих других исследователей, хозяйки воды и гор с помощью магических чар притягивают к себе достойных, храбрых мужчин и охотно вступают с ними в половую связь, награждая за это

крепким здоровьем, удачей на охоте и в жизни [79, С. 58]. М. Элиаде, описывая в «Трактате по истории религий» общества традиционной культуры, отмечал, что в далёком прошлом не только различные виды деятельности человека, но даже элементарные физиологические акты носили сакральный характер [191, С. 84].

- *культы огня, воды, гор в жизненном цикле алтайцев (рождение)*. Для алтайского этноса, как и для любого другого народа общества традиционной культуры, жизненный мир существует потому, что он был сотворён божествами, и само существование мира уже предполагает наличие цели и смысла бытия. Алтайцы не отделяют себя от природы, считая свой народ частью сотворённого божествами Космоса, как некий микрокосмос. Значимость подобного утверждения о жизни человека общества традиционной культуры акцентирует и М. Элиаде в своём «Трактате по истории религий» [191, С. 85]. По словам учёного, человек традиционной культуры не способен жить только одной органической жизнью, не воспринимая жизнь как нечто священное. Это утверждение, несомненно, относится и к алтайцам, так как именно по мировоззрению этого народа огонь, вода, горы – особые сакральные стихии, тесным образом связанные с рождением, созиданием и смертью, а, следовательно, с самой жизнью.

Можно отметить особо почтительное отношение коренных жителей региона к горам и пещерам – сакрально значимым для них объектам, опосредующим жизненно важную коммуникацию между людьми и их всесильными покровителями.

Каждый алтайский сөөк (род) имел свою особую почитаемую гору, считая её как бы старшим членом рода, кровным родственником людей данного сөөка, т.е. гора воспринималась алтайцами как родовой предок, давший жизнь почитавшему её роду. Погубить сөөк, по представлениям алтайцев, можно было только с уничтожением горы и потерей покровительства духа-хозяина горы (Туу-ээзи). Родовая гора и сопряжённые с нею река, долина, урочище составляли для алтайцев единую родоплеменную

территорию, которой владел тот или иной сёок. Данная территория включала в себя определённые культовые сакральные места, сами поселения людей, места промысла зверя и воспринималась родом как центр культурного освоения мира. Об этом упоминает и исследователь Л.П. Потапов в своём труде «Культ гор» [127, С. 145-160].

Исследователь, в частности, задаётся вопросом о происхождении этого почитания. Делая ссылку по данному вопросу на мнение Л.Я. Штейнберга, который в своём курсе лекций по первобытной истории связал происхождение культа почитания с ролью гор в процессе образования дождя, столь необходимого и жизненно важного для судьбы урожая у земледельческих народов, Л.П. Потапов в своём исследовании тут же дал ему опровержение. Обосновал учёный своё опровержение тем, что алтайцы, в подавляющем большинстве, являются охотниками и скотоводами, для которых значение дождя в производственной деятельности является скорее отрицательным явлением, т.к. дождь не способствует удачной охоте и хорошему аппетиту пасущихся животных [127, С. 165].

Представляется, что данное утверждение Л.П. Потапова тоже можно оспорить на том основании, что дождь, вызванный, по верованиям алтайцев, вершинами гор, упирающихся в небо, способствует интенсивному росту кормовой травы, появлению в тайге большого количества грибов, ягод и т.д., что является важным условием для хорошего роста и приплода как у домашних, так и у диких животных. Это, несомненно, в свою очередь, является залогом удачи, благополучия охотников и скотоводов, а, следовательно, и ещё одним сакральным даром хозяина гор своему народу в виде самой жизни.

На это можно было бы возразить, что вряд ли горные народы вообще когда-либо испытывали нехватку дождей. Однако достаточно вспомнить в недалёком прошлом засушливое лето 2008-го года и последовавшую затем многоснежную, морозную зиму 2008-2009 года на Алтае. Тогда из-за нехватки летних дождей в тайге случился существенный недород орехов, грибов, и т.д.,

в результате чего значительно снизилась популяция грызунов. Зимой же произошла миграция пушных зверей, питающихся этими грызунами, из засушливых районов Алтая в другие отдалённые районы Сибири, не пострадавшие от засухи. Кроме того, отмечался также массовый падёж травоядных животных (маралов, косуль, горных козлов и т.д.), которые также страдали зимой из-за бескормицы и глубокого снега [146, С. 109-110].

Таким образом, гора – священная прародительница, дающая и сохраняющая жизнь, воспринимавшаяся, как средоточие жизни социума, являлась для алтайцев со времён раннего средневековья семантическим центром и обобщённой моделью Родины (применительно для алтайцев: Родина – то место, где проживал сёок), естественно воспринималась как идеальный локус, гарантирующий сохранение и воспроизводство социума, а, следовательно, и самой жизни.

Кроме родовых гор, выполнявших сакральные функции и оберегавших жизнь алтайского народа, огонь для алтайцев также был наделён особым сакральным смыслом и всегда являлся хранителем жизни сёока. Многие исследователи отмечают существование древнего обычая у алтайцев, связанного с огнём и жизнью семьи и рода, элементы которого сохранились ещё до нашего времени [159, С. 31-33.]. Заключается данный обычай в том, что когда какая-либо семья или род вымирали, пришедшие люди тушили огонь в семейной юрте или в последней родовой юрте, так как жизнь здесь уже угасла. Поэтому каждая семья и каждый род старались беречь свой огонь и не передавать другому роду. Следовательно, огонь, по поверьям алтайцев, не только помогает всем живущим в конкретном доме: оказывает помощь в приготовлении пищи, посылает детей в дом, даёт приплод скоту, но и является хранителем и своеобразным оберегом всего рода. Поэтому, для алтайского народа огонь – это некий сокровенный «алкыш» (богатство и процветание) дома и целого рода, а, следовательно, и их жизнь.

В мифах народов Алтая вода, как и сама жизнь, обладает двумя сущностными качествами: во-первых, вода – это своеобразное подобие

изначальному хаосу, существовавшему ещё до начала мироздания, а, во-вторых – это стихия, связанная с рождением, созиданием и смертью. Принимая во внимание теорию А.М. Сагалаева, который на основе этнографических исследований воссоздал картину мира урало-алтайских народов, следует отметить, что толкование «жизни» у алтайцев является движением во времени и пространстве, а жизнь самого человека – это движение, имеющее протяженность [137, С. 157-159]. Самими алтайцами это движение воспринималось не по прямой линии, а по замкнутому кругу земного бытия, где человек должен последовательно пройти несколько этапов своего формирования: от младенца до глубокого старика.

Следовательно, согласно мифологии алтайцев, жизнь на земле, совершая в своём движении круговорот и встречаясь на своём пути со смертью, не прерывается, а, наоборот, между данными диаметрально противоположными сторонами бытия существует тесная сакральная взаимосвязь.

Таким образом, прошлое невозможно отделить от будущего, а тем более от настоящего; умерших от живых, только что родившихся младенцев от стариков и т.д. Именно в таком ракурсе рассматривается вышеописанная мифологическая ритуальная схема, свойственная до сегодняшнего дня бытию алтайцев. Согласно этой концепции смерть сопоставляется с началом новой жизни, т.е. инобытием. Аналогичное сакральное движение по кругу жизни и смерти явственно прослеживается в алтайских мифах о реках, где реки выступают в роли своеобразной дороги, соединяющей в одно целое «верх» и «низ», т.е. жизнь и смерть [137, С. 160].

Из всего вышесказанного следует, что сохранение и продление своего рода было непререкаемой обязанностью каждого члена общества традиционной культуры, и поэтому у алтайского народа всегда особое внимание уделялось сокровенной тайне плодородия и рождения. Человеческая жизнь для алтайцев вообще не мыслилась без наличия детей в семье. Испрашивание здоровья и плодородия, направленных на зарождение новой жизни, сопровождалось у этого народа многочисленными сакральными

обрядами, а сами роды и рождение, как и семейная жизнь, были неотделимы от множества традиций и ритуалов, также связанных с культурами огня, воды и гор.

В связи с этим известен ритуал приобщения младенца, как нового члена общества, к родовым покровителям – «Ак-Сумер» и «Агын суу», наделяющий, по верованиям алтайских этносов, ребёнка удачей и благополучием в предстоящей жизни. Гора Ак-Сумер здесь воплощает в себе отца-прародителя, река Агын суу – мать, символизирующую женское начало, дарующую жизнь всему существу.

- огонь, вода, горы - медиаторы между миром живых и миром мёртвых.

Кроме того, огонь, вода и горы на Алтае наделялись особым сакральным даром связывать прошлое, настоящее и будущее, были своеобразным посредником между разными поколениями людей, а, значит, символом преемственности поколений, непрерывной линии жизни. Данные природные объекты могли, по вере алтайцев, соединять мир живых и мир мёртвых. Как отмечал исследователь А.В. Анохин, алтайцы считали, что с наступлением смерти сама жизнь для человека не заканчивается, что с наступлением смерти человек всего лишь переселяется в иной мир, в котором потом ему предстоит прожить со своими родичами [6, С. 115]. Сами же культы огня, воды и гор занимают существенное место в сакраментальных погребальных и поминальных обрядах данного этноса. Отсюда развитый культ мёртвых с жертвоприношениями и молениями, в котором закрепились практически все этапы цикла жизни самого человека и природы, его окружающей.

Всё вышесказанное находит подтверждение у этнографа В.Д. Кубарева в его труде о древнетюркских поминальных сооружениях на Алтае, где он подробно описывает священные погребальные ритуалы древних тюрков и современных алтайцев, находя в этих ритуалах много общего. Учёный сообщает, что сразу после погребения родственниками усопшего с помощью огня проводилось кормление души почившего сородича для того, чтобы, несомненно, поддержать его жизнь в ином мире [94, С. 53-54].

С водой и горами у аборигенного населения Алтая сопряжены также представления о картине устройства мира мёртвых, которая у алтайских шаманов представлена хорошо разработанной панорамой. Души после смерти, как полагали шаманы, срывались в мифическую реку Тойбойдым, наполненную слезами и кровью живых и мёртвых людей, и возвращение назад в мир живых было для них уже невозможно. Следует отметить, что у многих тюркских народов (тувинцев, телеутов, теленгитов, алтай-кижи), у которых была развита древняя традиция оплакивания умерших, слёзы являлись неким сакральным связующим звеном между данной мифической рекой и погребальным обрядом [6, С. 127]. Слёзы в реке Тойбойдым являются тем символом, с помощью которого поддерживается связь между живыми и мёртвыми, расторгаясь впоследствии временным фактором через особые ритуальные действия, условно называемые поминальными циклами. Во время подобных поминальных циклов не только шаманы, но и близкие родственники почившего могли подняться на родовую гору и мысленно пообщаться с духом усопшего, который, по мифоритуальной традиции алтайцев, в это время их видит и слышит.

Таким образом, подводя итог вышесказанному в данном аспекте, можно сделать вывод, что огонь, река (вода) и горы в этих случаях выступают в роли медиаторов между миром живых и миром мёртвых, а, следовательно, между самой жизнью по «ту» и по «эту» сторону бытия.

- *лечебная и очищающая функции огня, воды, гор.* Рассматривая понятия алтайцев о таком феномене, как жизнь, практически не представляется возможным обособить какие-либо характерные понятия, связанные только, скажем, со здоровьем, с рождением человека и его смертью. Это ещё раз подтверждает, что все обычаи, традиции, вся сакральная система веры всегда являлись неотъемлемой частью культуры народа, который ощущал себя единым с миром, природой, т.е. всем тем, что в совокупности и представляет феномен жизни. Поэтому именно природа была для алтайцев своего рода

«поручителем» за бытие, и именно у природы они испрашивали здоровье, удачу и благополучие для семьи и рода в целом.

До сих пор многие алтайцы верят, что источником и хранителем здоровья и долголетия является душа человека. Если душа навсегда отделяется от тела, то возникает сначала болезнь, а затем и смерть. Душу у человека отнимает подземный бог Эрлик, злые духи Кермесы и духи умерших стариков, обиженных при жизни данным человеком или его родичами [32, С. 5-6]. Поэтому в основном ритуалы лечения и очищения связаны с огнём и водой, так как именно данные природные стихии дают тепло, движение, энергию, необходимые для жизни человека. Камни же алтайцы с древних времён наделяли особыми магическими и лечебными свойствами, способными воздействовать как на человека в целом, так и отдельно на определённые органы, представляя собой некую сакральную защиту для души человека [162, С. 128-130].

А согласно нашим полевым материалам стало известно, что по традиционному мировидению алтайских этносов, вода или снег могут наделять человека не только завидным здоровьем, но даже и возродить в скором времени убитое животное или пойманную рыбу. Поэтому останки убитых животных алтайцы нередко закапывали в снега и ледники, а рыбные потроха и чешую бросали в воды проточных озёр и рек, надеясь не только на их скорое возрождение и новую жизнь, но и на увеличение популяции данного вида в целом [Из беседы 24.07.14, село Акташ, республика Горный Алтай, информатор Согоноков Степан, 29 лет.]. При этом явно обнаруживается неразрывная взаимосвязь и взаимопроникновение двух начал – профанного и сакрального.

Подобные обряды, как видим, наполнены не только сакральным смыслом. Они имеют также чисто бытовое назначение, несут очищающую функцию при лечении болезненных состояний. Общеизвестно, что данные обряды отразились в повсеместном на Алтае использовании огня, воды и гор (или отдельных камней) в народной бытовой и медицинской практике. Многие

подобные обряды в основе своей базируются на чувствах благодарности, особого почтения к природе, что подчёркивает глубокое понимание самой сущности жизни на земле.

Заканчивая описание в данном параграфе области сакрального в мировоззрении алтайцев, хотелось бы добавить, что за долговременную историю своего существования традиционная культура народов Алтая выработала целую систему правил-запретов, которые обязан соблюдать каждый человек в отношении природы, в частности – огня, воды и гор. Некоторые из них рациональные, которые возникли из наблюдений за разными объектами природы, другие имеют иррациональную основу, построенную на суевериях (по мнению современного человека). Но при более внимательном исследовании можно отметить, что все они отражают бережное отношение, а также уважение ко всем живым существам, коими являются для алтайцев также огонь, горы, реки, деревья и т.д. Тем самым, через табуирование сохраняется традиционное значение различных культов, их сакральность.

Всё вышеизложенное позволяет сделать некоторые выводы. Традиционное сознание алтайцев наделяло огонь, воду, горы качествами живых существ, которые, за небольшим исключением, были представлены в образе женщины или юной девушки, основное предназначение которых в настоящем или будущем – рождение детей, т.е. зарождение новой жизни. С течением времени этот сакральный образ усложняется и постепенно преобразуется в сложные по своим функциональным характеристикам фигуры От-Эне (Матери огня), Суу-ээзи (духа воды) и Туу-ээзи (духа гор), в которых алтайцы видят мифических покровительниц и прародительниц рода. Духи огня, воды и гор одновременно характеризуются двойственными признаками как источника жизни, так и её разрушителя.

Огонь, вода, горы и в наши дни часто воздействуют на многие сферы жизненного мира алтайского этноса, вводя запреты и ограничения, связанные как с данными природными стихиями и объектами, так и с их производными

– очагом, золой, отдельными камнями и т.д. Семейно-брачная сфера и весь жизненный цикл также тесно связаны с этими культурами, так как они выступают одними из главных элементов свадьбы, санкционируя как сам брак, так и распад семьи; как рождение человека и всего рода, так и их угасание и смерть.

Кроме того, культы огня, воды и гор для алтайского этноса выступают не просто одним из многочисленных сакральных символов и хранителей жизни, но являются важным, сущностным моментом традиционного мировосприятия и мировоззрения.

Переходя к описанию области профанного у алтайцев, хотелось бы ещё раз отметить, что профанное составляет жизнь человека в целом с её реалиями и обыденной средой, как актуальное «здесь» и «сейчас» бытие человека, которое включает весь спектр его личностных предпочтений. В частности для алтайского этноса довольно многое в мире повседневности и обыденности осознаётся как интуитивно ясное, воспринимается как данность, по традиции, с ориентацией на укоренённые нормы жизни. А характер обыденного сознания предполагает, что оно, в основном, может оперировать не какими-либо абстрактными понятиями, а конкретными примерами, обобщённым опытом предков, окружающих; регуляторами же поведения в этом случае выступают представления, основанные на житейском опыте и «здоровом смысле».

Анализируя феномен профанного у алтайцев, рассмотрим далее некоторые аспекты культа семьи этого народа с его прочным укладом и брачными традициями, от которых напрямую зависит жизнь и благополучие, как отдельного человека, так и всего алтайского народа в целом.

Культ семьи у алтайцев с его укладом, обычаями и традициями можно отнести к наиболее устойчивым компонентам традиционной бытовой и духовной культуры, которые сохранились до сегодняшнего дня практически в неизменном виде. Первопричина этого, на наш взгляд, заключается в специфическом характере мировоззрения и особой жизненной философии, построенной на значительной доле смирения и почитания окружающего мира,

которая закладывается алтайцам с самого младенчества и подкрепляется в последующие годы сказаниями, преданиями, обрядами и прочим. Кроме того, у аборигенных народов Алтая большинство обычаев и обрядов, особенно связанных с культом семьи, носят не только сакральный праздничный, но и повседневный характер, что является определённым гарантом некоей стабильности в формировании личности алтайцев.

Рассматривая особенности специфики отношений в брачной и семейной сферах у алтайцев конца XIX века, учёный-статистик С.П. Швецов отмечал, прежде всего, базирующиеся на сугубо родовой основе их общественный строй и территориальное расселение, где под родом понимался «союз всех лиц, связанных между собой действительным или предполагаемым родством» [180, С. 125]. Н.П. Дыренкова первой из исследователей в своём труде «Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут» выделила основные типы родства у алтайцев, указав, что родство различается: по отцу – карындаш (т.е. единоутробный), по матери – таай и в замужестве кайын [61, С. 31, С. 42, С. 51]. Кроме того, исследовательница отмечает, что практически все алтайцы считают себя родственниками или свойственниками по отношению друг к другу и ведут себя в быту с учётом того, к какому роду они причисляются – к сёоку отца, сватовскому сёоку или к сёоку матери.

Учёт и фиксация родства по материнской линии представляет собой отличительную специфику генеалогического древа алтайских народов. Особо уважительное отношение алтайцы выказывают именно к представителям сёока по материнской линии (таай сёок), так как хранительницей семьи у алтайцев всегда была женщина. Культ матери всегда был безграничен, мать сравнивается с образом Умай-Эне (Матери-Земли) – прародительницей всего живого на Земле, и такой брак истари считается благополучным, а, следовательно, жизнеспособным не только для конкретной семьи, но и для всего сёока в целом. Однако в этом случае должно обязательно соблюдаться одно условие: старинный обычай «алышпас» запрещает брачные отношения с представителями сёока матери до четвёртого поколения [6, С. 141]. Подобные

строгие правила экзогамии на протяжении веков являлись гарантом сохранения генетического здоровья алтайцев, а, следовательно, и гарантом сохранения самой жизни данного этноса.

В особый культ до нашего времени у алтайцев возводится почитание старших членов семьи – родителей, старших братьев и сестёр, а также предков. Человека, независимо от пола, старшего всего лишь на год, принято называть в повседневности на «Вы». Для алтайца и сегодня считается обязательным знание имён своих пращуров вплоть до девятого колена, а также истории своей семьи и рода, дополняя биографию определённых членов рода памятными эпизодами из жизни и историческими датами. Доподлинное знание семейной генеалогии не только до сих пор поощряется алтайцами, но и является нормой их повседневной жизни. Всё это формирует в сознании алтайцев образ родового древа как символа жизни и понимание своей роли и значимости в цепи истории рода и семьи, которые, в свою очередь, положительно влияют на формирование ценностных отношений к семье, родителям, родному дому, а, следовательно, к самой жизни. Причём, здесь уже акцент ставится на особый аспект – родовую жизнь, жизнь в поколениях, а не только индивидуальную и жизнь своих современников.

Для алтайских народов окружающая их Вселенная понимается как некий комплекс неразрывных, строго сбалансированных противоположностей. Природа, которую сотворили боги-соперники, является здесь неотделимой составляющей обыденного (горизонтального) мира и одновременно символом земного или потустороннего (вертикального) мира. Такое единство священного и мирского в алтайском мировоззрении сложилось на основе скотоводческих знаний и охотничьих наблюдений, которые накопил данный этнос на протяжении своего исторического становления.

Это утверждение о неразрывности сакрального и профанного справедливо и для всей мифологической системы алтайского этноса. Для освещения данного вопроса возьмём за основу алтайский героический эпос

«Маадай-Кара» и на этом материале выявим специфику бытия мифа и воплощения сакрального и профанного в нём.

Хотелось бы подчеркнуть, что изначально сама история и культура Алтая принципиально мифологичны. Передача любой информации в культуре алтайских тюрков – это не только первостепенная задача сохранения этнического самосознания и самоощущения, но и некий художественный процесс, имеющий своеобразную точку отсчёта. Ведь именно алтайский эпос накапливает и сохраняет архаичные сакральные представления о Вселенной, мире людей, взаимопроникновении миров богов и человека. Поэтому эпос можно рассматривать как этическую доктрину, как дополненное мифическим вымыслом историческое повествование, как авантюрно-сказочный сюжет и, наконец, как совокупность сакральной информации алтайских тюрков, способных соотнести вечное и бренное, всеобщее и единичное, великое и малое в культуре этноса и отдельных его представителей, т.е. всё то, на чём основана была сама жизнь у алтайцев.

Древнее алтайское героическое сказание «Маадай-Кара» по своему содержанию и форме более всего соответствует периоду «вождества» в историческом развитии родоплеменных объединений древних тюрков Алтая VI-VIII веков. По мнению исследователя С.С. Суразакова сказания этой временной группы в образах новых врагов героя почти реально отражают черты и стремления каанов-завоевателей, стремившихся к покорению и подчинению родов и племён. Однако эпос противопоставляет им другой тип каана, заботящегося о мирной и благополучной жизни своего народа. Всё это нашло отражение в героическом сказании «Маадай-Кара» [147, С. 133].

Можно выдвинуть гипотезу, что изначально, много столетий назад, все события, происходившие в «Маадай-Кара» можно было бы рассматривать как обычное эпическое сказание о длительной междоусобной войне двух могущественных каанов. По своей структуре сюжет этого сказания достаточно обыден и несложен, его можно вполне свести к формуле «конфликт, борьба и победа». Но, обрастая в течение последующих веков различного рода

фантазмагориями, обычное эпическое сказание постепенно сакрализуется и приобретает черты мифологичности, где уже практически нет места простым людям и обыденным историям, где действуют космогонические герои-великаны, герои-оборотни, божества-небожители, а обычная междоусобная вражда двух каанов превращается в конфликт вселенского масштаба, где задействованы даже существа верхнего (небесного) и нижнего (подземного) миров. Отсюда можно сделать вывод, что чем древнее сказание, тем более значима в нём доля сакральности.

В подтверждение этой гипотезы можно привести высказывания М. Элиаде, который в своей мифологической концепции вводит понятие сакрального и профанного времени [55, С. 3-25]. М. Элиаде соединил сакральное с мифологическим временем, профанное – с историей, временной необратимостью, которое затем, постепенно, растворяется в мифическом времени. Согласно Элиаде, «миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в архаичные, достопамятные времена. Миф рассказывает, каким образом воплотилась реальность, благодаря подвигам сверхсильных героев и сверхъестественных существ» [188, С. 197-199]. В сакральное, мифологическое время создаётся Вселенная и весь окружающий человека мир, в котором совершают великие деяния божества и мифические герои. Профанное время тоже связано с сакральным, но оно более «слабое». Оно характеризуется историчностью, линейностью, необратимостью и доступностью индивидуальной памяти, тогда как мифологическое время сберегается в веках лишь в коллективном бессознательном [55, С. 22].

Рассматривая природу и особенности сегодняшнего бытования алтайского эпоса и мифа в целом, следует заметить, что обычно эпос и миф воспринимаются сегодня как некое архаическое целое. Это замечание, как было доказано выше, вполне справедливо и для эпического сказания «Маадай-Кара». Исследователь А.М. Сагалаев отмечает, что с участием эпических сказаний происходит становление системы представлений, верований, образа мышления, мировосприятия, стереотипов поведения и характера алтайцев.

Миф, ритуал, эпическое сказание могут сосуществовать и осмысливаться только в нерасчленённом единстве [137, С. 172-175].

Вопрос о взаимосвязи и взаимодополняемости мифа и эпоса, вызывающий споры в учёном мире, в какой то мере проясняет данное сказание «Маадай-Кара». Рассматривая сам сюжет «Маадай-Кара», можно прийти к выводу, что приём гиперболизации, а, следовательно, и сакрализации, связанный с героями и ситуациями, описанными в сказании, идёт по традиции от образов эпоса к образам мифа, где образы эпоса принципиально отличны от мифических. Это отличие заключается, прежде всего, в глубокой реально-человеческой сути образов эпических богатырей, в воплощении в них героических черт древних людей, отражении жизненных конфликтов и столкновений в обществе [125, С. 120-125].

Например, образ главного героя Маадай-Кары, предстаёт перед нами не просто в виде физически сильного человека, а в виде мифического богатыря, сравнимого с гороподобными великанами, у которых: «между глаз могут пастись тридцать отар овец, между лопаток – шестьдесят табунов лошадей», «щёки подобны большим холмам, нос – крутому хребту, брови – густому лесу на северном склоне горы» [106, С. 23]. А от одного удара камчой (плетью) такого богатыря расступаются горы и из расселин начинают бить целебные источники – аржаны, исстари имеющие сакральное значение для жизни алтайцев. Главный противник Маадай-Кары – каан Кара-Кула и вовсе теснейшим образом связан с магическими тёмными силами, так как семь лет назад (число, имеющее сакральное значение у алтайцев) взял в жёны любимейшую из дочерей самого божества подземного мира Эрлика. Душа же Кара-Кулы при его жизни находилась не внутри него самого, как и положено простому человеку по вере алтайцев, а была спрятана его создателем внутри звезды – Небесной Маралухи. Единоборство героя Маадай-Кары со своим противником Кара-Кулой, составляющее кульминацию сказания, также изображается со значительной долей сакрализации, так как в этой войне

задействованы не просто люди и герои, а даже существа небесного и подземного миров.

Рассматривая эпическое сказание далее, видим, что сына Маадай-Кары, оставленного после войны с Кара-Кулой подвешенным в колыбели к дереву, находит и воспитывает не просто старая одинокая женщина, а сама дух-хозяйка Алтая. Кобылица же, которая, превратившаяся впоследствии в корову и вскормившая своим молоком сына Маадай-Кары, убежала из табуна Кара-Кулы и прошла на своём пути семь (опять это сакральное число) препятствий, самым значительным из которых было преодоление реки мёртвых – Тойбойдым. Молоко здесь символизирует для алтайцев источник и символ самой жизни.

Особое и значительное место в сказании отведено описанию «стоствольного вечного тополя с золотыми и серебряными листьями», росшего рядом с юртой Маадай-Кары [106, С. 48]. Это вселенское дерево, имеющее глубокий сакральный смысл и являющееся космическим источником жизни для алтайцев, следует рассмотреть более подробно.

В большинстве архаичных традиций дерево, помещённое в центре Вселенной (в данном случае этот центр предполагается на цветущей земле Маадай-Кары) и «выражающее самую сакральность мира, его плодородие и вечность» [126, С. 115], связано с идеей творения, плодородия, инициации, в конечном счёте – с идеей абсолютной реальности и бессмертия, т.е. со всеми проявлениями самой жизни. В мировоззрении алтайцев образ дерева также занимал исключительно важное место, являясь частью рациональных и мифопоэтических построений. С ним связывались представления о движении времени, о смене поколений, об индивидуальной судьбе и о благополучии социума. Его функции, как и двойники неисчислимы. Но всё многообразие символики может быть сведено к концепту центральной оси, организующей макро- и микрокосм традиционной культуры.

К известным исследованиям, направленным на изучение данного мифопоэтического образа, заключающего в себе глобальную концепцию

мира, можно причислить работы В. Н. Топорова, опубликованные в сборнике «Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы» [157, С. 196].

Древо жизни как некая разновидность мирового древа, олицетворяя универсальную концепцию мира, представляет жизнь во всей ее целостности и неограниченности. Исследователь М. Ф. Косарев высказал мнение, что в культе вселенского (шаманского) дерева следует различать два аспекта: дерево как мировая ось, неразрывно связывающая три основных мира Вселенной (нижний, средний и верхний), и дерево как воплощение самой жизни, особая идеальная структура мироздания, в рамках которой осуществляется великий жизненный круговорот [89, С. 239].

А. М. Сагалаев, рефлексировав о возможностях воссоздания мифологической картины мира народов Западной Сибири, акцентирует внимание на другие свойства образа мирового древа: «...оппозиция «внутренний» – «внешний» ... определяет границы среднего мира. ...ствол дерева как труба или туннель связывает подземный и земной миры. Внутренность дерева – это уже иной мир. Вообще ствол дерева – один из главных каналов сообщения между мирами...» [138, С. 77].

Кроме того, очень значим в сказании «Маадай-Кара» образ птиц, сидящих на вершине Вселенского дерева [106, С. 56]. Дерево, по мировоззрению алтайцев, является неким связующим звеном между всеми тремя мирами, а птица – это проводник между ними. Суть этих образов, считает А. М. Сагалаев, становится понятной лишь при существовании второй «половины» [139, С. 21]. М.Ф. Косарев же добавляет, что вне такого дерева не представлялось возрождение человечества. «...светлая человеческая душа (душа-птица), улетающая после смерти вверх, на небо, обеспечивала наследование жизни лишь в связи с деревом» [89, С. 241].

Таким образом, в силовом поле структурообразующего образа алтайской мифологии – Вселенского дерева – преломляется весь основной набор оппозиций, описывающих пространственно-временные, причинно-следственные, социо-нормативные, этические, персонажные и прочие

параметры. В традиционной картине устройства мира у алтайцев корни и крона дерева, соотносятся как верх и низ, земля и небо, мир богов и мир предков, как будущее и прошлое, сакральное и мирское, мужское и женское, свет и мрак и т.д. В мире природы, который для традиционного сознания алтайцев был полон многообразных, сопровождающих бытие человека, градаций живого, деревья выступали партнёрами, предками и покровителями людского сообщества, т.е. подателями самой жизни.

И, завершая анализ алтайского архаического сказания «Маадай-Кара», хотелось бы ещё обратить внимание на завещание своему народу Когюдей-Мергена, сына Маадай-Кары. В конце повествования он, прожив в почестях на своей освобождённой от каана Кара-Кулы земле достаточное количество лет, не умер в окружении своих детей и остальных родичей (как могло бы быть описано в обыденном эпическом сказании), а взлетел со своей женой Алтын-Кюсю на небо и превратился в яркую звезду, чтобы оттуда, с небесной высоты смотреть на землю и заботиться о мире и благополучной жизни своего народа [106, С. 159].

Итак, архаичный миф сакрален, но и синкретичен, так как в нём вымысел не отделяется от реальности, понимание не отделено от объяснения, космическое, природное и человеческое неразрывны между собой; слово, дело и вещь взаимозаменяемы, всеобщее выражено чувственно-образной формой. В связи с тем, что миф, по сути, является сказом, неразрывно связанным с реальностью, то явного противостояния «сакральное-профанное» в мифе нет, и обыденная жизнь человека, социума всегда находится под воздействием священных событий. Поэтому в мифе не стоит искать того содержания, которое бы характеризовалось как сугубо профанное, принципиальным образом отличающееся от сакрального. А.А. Федоровских в своём исследовании отмечает, что сакральное заключает внутри себя профанное, которое существует там в свёрнутом, скрытом, потенциальном виде и может проявиться только в том случае, когда произойдёт расторжение небесного и земного, Бога и человека, а, значит, Бога и природы, человека и природы,

человека и космоса [166, С. 17]. Сакральное главенствует в данной неравновесной общности сакрального и профанного в мифе, ведь миф в традиционном обществе является пока ещё единственной формой осмысления сути человека, социума, природы, космоса, т.е. всего того, что в совокупности и составляет саму жизнь.

Рассматривая области сакрального и профанного по отдельности, а также в их диалектическом единстве, стоит обратить внимание и на то, какую трансформацию претерпели эти понятия во время процесса модернизации алтайского общества, и какие именно факторы в данное время повлияли на изменение соотношения священного и мирского.

Данная проблема поднимает вопрос об уровнях и формах модернизации алтайского общества традиционной культуры, привнесённой в XVIII веке русской культурой. Присоединение территории Алтая к российскому государству привнесло с собой неизбежные трансформации в алтайском сообществе, вовлечённом в общероссийский социальный процесс, где 250 лет назад произошла встреча двух кардинально разных по происхождению и культуре народов – русских и алтайцев.

Происходит модернизация алтайского общества, которую в самом общем виде можно рассматривать как достаточно сложный и противоречивый процесс. С одной стороны – это такие положительные стороны, как прогрессивный переход большинства алтайцев на оседлый образ жизни, введения огородничества и сенокосения, создание алтайской азбуки и литературного языка и т.д. [151, С. 20-25]. Но, с другой стороны, неизбежная интеграция алтайцев в российское общество влечёт за собой постепенное искоренение родного языка, религиозных верований, быта, обычаев и всего того, что составляет основу самобытности культуры алтайского общества. Ведь любое индустриальное общество, диктующее урбанистический образ жизни, политический и экономический идеалы, ценности массовой культуры, приводит к формированию обезличенной нации и утрате этнической специфики. Национальные элементы постепенно отмирают или, в лучшем

случае, отходят в сферу искусства, этнографических явлений (праздники, фестивали и т.д.), отчасти семейных отношений, кухни.

Таким же сложным и противоречивым процессом в истории современной модернизации алтайцев является, на наш взгляд, попытка тотальной христианизации, оказавшей серьёзное влияние на трансформацию областей сакрального и профанного в традиционной культуре данного этноса. Сам процесс христианизации, несомненно, затронул сферу сакрального, в которой под влиянием православия (его алтайцы восприняли весьма неоднозначно) произошли достаточно серьёзные изменения. Новации, связанные с областью священного, проникли в родильный, свадебный, похоронный обряды. Отход крещёных алтайцев от традиционного вероисповедания означал и отход от основ традиционной культуры: «забывались» древние обычаи и ритуалы, принадлежность к сёоку (роду), система и терминология родства, связанные с ней обычаи экзогамии – «алышпас», авункулата – отношения родства по линии матери и т.д. Одновременно происходил и процесс практически полной десакрализации, а, значит, обмирщения многих важных элементов традиционной алтайской веры и обрядности. Например, изготовление некогда священных и носимых только при определённых условиях талисманов и оберегов как сувенирной продукции с целью продажи туристам.

Однако для значительной части алтайских народов православие стало одним из элементов их культуры, и на сегодняшний день данные этносы уже практически не воспринимают его как «чужеродное» явление. Но, даже исповедуя православие, алтайцы всецело не отвергают традиционную культуру и в повседневной жизни стараются придерживаться двух вероисповеданий: самого православия и элементов традиционных верований. Происходит приспособление основных учений христианской веры к традиционной культуре алтайского общества и, как следствие, проявление религиозного синкретизма, а не религиозной ассимиляции. Выражается религиозный синкретизм в том, что в новой системе верований архаичные взгляды на мир не исчезают бесследно, а всего лишь как бы отодвигаются на

второй план, оказывая, при этом, непрерывное воздействие на религиозные представления, т.е. происходит постепенное смешение заимствованного и традиционного.

Ярким примером такого синкретизма является трансформация древнего ритуала, связанного с погребальным алтайским обрядом, записанного нами в ходе полевых исследований со слов информатора Владимира Кучинова. Следуя древней алтайской традиции, после смерти человека его близкие родственники (преимущественно мужчины) не должны были целый год ходить на охоту и вообще брать в руки любое оружие, так как одна смерть, по мировоззрению алтайцев, не должна была сразу же повлечь за собой другие смерти. В противном случае, семьи людей, нарушивших запрет, ожидали всевозможные беды и лишения, вплоть до повальных болезней и мора. Но с приходом христианства срок запрета существенно изменился; теперь этим сроком является не год, а всего лишь сорок дней [Беседа состоялась 12.07.2015, село Онгудай, республика Горный Алтай, Владимир Кучинов]. Из этого можно сделать вывод, что в данном случае не только смена религии оказала существенное влияние на трансформацию области сакрального в культуре алтайцев, но также изменению этой сферы поспособствовали определённые бытовые условия, т.е. сама повседневность. В данном случае, можно с большой долей уверенности сказать, что роль профанного является здесь определяющей, ведь не охотиться сорок дней гораздо удобнее и выгоднее для жизни алтайца в целом, нежели не делать этого целый год.

Затронув, хоть и косвенно, вопрос об одном из аспектов культа охоты у алтайцев, хотелось бы подчеркнуть, что аборигенное население Горного Алтая всегда относилось с особым почитанием и уважением к природе, наполненной, по его мировоззрению, особым сакральным содержанием и смыслом. В результате этого народы Алтая всегда старались использовать природные ресурсы так, чтобы сохранять баланс достаточно хрупких антропо-биоценозов, особенно если это касалось хозяйственных ареалов небольшой величины [84, С. 26-32]. В противном случае, по вере алтайцев, природа-

прародительница способна наказывать своих детей, отняв здоровье, удачу на охоте, да и саму жизнь.

Не случайно, что именно с природой и охотой у алтайского этноса (особенно у северных алтайцев) связан наиболее мощный пласт их традиционной культуры. Видовое разнообразие фауны и стабильная численность животных и птиц в их пределах исстари поддерживались алтайцами различными природоохранными мерами и запретами. Прежде всего, это проявилось в ограничении основного промыслового сезона осенне-зимним периодом, поскольку весной у животных начинался гон. В остальное время запрещалось также стрелять молодых самок и, особенно, взрослых особей с детёнышами [72, С. 390-394].

Кроме того, по традиционному мировоззрению алтайцев, каждый сёок (род) у данного этноса имел своего общего первопредка-основателя – животное или птицу, души которых были призваны охранять и беречь членов рода от злых духов и всевозможных опасностей, т.е. являться прямыми защитниками и покровителями жизни своего рода. Поэтому каждый алтаец всегда с особым почтением и уважением относился к животному или птице своего сёока. Например, теелёсы, имея первопредком своего сёока оленя, перед тем, как начать разделывать его тушу, испрашивали прощения и у духов оленей, и у духов-хозяев тайги. При разделке туши с особой предосторожностью относились к месту, куда попала стрела или пуля. Эту часть туши хозяину запрещалось кому-либо отдавать. Для охотников-теелёсов существовали и другие табу-запреты, по которым запрещалось стрелять в оленя, отличавшегося особой мощью и красотой. Это означало стрелять в самого «хозяина тайги», суровым наказанием за что может быть несчастье или смерть, как для самого охотника, так и для членов его семьи [71, С. 396].

Кроме всего прочего, для всех алтайцев без исключения из объектов охоты круглогодично исключались некоторые виды птиц, прежде всего – лебеди (куу) и журавли (турна). Алтайцы называли их «кудайнын куши» (божьи птицы), поэтому данный запрет носил сакральный смысл. Образ жизни

данных птиц часто сравнивался с человеческим, так как было замечено, что лебеди и журавли всю свою жизнь жили неменяющейся парой, причём гибель одной из них часто обрекала на одиночество и смерть другую. Существовало также поверье, что убийство лебедя или журавля влекло за собой тяжёлые последствия как для жизни самого охотника, сделавшего этот необдуманный шаг, так и для жизни всех членов его рода [16, С. 3-7]. Поэтому промысел зверя, несмотря на свою чисто практическую направленность, тесно переплетался с религиозными и мифологическими представлениями алтайского народа в целом. В конечном счёте, всё это привело к оформлению не только целого ряда взаимосвязанных явлений (обычаев, обрядов, ритуалов и т.д.), но и своеобразной культуры поведения в тайге и её одухотворённого восприятия.

Существует мнение, что традиционные формы хозяйства коренных жителей Алтая и сегодня не предполагают массового антропогенного прессинга на осваиваемые ландшафты, так как постоянно сдерживаются в своём развитии лимитирующими экологическими факторами и, по большому счёту, направлены на то, чтобы обеспечить само население необходимыми средствами к существованию в натуральном виде. Немало утверждений об экофильной основе этнической культуры можно встретить в работах Сириной А.А. «Чувствующие землю: экологическая этика эвенков и эвенов» [143, С. 121-138], Филончика О.А. «Традиционные знания народов, проживающих на территории Приенисейского края, в области природопользования» [167, С. 163-165], Фроловой И.Д. «Культурно-исторические особенности традиционного природопользования алтайцев» [171, С. 345-348]. Сюда же можно отнести и серьёзные монографические исследования Абаева Н.В. «Экологические традиции в культуре народов центральной Азии» [1, С. 98-101].

Однако, рассматривая реальные практики традиционного мировосприятия и традиционного природопользования алтайцев в настоящее время, можно отметить, что они не всегда адекватны сложившейся

современной экологической ситуации и социальным потребностям населения. Зачастую природопользование местного населения носит сугубо стихийный и потребительский характер, где не учитываются, в первую очередь, геоэкологические требования, ограничения развития хозяйства и охрана природы [154, С. 19].

Кроме того, можно с немалой долей уверенности сказать, что современное коммерциализированное хозяйство коренных жителей Алтая сегодня в значительной степени отдалено от своих первоначальных основ, а современная практика этнического природопользования нередко даже ставит под угрозу сохранение отдельных компонентов биологического разнообразия. Подтверждение всему вышесказанному можно найти в работах Ю.П. Баденкова [12, С. 21-28.], Ю.И. Винокурова, Б.А. Красноярова, Ю.П. Селивёрстова, С.П. Суразакова, [35, С. 10-22], Н.Н. Ключева [83, С. 182-184], В.В. Рудского [134, С. 117-121].

Всё дело, по мнению перечисленных авторов, в значительной жизнеобеспечивающей роли продукции традиционного хозяйства. В условиях современности непреходящее значение имеет экономический фактор, диктующий относительно стабильный спрос на продукцию традиционного хозяйства на региональных рынках. В условиях, когда, к примеру, у местного населения отсутствует возможность постоянного трудоустройства, и, следовательно, промысел диких животных или заготовка кедрового ореха становятся единственно доступным источником заработка, практически никакие традиционные запреты и табу на чрезмерное изъятие любых природных ресурсов или ограничения сезонов охоты уже не срабатывают. Не стоит, в данном случае, упоминать также и о применении традиционных ресурсосберегающих технологий природопользования и промысловых орудий [92, С. 112-122].

Затрагивая тему традиционного природопользования, стоит обозначить и проблемы, обнаруженные при исследовании традиционных знаний коренных народов Алтайского региона на сегодняшний день. Как показали уже первые

полевые материалы, собранные исследователем В. Поддубиковым, реально сохранившиеся знания аборигенного населения Алтая об объектах биологического разнообразия региона сейчас имеют весьма ограниченный характер. Вряд ли это, считает автор, в достаточной мере именно экологические знания, поскольку ими пользуются чаще всего только те сообщества, которые в основном практикуют экстенсивное природопользование. И даже в этом случае предполагаемые носители традиционной культуры имеют представление сегодня лишь о тех аспектах биологии и экологии окружающей среды, без которых практически не обойтись на промысле диких животных, при заготовке дикоросов, рыболовстве и т.д. Другими словами, сегодня современный охотник-алтаец знает об охотничьих животных лишь то, что может ему пригодиться на промысле. Все же сакральные знания, не помогающие реально выследить или добыть зверя, в настоящее время практически полностью забыты или просто не применяются в бытовом обиходе сибирскими охотниками. К примеру, на сегодняшний день из национальных языков алтайских народов практически исчезла даже специальная терминология, направленная на обозначение особей различного пола и возраста [121, С. 7-10].

Помимо всего этого, формирование и расширение рекреационной инфраструктуры и туризма в местах проживания малочисленных народов дают аборигенному населению неплохую возможность заработка, сезонно обслуживая отдыхающих и туристов. В связи с этим, в настоящее время кроме использования популярных рекреационных объектов Алтая – Телецкое озеро, долина Катунь в пределах Чемальского и Майминского районов, Катунский хребет с горой Белухой - наблюдается всё большее освоение и других районов республики, в том числе и мест компактного проживания представителей коренного населения. В относительно обособленных местах проживания, где алтайцы до настоящего времени придерживаются архаичных обычаев и обрядов, зачастую происходят конфронтации с туристами, сопряжённые с вовлечением в рекреационную сферу особых сакральных объектов, которые

применяются аборигенным населением в ритуальных, лечебных и иных целях [16, С. 99-104].

В связи с интенсивным развитием экономической деятельности и становлением массового познавательного туризма, появлением масштабных инвестиционных проектов, таких как строительство магистральных трубопроводов, разработка месторождений полезных ископаемых, всё чаще данные священные места алтайцев подвергаются осквернению или тотальному уничтожению. И если проекты хозяйственной деятельности обнаруживают физическое, материальное воздействие на природно-культурные территории, то преобразование культовых объектов в массовый турпродукт, нередко сопутствующее невежественными попытками гидов и представителей турфирм трактовать те или иные обряды и устанавливать свои «самопальные» материальные символы на перевалах или других почитаемых местным населением природных объектов, своеобразная фетишизация священных мест - явление сравнительно новое для наших дней. Оно несёт угрозу полной ликвидации самой духовной сущности священных мест, её сакральности, предполагающей, прежде всего, интимную исповедальность совершаемых обрядов [41, с. 145].

Таким образом, можно сделать вывод, что современные условия жизни народов Алтая, ставя в подавляющем большинстве случаев во главу угла сугубо экономический фактор, основанный на коммерциализированном хозяйстве, влияют на изменение соотношения таких понятий как сакральное и профанное. Культурные практики указывают на всё возрастающую роль в культуре и жизни человека эпохи «поздней современности» области повседневного и рутинного, на динамику этой области, приводящей к деформации изначального баланса между сакрализованным и обыденным знанием, между «чудесным» и мирским. Кроме того, профанное оказывает существенное влияние и на динамику сакрального, определяет формы вещественного и образного выражения представлений о сакральном. Происходит отказ от сокрытых, трансцендентных святынь, а сакральное

вытесняется профанным, оказываясь вместо сакрального высшей социальной ценностью и постепенно трансформируясь в аксиологическую доминанту.

Подводя итоги всему вышесказанному, хотелось бы подчеркнуть, что сакральное и профанное являются тесно взаимосвязанными феноменами и парными понятиями. Сущность сакрального обнаруживается через смысловые оттенки, заключённые в его синонимах: священное, сокрытое, божественное, сверхъестественное, небесное, трансцендентное, вечное, истинное, высокое. Суть профанного раскрывается через такие синонимы, как мирское, преходящее, обыденное, земное, материальное, низкое. В паре сакральное – профанное в обществе традиционной культуры превалирует, как правило, именно область сакрального.

Сакральное и профанное являются основными ценностными ориентирами социального бытия, воплощаясь и трансформируясь в различных социо-культурных мировоззренческих формах: мифе, религии и т.д., они обнаруживают свою аксиологическую амбивалентность. В архаичном мифе сакральное и профанное присутствуют в нерасторжимой, но неравновесной общности. Неравновесность сопряжена со смысловым главенствованием сакрального, выраженном в символах.

Категории сакрального и профанного всегда были теснейшим образом связаны с историческим развитием и специфическими свойствами мировосприятия этноса. Кроме того, сакрализация неотделима от понятия актуальности и весомой значимости какого-либо явления общественной жизни на определённом историческом этапе. В XX-XXI в.в. происходило и происходит постепенное замещение одних смыслов и ценностей другими, в результате чего наблюдается изменение соотношений областей сакрального и профанного и, как следствие, деформация оппозиций между сакрализованным и обыденным знанием, между «чудесным» и мирским.

Однако профанное и сакральное, в своей соразмерности и единстве, необходимы для продления и развития жизни: первое – как среда, в которой

разворачивается жизнь, второе – как неисчерпаемый источник, который жизнь творит и обновляет

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В связи с достаточно непростой социокультурной ситуацией, сложившейся в России на рубеже XX-XXI вв., значительно возрос интерес современной науки как к национальной культуре в целом, так и к различным аспектам её регионального бытования. Стремление к возрождению национальных духовных ценностей и этничности в наши дни остро поставило проблему выяснения степени их сохранности и целостности. Кроме того, в условиях современного развития российского общества и ускоряющейся глобализации, всё более значимой становится экологическая проблематика, её осмысление и переживание. Ведь экологическая проблема сосредотачивает в себе все основные сущностные проблемы культуры: проблему человека и его отношения к природе и к себе подобным, испытания границ человеческих возможностей и человеческой свободы, набор ценностных ориентиров в настоящем и понимание перспектив будущего [109, С. 112].

Поэтому в настоящее время актуальность исследования обусловлена реальными потребностями российского общества в сохранении и развитии самобытных национально-культурных и культурно-исторических традиций народов Российской Федерации, как источника представлений об окружающем Космосе и глубоко духовного отношения к среде обитания, сложившегося во времена синкретичного мировоззрения, объединяющего всё живое и значимое родственными связями, наделяющего антропоморфными чертами явления и объекты природы.

А, кроме того, именно традиционной культурой исторически сберегаются такие вечные ценности (идеи и смыслы), как: ценности экологического выживания народов, родного языка и культурного наследия, ценности родной земли, Родины, семьи и традиционных семейных отношений, созидательного труда как основы жизни на родной земле, здорового образа жизни, самого человека качественной определённости. Данный комплекс традиционных ценностей выполняет функции ценностной ориентации этноса, определяет его

духовную уникальность, обеспечивает консолидацию общества, помогает возрождению культурной преемственности и национально-культурной идентификации – необходимой составляющей мировоззренческого потенциала.

Базовой основой такого сознания является важнейшая, ключевая ценность всех традиционных культур – ценность понимания *жизни* во всех аспектах, включая и жизнь окружающего мира, природной среды и т.д. Данная ценность традиционной культуры, с одной стороны, включает и объединяет в себе все вышеперечисленные «базовые» общечеловеческие ценности, но, с другой, представляется гораздо более обширной: ведь отношение к одинаковым ценностям у различных этносов имеет достаточно несхожий характер, другой способ соотнесения себя с ними.

Именно поэтому в данной работе автор обратился к этнической культуре народов, проживающих на территории Горного Алтая, все обычаи, традиции, вся система веры которых всегда были направлены на гармоничное сосуществование с миром, природой, т.е. всем тем, что в совокупности и представляет феномен жизни.

В связи с этим проведённое исследование таких аспектов алтайской культуры, как: представления о Матери, как высшем воплощении созидающего, т.е. дарующего жизнь, начала во Вселенной; роли самого человека в данной системе, который является частью природы и общей космологической схемы; концепта души, тесно связанного с феноменом жизни и позволяющего человеку осознавать одновременно свою уникальность и связь с родом, миром в целом; грани жизни-смерти и т.д. дало возможность определить базовые ключевые аспекты мировоззрения человека традиционного общества, связанные с представлениями о мироустройстве, началах жизни, верованиях, бытие народа, искусстве, самоощущении человека как личности. Выявлено, что в обществе традиционной культуры данные аспекты находятся не только в неразрывной функциональной связи друг с

другом, но и создают очень многоликую картину, в которой, по существу, находят выражения различные вариации одного и того же понятия – *Жизни*.

Отмечено, что мировоззренческие основы этнических культур народов Алтая, то есть глубинные проявления ценностных параметров сознания, отражают процесс освоения человеком природной среды и формирование на этой основе хозяйственно-бытовых и в целом культурных традиций. Ведь по представлению алтайцев окружающий мир существует в гармонии с человеком, поэтому коренные жители Алтая всегда старались жить и использовать природные ресурсы так, чтобы сохранять баланс достаточно хрупких антропо-биоценозов, особенно если это касалось хозяйственных ареалов небольшой величины.

В этой связи, проведённый комплексный культурологический анализ таких факторов природного характера, как: высокое ландшафтное разнообразие Алтайских гор; высотная поясность; природно-обусловленная низкая численность населения; наличие редких (с точки зрения жителей равнин) природных ресурсов; барьерная роль горной системы Алтая; естественная изолированность геокультурного пространства Алтая; относительно стабильные макроклиматические условия и водный режим на Алтае; влияние динамики природной среды на Алтае и сопредельных территориях; историко-геополитические процессы освоения территории в контексте культурогенеза; периферийность территории Алтая по отношению к культурно-цивилизационным центрам Евразии и религиозной ситуации на разных исторических этапах позволил выявить процесс формирования общечеловеческих мировоззренческих ориентиров алтайского народа как особой системы жизнеобеспечения данного этноса. Причём отмечено, что на разных исторических этапах то одни, то другие факторы были лимитирующими, но все они взаимосвязаны друг с другом и взаимодополнительны.

На основании выявления роли сакрального и профанного начал в традиционной культуре, как ценностных ориентиров социального бытия в

культурах огня, воды и гор, автором впервые аргументируется связь данных культов с пониманием феномена и концепта жизни в традиционном мировоззрении алтайцев в следующих аспектах: женский образ духов огня, воды и гор; культы огня, воды, гор в жизненном цикле алтайцев (рождение); огонь, вода, горы – медиаторы между миром живых и миром мёртвых; лечебная и очищающая функции огня, воды, гор. Установлено, что практически весь жизненный цикл аборигенного населения Алтая был тесно связан с этими культурами, так как они выступали одними из главных элементов свадьбы, санкционируя как сам брак, так и распад семьи; как рождение человека и всего рода, так и их угасание и смерть. Кроме того, культы огня, воды и гор для алтайского этноса выступают не просто одним из многочисленных сакральных символов и хранителей жизни, но являются важным, сущностным моментом традиционного мировосприятия и мировоззрения.

На основе содержания алтайского героического эпоса «Маадай-Кара» раскрыта специфика бытия мифа и воплощения сакрального и профанного в нём. Проведённое исследование позволило сделать вывод, что в алтайском архаичном мифе сакральное и профанное существуют в нерасчленённом, но неравновесном единстве. Неравновесность связана со смысловым доминированием сакрального, выраженном в символах. Ведь миф в традиционном обществе – это пока ещё единственная форма постижения человека, социума, природы, космоса, т.е. всего того, что в совокупности и составляет саму жизнь.

В работе кратко рассмотрен процесс включения алтайского народа в состав российского государства, способствовавший существенному принятию норм и ценностей русской культуры-донора, а также значительной, а в иных случаях и практически полной трансформации исконных норм, мировоззрений и верований алтайцев под влиянием культуры-донора. В этой связи на примере древнего погребального алтайского обряда, одного из аспектов культа охоты у алтайцев и современной практики этнического

природопользования выявлено изменение соотношений сакрального и профанного в современном алтайском обществе и, как следствие, деформация оппозиций между сакрализованным и обыденным знанием, между «чудесным» и мирским.

Суммируя итоги предпринятого исследования, стоит подчеркнуть, что в данных подходах к феномену жизни заключается новизна исследования, так как до настоящего времени в научной литературе не рассматривали проблему жизни, как некое аксиологическое ядро, способствующее не только объединению представителей этноса, но и являющееся первоосновой системы отношений, устанавливаемых между человеком и окружающим миром. В связи с этим автором были выявлены ключевые принципы формирования в традиционной культуре алтайцев некой системы жизнеобеспечения данного этноса. Таким образом, была достигнута цель исследования – выявить конституирующую роль понимания феномена жизни в мировоззрении алтайского народа в сакральном и профаном аспектах.

Разумеется, не все проблемы, затронутые в диссертационной работе, раскрыты полностью. Некоторые из них нуждаются в дальнейшей разработке, и, тем самым, обозначают перспективу дальнейших исследований. Кроме того, в теоретическом поле возможно более подробное рассмотрение взаимопроникновения отдельных культурологических теорий, а их совместное изучение приведёт к обогащению понимания их происхождения и перспектив развития.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев, Н. В. Экологические традиции в культуре народов центральной Азии / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1992. – С. 98-101. – Текст : непосредственный.
2. Алексеев, Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири / Н. А. Алексеев. – Новосибирск : Наука, 1980. – С. 126-127. – Текст : непосредственный.
3. Андреева, О. Н. Подходы к исследованию целостной картины мира в системе традиционной культуры восточных славян / О. Н. Андреева. – Текст : непосредственный // Управление и общество : инновационное развитие регионов : материалы VI Всероссийской научно-практической конференции молодых учёных и студентов / под общ. ред. О. Н. Андреевой. - Тамбов, 2011. - С. 257-260.
4. Анжиганова, Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов : учебное пособие / Л. В. Анжиганова. – Абакан : ХРНМЦНТ, 1995. – 60 с. – Текст : непосредственный.
5. Анжиганова, Л. В. Функции традиционного мировоззрения в обществе / Л. В. Анжиганова. – Текст : непосредственный // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. Сер.7. - 1998. - Вып. VII. - С. 15-20.
6. Анохин, А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии / А. В. Анохин. - Горно-Алтайск : Ак-Чечек, 1994. - 115 с., 127 с., 141 с. – Текст : непосредственный.
7. Арзютов, Д. В. Шорцы и северные алтайцы XIX-начале XXI в. : этноконфессиональные аспекты взаимодействия традиционных верований и христианства : специальность : 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология» : диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Арзютов Дмитрий Владимирович ; Музей антропологии

и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. – Санкт-Петербург, 2007. – 98 с. – Текст : непосредственный.

8. Артёмова, О. Ю. Колено Исава : охотники, собиратели, рыболовы (опыт изучения альтернативных социальных систем) / О. Ю. Артёмова. – Москва : Смысл, 2009. – С. 460-463. – Текст : непосредственный.

9. Арутюнов, С. А. Народы и культуры : развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – Москва : Молодая гвардия, 1989. – 150 с. - Текст : непосредственный.

10. Арутюнов, С. А. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре / С. А. Арутюнов, Ю. И. Мкртумян. - Текст : непосредственный // Типология основных элементов традиционной культуры. – Москва : Наука, 1984. – С. 19-33.

11. Арчимачева, М. Ю. Концепты «жизнь», «смерть», «душа» в традиционном мировоззрении хакасов / М. Ю. Арчимачева. - Текст : непосредственный // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. – 2011. - № 3 (9). – Ч. 3. – С. 15-17.

12. Баденков, Ю. П. Трансграничные горные территории в условиях глобализации : алтайский синдром / Ю. П. Баденков. - Текст : непосредственный // Известия АН РФ. Серия географическая. - 2002. - № 3. - С. 21-28.

13. Баева, Л. В. Аксиологический анализ феномена жизни / Л. В. Баева. - Текст : непосредственный // Философия образования. – 2003. – № 8. – С. 56-57.

14. Баева, Л. В. Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии : монография / Л. В. Баева. – Москва : Прометей, 2003. - 131 с. – Текст : непосредственный.

15. Баева, Л. В. Экзистенциальная природа ценностей : специальность : 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры» : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Баева Людмила Владимировна. - Волгоград, 2004. – С. 170-173. – Текст : непосредственный.

16. Байлагасов, Л. В. К проблеме сохранения природных и историко-культурных объектов, имеющих особое значение для коренных жителей Республики Алтай / Л. В. Байлагасов, Т. В. Манышева. - Текст : непосредственный // Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования : материалы Всероссийской научно-практической конференции / под ред. И. И. Назарова. – Барнаул : «АРТИКА», 2009. – С. 3-7, С. 99-104.

17. Басилов, В. Н. Религиозные верования : свод этнографических понятий и терминов / В. Н. Басилов. – Москва : Наука, 1993. – 193 с. - Текст : непосредственный.

18. Баскаков, Н. А. Тюркские языки / Н. А. Баскаков ; отв. ред. Г. Д. Санжеев ; Институт языкознания АН СССР. – Москва : Издательство восточной литературы, 1960. – 248 с. - Текст : непосредственный.

19. Белик, А. А. Личность, культура, этнос : современная психологическая антропология / А. А. Белик. – Москва : РГГУ, 2001. – С. 461-467. - Текст : непосредственный.

20. Бергер, П. Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Н. Лукман. – Москва : Московский философский фонд, 1995. – 40 с. – Текст : непосредственный.

21. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон ; предисл. и примеч. И. С. Вдовина. – Москва : Искусство, 1992. – 103 с., 141 с. - Текст : непосредственный.

22. Бернштам, Т. А. Молодёжь в обрядовой жизни русской общины XIX – XX в. : половозрастной аспект традиционной культуры : монография / Т. А. Бернштам. – Ленинград : Наука, 1988. – 112 с. - Текст : непосредственный.

23. Бернштам, Т. А. Русская народная культура и народная религия / Т. А. Бернштам. - Текст : непосредственный // Советская этнография. - 1989. - № 1. – С. 91-100.

24. Биневский, И. А. Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процессе : специальность : 24.00.01 «Теория и

история культуры» : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Биневский Иван Александрович ; Московский государственный университет культуры и искусств. – Москва, 2012. – 12 с., С. 122-127. - Текст : непосредственный.

25. Бичурин, Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н. Я. Бичурин. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – Т. 3. - С. 348-350. - Текст : непосредственный.

26. Блог В. А. Тишкова : [сайт]. – [Б. м.], 2021. – URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/nauchnaya_/etnografiy5/etnografiy/perepis200.html. – Текст : электронный.

27. Богатырев, П. Г. Вопросы теории народного искусства / П. Г. Богатырев. – Москва : Искусство, 1971. – С. 178-179. - Текст : непосредственный.

28. Бурнаков, В. А. Духи гор : двуединая сущность / В. А. Бурнаков. - Текст : непосредственный // Гуманитарные науки в Сибири. - 2002. - № 3. - С. 34-39.

29. Быков, Н. И. Колебания климата и смена материальных культур на Алтае / Н. И. Быков, В. А. Быкова. - Текст : непосредственный // Алтае-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками : сборник научных трудов. – Барнаул : Изд-во АГУ, 2007. – С. 6-7.

30. Быков, Н. И. Влияние географических факторов на исторические процессы и расселение древнего населения на Алтае / Н. И. Быков, В. А. Быкова, Е. П. Крупочкин. - Текст : непосредственный // Северная Евразия в антропогене : человек, палеотехнологии, геоэкология, этнология и антропология : материалы Всероссийской конференции с международным участием, посвященной 100-летию со дня рождения М. М. Герасимова. – Иркутск : Издательство «Оттиск», 2007. – Т. 1. – С. 73-75.

31. Веденин, Ю. А. Культурный ландшафт как объект культурного и природного наследия / Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова. - Текст : непосредственный // Известия РАН. Серия. География. - 2001. - № 1. – 7 с.

32. Вербицкий, В. И. Лечение болезней у калмыков-алтайцев / В. И. Вербицкий. - Текст : непосредственный // Томские Губернские Ведомости. - 1863. - № 24. – С. 5-6.
33. Верстин, И. С. Первобытный социум в этнологических концепциях Л. Леви-Брюля и К. Леви-Стросса / И. С. Верстин. - Текст : непосредственный // Вестник Чувашского университета. – 2012. - № 2. - С. 134-136.
34. Визгин, В. П. Жизнь и ценность : опыт Ницше / В.П. Визгин. – Текст : непосредственный // Жизнь как ценность : сборник / Институт философии РАН ; отв. ред. Л.В. Фесенкова. – Москва : ИФРАН, 2000. – 21 с.
35. Винокуров, Ю. И. Трансграничная биосферная территория как вариант устойчивого развития горных территорий / Ю. И. Винокуров, Б. А. Красноярова, Ю. П. Селиверстов. - Текст : непосредственный // Известия РГО. – 2002. - Т. 134. - Вып. 5. - С. 10-22.
36. Витовтова, Г. И. Земля сибирская, алтайская : учебное пособие по регионоведению / Г. И. Витовтова, А. Р. Ивонин, Н. С. Дивина. – Барнаул : Алтайский полиграфический комбинат, 1999. – Ч. 1. – С. 164-169. - Текст : непосредственный.
37. Выготский, Л. С. Психология искусства / Л. С. Выготский ; общ. ред. В. В. Иванова ; комментарии : Л. С. Выготского, В. В. Иванова. - 3-е изд. – Москва : Искусство, 1986. - 429 с. - Текст : непосредственный.
38. Гачев, Г. Д. Наука и национальные культуры : гуманитарный комментарий к естествознанию / Г. Д. Гачев. – Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского университета, 1992. – 112 с. - Текст : непосредственный.
39. Гемуев, И. Н. Традиционное мировоззрение тюрков / И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука, 1990. – 101 с. - Текст : непосредственный.
40. Гирц, К. Интерпретация культур / Клиффорд Гирц. - Москва : РОССПЭН, 2000. - 132 с., 149 с., 167 с. - Текст : непосредственный.
41. Гомбоев, Б. Ц. Особенности создания достопримечательных мест : опыт взаимодействия государственных органов, особо охраняемых территорий, общественных организаций, местного населения / Б. Ц. Гомбоев ;

под ред. И. И. Назарова. – Барнаул : Издательство «АРТИКА», 2009. – 145 с. -
Текст : непосредственный.

42. Гофф, Ле. Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ле Ж. Гофф.
– Москва : Прогресс, 1992. – С. 187-191. - Текст : непосредственный.

43. Грачева, Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра :
на материале нганасан XIX-XX в. / Г. Н. Грачева ; отв. ред. Ч. М. Таксами. –
Ленинград : Наука, 1983. – 172 с., 132 с., С. 135-143. - Текст :
непосредственный.

44. Грицанов, А. А. Консерватизм / А. А. Грицанов. - Текст :
непосредственный // Новейший философский словарь. – Минск : Книжный
дом, 1999. – С. 89-90.

45. Грязнов, М. П. Древнее искусство Алтая / М. П. Грязнов. –
Ленинград : Наука, 1958. – 96 с. - Текст : непосредственный.

46. Гумилёв, Л. Н. Древние тюрки / Л. Н. Гумилёв ; АН СССР. Институт
народов Азии. – Москва : Наука, 1967. - 255 с. - Текст : непосредственный.

47. Гумилёв, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилёв. –
Москва : ТОО «Мишель и К», 1993. - 88 с., 89 с. - Текст : непосредственный.

48. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич.
– Москва : Искусство, 1972. – С. 249-252. - Текст : непосредственный.

49. Гуревич, А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / А. Я.
Гуревич. – Москва : Искусство, 1981. – С. 349-352. - Текст : непосредственный.

50. Гуревич, А. Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего
большинства / А. Я. Гуревич. – Москва : Искусство, 1990. – С. 241-243. - Текст
: непосредственный.

51. Гуссерль, Э. Избранные работы / Э. Гуссерль ; сост. В. А.
Куренной. – Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С.
242-245. – Текст : непосредственный.

52. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем.
Д. В. Складнева. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – С. 123-125. – Текст :
непосредственный.

53. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. – 54 с., 63 с. – Текст : непосредственный.

54. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа : взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому / Н. Я. Данилевский ; составление, вступительная статья и комментарии А. А. Галактионова. – Санкт-Петербург : Глаголь, 1995. - 152 с. - Текст : непосредственный.

55. Дараган, Н. Я. Очерк жизни и творчества М. Элиаде / Н. Я. Дараган. - Текст : непосредственный // Элиаде М. Космос и история : избранные работы / М. Элиаде. – Москва : Прогресс ,1987. – С. 3-25, 22 с.

56. Дивисенко, К. С. Концепция жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля: горизонты социологического исследования / К. С. Дивисенко. – Текст : непосредственный // Петербургская социология сегодня : сборник научных трудов Социологического института РАН. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2010. - С. 183-186, С. 191-193.

57. Дильтей, В. Категории жизни / В. Дильтей. - Текст : непосредственный // Вопросы философии. - 1995. - № 10. - С. 129-143.

58. Дирин, Д. А. Факторы культурогенеза и формирования культурных ландшафтов Алтая / Д. А. Дирин. - Текст : непосредственный // Известия Алтайского государственного университета. – 2011. - № 3-2. – С. 115-117 .

59. Домострой. Русский семейный устав. – Москва : Эксмо, 2005. – 214 с. - Текст : непосредственный.

60. Дыренкова, Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут / Н. П. Дыренкова. - Текст : непосредственный // Сборник музея антропологии и этнографии. – Москва : Наука, 1997. – Т. IV. – С. 63-78.

61. Дыренкова, Н. П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут / Н. П. Дыренкова. - Текст : непосредственный // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю

народов СССР / под ред. : В. Г. Богораза, Л. Я. Штернберга. – Ленинград : Издание Комиссии по устройству студенческих этнографических экскурсий, 1926. - Вып. I. – 31 с., 42 с., 51 с.

62. Дьяконова, В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник / В. П. Дьяконова. – Ленинград : Наука, 1975. – 103 с. - Текст : непосредственный.

63. Екеев, Н. В. Радость поиска истины (послесловие) / Н. В. Екеев. - Текст : непосредственный // Шерстова Л. И. Тайна долины Теренг / Л. И. Шерстова. - Горно-Алтайск : Изд-во Ак Чечек, 1997. - С. 183–191.

64. Ерасов, Б. С. Концепции самобытности как методологическая предпосылка цивилизационной компаративистики / Б. С. Ерасов. - Текст : непосредственный // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учебное пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – Москва : Наука, 1998. - С. 280-286.

65. Зеленин, Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии : умершие неестественною смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – Москва : Индрик, 1995. – С. 122-123. - Текст : непосредственный.

66. Зельнов, И. Эволюционизм. Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / И. Зельнов. – Москва : Наука, 1988. – 132 с. - Текст : непосредственный.

67. Зиммель, Г. Избранное / Г. Зиммель. – Москва : Юрист, 1996. – Т.2. – 19 с., 21 с. – Текст : непосредственный.

68. Иванов, В. В. Исследования в области славянских древностей : лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – Москва : Наука, 1974. – С. 124-126. - Текст : непосредственный.

69. Иванов, В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы : древний период / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – Москва : Наука, 1965. – С. 48-56. - Текст : непосредственный.

70. Иванов, С. В. Маски народов Сибири / С. В. Иванов. – Ленинград : Аврора, 1974. – С. 19-27. - Текст : непосредственный.
71. История Алтая. – Барнаул : Издательство Алтайского университета, 1995. - Ч. 1. - 396 с. - Текст : непосредственный.
72. История Алтая в документах и материалах. Конец XVII начало XX века. – Барнаул : Издательство Алтайского университета, 1991. - Ч. 3. – С. 390-394. - Текст : непосредственный.
73. Каган, М. С. Морфология искусства : историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусства / М. С. Каган. – Ленинград : Искусство, 1972. – С. 175-193. - Текст : непосредственный.
74. Каган, М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – С. 146-147. - Текст : непосредственный.
75. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа ; пер. с фр., вступ. ст. С. Н. Зенкина. – Москва : ОГИ, 2003. – 296 с. - Текст : непосредственный.
76. Карымова, С. М. Особенность бытия вещи в традиционной культуре : специальность : 24.00.01 «Теория и история культуры» : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Карымова Светлана Михайловна ; Алтайский государственный университет. - Барнаул, 2010. – 75 с. - Текст : непосредственный.
77. Касавин, И. Т. Анализ повседневности / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. – Москва : Канон +, 2004. – 211 с. – Текст : непосредственный.
78. Касавин, И. Т. Традиции и интерпретации : фрагменты исторической эпистемологии / И. Т. Касавин. – Санкт-Петербург : Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. – 310 с. - Текст : непосредственный.
79. Катанов, Н. Ф. Ызых чир – Земля священная : извлечения из «Образцов народной литературы тюркских племен», изданные В. Радловым. Абаканские тексты (1878-1892) / Н. Ф. Катанов ; сост. : Г. Г. Казачинова, В. К.

Татарова, В. В. Чезыбаева, Н. М. Дувакина ; литературная обраб. хакасского текста : Г. Г. Казачиновой, В. В. Чезыбаевой ; литературная обраб. русского текста : В. Татаровой, Н. М. Дувакиной. – Абакан : ХРИПКИПРО «Роса», 1997. – 58 с. - Текст : непосредственный.

80. Киселёв, С. В. Древняя история Южной Сибири / С. В. Киселёв. - 2-е изд. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1951. – С. 99-102. - Текст : непосредственный.

81. Клешев, В. А. Народная религия алтайцев : вчера, сегодня / В. А. Клешев. - Горно-Алтайск : Издательство «Высоцкая Г. Г.», 2011. – С. 192-196. - Текст : непосредственный.

82. Клешев, В. А. Современная народная религия алтай-кижи : специальность : 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология» : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Клешев Вячеслав Айдынович ; Томский государственный университет. - Томск, 2006. – 26 с. - Текст : непосредственный.

83. Ключев, Н. Н. Традиции природопользования в российских регионах в постсоветское десятилетие / Н. Н. Ключев. - Текст : непосредственный // Взаимодействие общества и окружающей среды в условиях глобальных и региональных изменений : тезисы докладов. – Москва : ИПК «Желдориздат», 2003. - С. 182-184.

84. Козлов, В. И. Методы этноэкологической экспертизы / В. И. Козлов. – Москва : Институт этнологии и антропологии, 1999. – С. 26-32. - Текст : непосредственный.

85. Козлов, В. И. Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса / В. И. Козлов. - Текст : непосредственный // Советская этнография. – 1974. - № 2. – С. 79-91.

86. Козлова, Н. Н. Новые исследования обыденного сознания в историческом материализме / Н. Н. Козлова. – Текст : непосредственный // Вопросы философии. - 1987. - № 3. – С. 148-152.

87. Коптелова, Т. И. Две системы экономики или два разных организма? (Варианты методологии анализа экономических проблем) / Т. И. Коптелова. - Текст : непосредственный // Философия хозяйства : альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. - 2015. - № 5. - С. 126-127.

88. Коренные народы Алтая-Саян : соотношения генофондов по данным о ДНК маркерах – аутосомных и Y хромосомы. - Текст : непосредственный // Человек : его биологическая и социальная история : труды Международной конференции, посвященной 80-летию акад. РАН В. П. Алексеева. - Москва, 2010. - Т. 1. - С. 218-224.

89. Косарев, М. Ф. Образ дерева в мифоритуальной традиции сибирских народов / М. Ф. Косарев. - Текст : непосредственный // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии : сборник статей. – Москва : Ладога-100, 2006. – 239 с., 241 с.

90. Костина, А. В. Традиционная, элитарная, массовая культуры : онтологические характеристики / А. В. Костина. – Москва : Либроком, 2009. - 216 с. - Текст : непосредственный.

91. Космин, В. К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае / В. К. Космин. - Текст : непосредственный // Этнографическое обозрение. - 2005. - № 4. - С. 45-64.

92. Кочуров, Б. И. Экологический риск и возникновение острых экологических ситуаций / Б. И. Кочуров. - Текст : непосредственный // Известия РАН. Сер. География. – 1992. - № 2. - С. 112-122.

93. Крысько, А. В. Ценности национальные / А. В. Крысько. – Москва : МПСИ, 1999. – 91 с. - Текст : непосредственный.

94. Кубарев, В. Д. Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) / В. Д. Кубарев. - Текст : непосредственный // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. – Барнаул : Феникс, 2001. - С. 53-54.

95. Кулемзин, В. М. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. : этнографические очерки / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Томск : ТГУ, 1977. – С. 142-143. - Текст : непосредственный.
96. Кутырев, В. А. Культура и технология : борьба миров / В. А. Кутырев. Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – С. 217-226. - Текст : непосредственный.
97. Кыдыева, В. Я. Земельный вопрос в Горном Алтае и ак жан : история и современность / В. Я. Кыдыева. - Текст : непосредственный // Бурханизм на Алтае : взгляд через столетие : материалы конференции. - Горно-Алтайск : Институт алтаистики, 2004. - С. 110-122.
98. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. – Москва : Мысль, 1994. – С. 132-136. - Текст : непосредственный.
99. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – Москва : Педагогика-Пресс, 1999. – С. 412-415. - Текст : непосредственный.
100. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс ; пер. с фр., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. – Москва : Республика, 1994. – С. 23-25. - Текст : непосредственный.
101. Леви-Стросс, К. Миф, ритуал и генетика / К. Леви-Стросс. - Текст : непосредственный // Природа. – 1978. - № 1. – С. 45-48.
102. Лихачёв, Д. С. Заметки о русском / Д. С. Лихачёв. - Текст : непосредственный // Новый мир. - 1980. - № 3. - С. 10-38.
103. Лобок, А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург : Издательство УрГУ, 1997. – С. 479-502. - Текст : непосредственный.
104. Лотман, Ю. М. Смерть как проблема сюжета / Ю. М. Лотман. - Текст : непосредственный // Русская культура : структура и традиция. Studies in Slavic Literature and Poetics ; Literary Tradition and Practice in Russian Culture. - Amsterdam - Atlanta, 1993. - Vol. XX.
105. Лотман, Ю. М. Типология культуры : статьи по типологии культуры / Ю. М. Лотман. – Тарту, 1970. - Вып. 1. – С. 11-32. - Текст : непосредственный.

106. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / запись текста, перевод на русский язык и приложения С. С. Суразакова. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. – 23 с., 48 с., 56 с., 159 с. - Текст : непосредственный.

107. Малиновский, Б. Магия, наука, религия / Б. Малиновский. – Москва : Рефл-бук, 1998. – 98 с. - Текст : непосредственный.

108. Малиновский, Б. Функциональный анализ / Б. Малиновский. - Текст : непосредственный // Антология исследований культуры. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – 594 с.

109. Мангасарян, В. Н. Экологическая культура общества / В. Н. Мангасарян ; Балтийский государственный технический университет. – Санкт-Петербург, 2009. – 112 с. - Текст : непосредственный.

110. Маретт, Р. Р. Формула табу-мана как минимум определения религии / Р. Р. Маретт. – Москва : Канон+, 1998. - 99 с. - Текст : непосредственный.

111. Маркарян, Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э. С. Маркарян. - Текст : непосредственный // Советская этнография. - 1981. - № 2. – С. 49-52.

112. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – Москва : Мир ; Академический проект, 2012. – С. 245-248. - Текст : непосредственный.

113. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 томах / под ред. С. А. Токарева. – Москва : Советская энциклопедия, 1987. – Т. 2. - 404 с. - Текст : непосредственный.

114. Мосс, М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / М. Мосс. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. - 146 с. - Текст : непосредственный.

115. Мотрошилова, Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Н. В. Мотрошилова. – Москва : Феноменология-Герменевтика, 2003. - 226 с. – Текст : непосредственный.

116. Муйтуева, В. А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев / В. А. Муйтуева. - Горно-Алтайск : Типография ЧП Высоцкой Г.Г., 2004. - 48 с. - Текст : непосредственный.

117. Николаев, Р. М. Традиционные ценности как концептуальная основа культурной идентичности : на артефактах Великой Отечественной войны 1941 - 1945 гг. : специальность : 24.00.01 «Теория и история культуры» : диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии / Николаев Роман Михайлович ; Уральский федеральный технический университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. - Екатеринбург, 2011. – С. 111-116. - Текст : непосредственный.

118. Орлова, Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию / Э. А. Орлова. – Москва : Изд-во МГИК, 1994. – С. 368-372. - Текст : непосредственный.

119. Отто, Р. Священное / Р. Отто. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2008. - 174 с. - Текст : непосредственный.

120. Очы-Бала. Алтайское героическое сказание / поэтический перевод с алт. А. Плитченко. – Москва : Современник, 1983. – 288 с. - Текст : непосредственный.

121. Поддубиков, В. Коренные народы на пути устойчивого развития: традиционное природопользование и проблемы сохранения природно-культурного наследия (опыт Алтае-Саянского экорегиона) / В. Поддубиков. - Текст : непосредственный // Современные исследования социальных проблем. - 2012. - № 3 (11). – С. 7-10.

122. Попов, А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования / А. А. Попов. – Ленинград : Наука, 1984. – С. 71-74. - Текст : непосредственный.

123. Потапов, Л. П. Алтайский шаманизм / Л. П. Потапов. – Москва : Наука, 1991. – С. 119-121, 123 с. - Текст : непосредственный.

124. Потапов, Л. П. Алтайские телёсы в этническом отношении / Л. П. Потапов. - Текст : непосредственный // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. – Томск, 1987. – 59 с.

125. Потапов, Л. П. Героический эпос алтайцев / Л. П. Потапов. - Текст : непосредственный // Советская этнография. – 1949. - № 1. – С. 120-125.
126. Потапов, Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов / Л. П. Потапов. - Текст : непосредственный // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск : Наука, 1978. – 115 с.
127. Потапов, Л. П. Культ гор на Алтае / Л. П. Потапов. - Текст : непосредственный // Советская этнография. – 1946. - № 2. - С. 145-160, 165 с.
128. Потапов, Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев : историко-этнографический очерк / Л. П. Потапов. – Ленинград : Наука, 1969. – 105 с. - Текст : непосредственный.
129. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград : ЛГУ, 1986. – С. 51-53. - Текст : непосредственный.
130. Ревуненкова, Е. В. О некоторых вопросах архаичного мировоззрения / Н. В. Ревуненкова. – Москва : Мысль, 1988. – С. 110-111. - Текст : непосредственный.
131. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – Москва : Республика, 1998. - 340 с. - Текст : непосредственный.
132. Розов, Н. С. Конструктивная аксиология и интеллектуальная культура будущего / Н. С. Розов. - Текст : непосредственный // Философия образования для XXI века : сборник статей. – Москва : Новый хронограф, 1992. – С. 23-25.
133. Руденко, С. А. Горно-алтайские находки и скифы / С. А. Руденко. – Москва ; Ленинград : Наука, 1952. – С. 109-110. - Текст : непосредственный.
134. Рудский, В. В. Алтай как биосферная территория / В. В. Рудский. - Текст : непосредственный // Горы и человек : антропогенная трансформация горных геосистем : материалы Всероссийской научной конференции. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2000. – С. 117-121.
135. Русские пословицы и поговорки / под ред. В. Аникина ; предисл. В. Аникина. – Москва : Художественная литература, 1988. – 431 с. - Текст : непосредственный.

136. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – Москва : Аграф, 1997. - 282 с. - Текст : непосредственный.

137. Сагалаев, А. М. Алтай в зеркале мифа / А. М. Сагалаев. – Новосибирск : ЮКЭА, 1992. – С. 155-156, С. 157-159, 160 с., С. 172-175. - Текст : непосредственный.

138. Сагалаев, А. М. О возможностях реконструкции мифологической картины мира уральских народов Западной Сибири / А. М. Сагалаев. - Текст : непосредственный // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков : материалы международной конференции. – Томск, 2000. – Ч. 2. – 77 с.

139. Сагалаев, А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) / А. М. Сагалаев. - Текст : непосредственный // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск : Наука, 1990. – 21 с.

140. Сагалаев, А. М. Урало-алтайская мифология : символ и архетипы / А. М. Сагалаев. – Новосибирск : Наука, 1999. – 100 с. - Текст : непосредственный.

141. Сатлаев, Ф. А. Из этнической истории современных алтайцев / Н. А. Сатлаев. - Текст : непосредственный // Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири : история и современность. – Кемерово : Кузбассвуиздат, 1992. – 55 с.

142. Семейная обрядность народов Сибири : опыт сравнительного изучения / отв. ред. И. С. Гурвич. – Москва : Наука, 1980. – С. 141-147. - Текст : непосредственный.

143. Сирина, А. А. Чувствующие землю : экологическая этика эвенков и эвенов / А. А. Сирина. - Текст : непосредственный // Этнографическое обозрение. - 2008. - № 2. - С. 121-138.

144. Ситников, В. И. Роль фольклора в современной культуре России / В. И. Ситников. - Текст : непосредственный // Фольклор в современной культуре : материалы научно-практической конференции. – Тверь : СФК-офис, 2010. – 6 с.

145. Слинин, Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование / Я. А. Слинин. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. - 226 с. – Текст : непосредственный.

146. Суворов, А. П. Особенности сезонных миграций диких копытных и лесостепного волка юга Приенисейской Сибири / А. П. Суворов. - Текст : непосредственный // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. – 2011. - № 2 (53). – С. 109-110.

147. Суразаков, С. С. Этапы развития алтайского героического эпоса : специальность : 10.01.19 : диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Суразаков Сазон Саймович ; Институт мировой литературы им. А. М. Горького. – Москва, 1973. – 133 с. - Текст : непосредственный.

148. Тадина, Н. А. Алтайцы, русские, казахи – три этнических образа в этнокультурном взаимодействии в Республике Алтай / Н. А. Тадина. - Текст : непосредственный // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул : АлтГПА, 2011. - Вып. 8. – 71 с.

149. Тадина, Н. А. Бурханизм и этикет у алтайцев / Н. А. Тадина. - Текст : непосредственный // Этнографическое обозрение. – 2011. - № 6. – С. 128-131.

150. Тадина, Н. А. Об этногенетической основе алтайских преданий / Н. А. Тадина. - Текст : непосредственный // Урало-Алтай : через века в будущее. – 2005. – Вып. 1. – С. 93-97.

151. Тадина, Н. А. Россия и Горный Алтай – 240 лет : проблема взаимодействий этнопсихологических стереотипов / Н. А. Тадина. - Текст : непосредственный // Россия и Восток : традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы : материалы конференции. – Омск, 1997. - С. 20-25.

152. Тадышева, Н. О. Проблемы христианизации алтайского народа (по материалам из фондов национального музея республики Алтай им. А. В. Анохина) / Н. О. Тадышева. - Текст : непосредственный // Алтай – Россия : через века в будущее. – 2006. - Т. 1. – С. 125-127.

153. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – Москва : Наука, 1989. – С. 147-149., 211 с., 213 с., 214 с. - Текст : непосредственный.

154. Тарасова, О. С. Социально-экологическое направление формирования природопользования в горных странах : на примере Алтая : специальность : 25.00.36 «Геоэкология (по отраслям)» : диссертация на соискание ученой степени кандидата географических наук / Тарасова Ольга Сергеевна ; Смоленский гуманитарный университет. – Смоленск, 2003. – 19 с. - Текст : непосредственный.

155. Тимощук, А. С. Традиционная культура : сущность и существование : специальность : 24.00.01 «Теория и история культуры» : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Тимощук Алексей Станиславович ; Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. - Нижний Новгород, 2007. – С. 153-157. - Текст : непосредственный.

156. Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории : сборник / А. Дж. Тойнби. – Москва : Рольф, 2002. - 192 с. - Текст : непосредственный.

157. Топоров, В. Н. Мировое древо : универсальные знаковые комплексы / В. Н. Топоров. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – Т. 2. – 196 с. - Текст : непосредственный.

158. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : исследования в области мифопоэтического : избранное / В. Н. Топоров. – Москва : Прогресс-Культура, 1995. – 221 с. - Текст : непосредственный.

159. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири : Человек. Общество / Академия наук СССР. Сибирское отделение, Институт истории, филологии и философии ; отв. ред. И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1989. – С. 31-33. - Текст : непосредственный.

160. Трохимчук, Е. А. Историко-философский анализ творчества М. Элиаде : специальность : 09.00.03 «История философии» : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Трохимчук

Екатерина Александровна ; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону, 2010. – 33 с. - Текст : непосредственный.

161. Трубников, Н. Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни / Н. Н. Трубников. – Москва : РОССПЭН, 1996. – С. 45-47, С. 65-68. – Текст : непосредственный.

162. Тюхтенева, С. П. Архаические элементы в современном мировоззрении алтайцев : специальность : 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология» : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Тюхтенева Светлана Петровна ; Институт этнологии и антропологии. – Москва, 1996. – С. 128-130. - Текст : непосредственный.

163. Тюхтенева, С. В. Земля. Вода. Хан Алтай : этническая культура алтайцев в XX в. / С. В. Тюхтева. – Москва : Элиста, 2009. - 108 с. - Текст : непосредственный.

164. Успенский, Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. А. Успенский. – Москва : Языки русской культуры, 1996. – С. 508-563. - Текст : непосредственный.

165. Ухтомский, А. А. Доминанта / А. А. Ухтомский. – Санкт-Петербург : Питер, 2002. – С. 315-319. - Текст : непосредственный.

166. Федоровских, А. А. Трансформация сакрального и профанного в обществе : миф – религия – идеология : специальность : 09.00.11 «Социальная философия» : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Федоровских Александр Андреевич. – Екатеринбург, 2000. – 17 с. - Текст : непосредственный.

167. Филончик, О. А. Традиционные знания народов, проживающих на территории Приенисейского края, в области природопользования / О. А. Филончик. - Текст : непосредственный // Современные исследования социальных проблем. - 2011. - № 1 (5). - С. 163-165.

168. Философы XX века / науч. ред. : А. М. Руткевич, И. С. Вдовина. – Москва : Искусство XXI век, 2004. – Кн. 1. – С. 7-30. - Текст : непосредственный.

169. Флиер, А. Я. Культурология для культурологов : учебное пособие для магистрантов, аспирантов и соискателей / А. Я. Флиер. – Москва : Согласие, 2010. – 225 с. - Текст : непосредственный.

170. Фрейденберг, О. М. Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг. – Москва : Лабиринт, 1997. - 107 с. - Текст : непосредственный.

171. Фролова, И. Д. Культурно-исторические особенности традиционного природопользования алтайцев / И. Д. Фролова. - Текст : непосредственный // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. - 2009. - № 99. - С. 345-348.

172. Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер ; пер. с англ. М. К. Рыклина. – Москва : Политиздат, 1980. – С. 263-269. - Текст : непосредственный.

173. Функ, Д. А. Неизвестное описание шаманского бубна телеутов из архива А. В. Анохина / Д. А. Функ. - Текст : непосредственный // Этнографическое обозрение. – 1997. - № 4. – С. 42-45.

174. Чистов, К. В. Народные традиции и фольклор : очерки теории / К. В. Чистов. – Ленинград : Наука, 1986. – 245 с. - Текст : непосредственный.

175. Чихачёв, П. А. Путешествие в Восточный Алтай : Центральная Азия в источниках и материалах XIX - начала XX века / П. А. Чихачёв. – Москва : Наука, 1974. - 58 с. - Текст : непосредственный.

176. Шарапов, В. Э. Традиционное мировоззрение в обрядах и фольклоре современных коми : специальность : 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология» : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Шарапов Валерий Энгельсович ; Удмуртский государственный университет. - Ижевск, 2006. – С. 93-95. - Текст : непосредственный.

177. Шацкий, Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. – Москва : Прогресс, 1990. – 456 с. - Текст : непосредственный.

178. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – Москва : Прогресс, 1973. – 306 с. - Текст : непосредственный.

179. Швецова, М. В. Алтайские калмыки / М. В. Швецова. – Омск, 1898. – 34 с. - Текст : непосредственный.
180. Швецов, С. П. Горный Алтай и его население / С. П. Швецов. – Барнаул : Астрель, 1998. – Кн. 3. - 125 с. - Текст : непосредственный.
181. Шелдрейк, Р. Новая наука о жизни / Р. Шелдрейк ; пер. с англ. Е. М. Егоровой. – Москва : РИПОЛ классик, 2005. – 352 с. - Текст : непосредственный.
182. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – Москва : Гнозис, 1994. - 314 с. - Текст : непосредственный.
183. Шерстова, Л. И. Алтай-кижи в конце XIX – начале XX в. : история формирования этноконфессиональной общности : специальность : 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология» : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Шерстова Людмила Ивановна. - Ленинград, 1985. – 114 с. - Текст : непосредственный.
184. Шерстова, Л. И. Бурханизм в Горном Алтае. Истоки национальной идеологии и тенденции её развития / Л. И. Шерстова. - Текст : непосредственный // Народы Сибири. Сибирский этнограф : сборник. – Москва : ИЭА РАН, 1997. – Кн. 3. – Вып. 8. - С. 171-215.
185. Шнирельман, В. А. Неоязычество на просторах Евразии / В. А. Шнирельмана. – Москва : Библейско-богословский институт, 2001. – 171 с. - Текст : непосредственный.
186. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр : пер. Ю. И. Айзенвальда ; под ред. Ю. Н. Попова. – Москва : Московский клуб, 1992. – С. 101-109. - Текст : непосредственный.
187. Шпенглер, О. Закат Европы : очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер.с немецкого и примечания И.И. Маханькова. – Москва : Мысль, 1998. – Т.2. – С. 141-145. – Текст : непосредственный.
188. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. В. Большакова. – Москва : Академический проект, 2005. – С. 197-199. - Текст : непосредственный.

189. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – Москва : Ладомир, 1999. – 80 с. – Текст : непосредственный.
190. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – Москва : Издательство МГУ, 1994. – С. 47-56, С. 212-215, С. 163-166, 145 с., 218 с. – Текст : непосредственный.
191. Элиаде, М. Трактат по истории религий / М. Элиаде. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – Т. 1. – 84 с., 85 с. – Текст : непосредственный.
192. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – Москва : Ренессанс, 1991. – С. 5-22. – Текст : непосредственный.
193. Ядринцев, Н. М. Об алтайцах и черневых татарах : чит. в заседании Отд. этнографии 23 марта 1881 г. / Н. Ядринцев, чл.-сотр. И.Р.Г.О. – Санкт-Петербург : тип. В. Безобразова и К°, 1881. – 27 с. – Текст : непосредственный.
194. Ялбачева, Н. М. Генетический подход к происхождению коренных народов Республики Алтай / Н. М. Ялбачева, Т. А. Стрельцова. – Текст : непосредственный // Алтай – Россия : через века в будущее : материалы Всероссийской научно - практической конференции, посвященной 250-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства. – Горно-Алтайск, 2006. – С. 172- 173.
195. Barbosa da Silva, A. The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem / A. Barbosa da Silva. – London, 1982. – 171 p. – Text : direct.
196. Eisenstadt, S. N. Tradition, Change, Modernity / S. N. Eisenstadt. – New York, 1973. – 369 p. – Text : direct.
197. Kuusi, M. Sydankalevalainen epiikka / M. Kuusi. – Text : direct // Suomen kirjallisuus ja Kirjoittamaton kirjallisuus. – Keuruu, 1963. – 24 p.
198. McNeill, W. H. Arnold J. Toynbee : a Life / W. H. McNeill. – New York : Oxford, 1989. – 28 p. – Text : direct.
199. Freud, S. Moses and Monotheism : three Essays / S. Freud. – Standard Edition, 1964. – Vol. 23. – 56 p. – Text : direct.
200. Shils, E. Tradition and Liberty : antinomy and Interdependence / E. Shils. – Text : direct // Ethics. – 1955. – № 3.

201. Shils, E. Tradition / E. Shils. - Chicago, 1981. – 145 p. – Text : direct.
202. Wilken, G. A. De Verspreide Geschriften / G. A. Wilken. - Gravenhage, 1982. – 484 p. – Text : direct.