Министерство культуры и спорта Республики Казахстан
Казахский национальный университет искусств

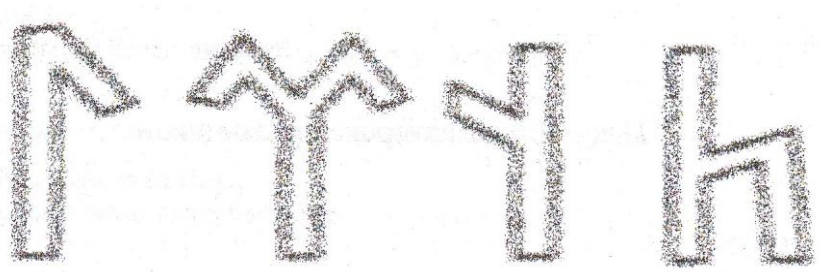
Министерство культуры и духовного развития Республики Саха (Якутия), Россия
Международный Фонд Исследования Тенгри

Союз архитекторов Республики Казахстан
Проектная компания «ORTA»

Материалы VI-й Международной
научно-практической конференции

Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность

(14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан)



Астана - 2017

УДК 1/4 (063)
ББК 87.3
Т 33

Ответственный редактор: Федорова Л.В.

Редакционная коллегия: Л.В. Федорова, М.С. Курмангалиева, Е.В. Яковлева, Н.П. Уарова, В.А. Яковлева

Т 33 «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан) 1-е изд., стер. - Астана: ТОО Мастер По, 2017. - 509 с.

ISBN 978-601-301-997-0

В издание включены выступления и доклады участников VI-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство" и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (14-16 июня 2017), посвященной определению роли тенгрианства и его отражения в эпическом, культурно-историческом наследии народов Евразии; места мировоззренческих ценностей тенгрианства в современном обществе, обсуждению сохранения. перспектив и развития его, как одного из гуманных истоков евразийской цивилизации, элементами которого до нашего времени питаются все сферы человеческой жизни и искусситва. Это - фольклор. музыка, архитектура, дизайн, хореография, кино, скульптура и т.д.

Тенгрианство предстает как универсальное открытое мировоззрение, содержащее в себе простые истины о пироустройстве и взаимоотношениях человека и Космоса и нашей планеты в целом. Кроме того, в материалах конференции имеются тезисы, носящие рекомендательный характер по вопросам продвижения идей тенгрианства, как комплексной инфраструктуры по поддержке духовно-нравстенных этических ценностей этого универсального мировоззрения.

УДК 1/14 (063)
ББК 87.3

Печатается в авторской редакции

ISBN 978-601-301-997-0

© Международный Фонд Исследования Тенгри, 2017
© Казахский национальный университет искусств, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВИЯ

Бира Шагдаар
Почетный Президент Международного Фонда Исследования Тенгри, Президент Фонда «Рерих-Бира», Монголия……..... 9

Мусахаджаева А.К.
Ректор Казахского национального университета искусств, Казахстан..... 10

Тихонов В.И.
Министр культуры и духовного развития Республики Саха (Якутия), Россия..... 11

Рустамбеков С.И.
Генеральный директор «ТОО ORTA», председатель правления Союза Архитекторов г. Астана, Казахстан……..... 12

Колев Петко Недков
Председатель общеболгарского культурного фонда «Тангра - ТанНакРа», София, Болгария..... 13

I. НАУЧНОЕ

Абаев Н.В.
Тэнгрианство и концепт «Внутреннего» Солнца в национальной религии саянидов Внутренней Азии……..... 14

Абдрасулов С.М.
Тенгрианская упорядоченность мира и управленческая культура кыргызов..... 16

Абдуллаева Р.Г.
Терминология тенгриведения как культурологическая проблема..... 26

Аглиуллин З.Х.
Сравнительный анализ о сословиях в древней тюркской истории..... 30

Алекперов Ф. Г.
Шаманизм или философия тенгрианства……..... 35

Алиева К.М.
Ценностные основания Тенризма и понимание экологической рациональности номадов..... 41

Алмуханова Р.Т.
Тенгри: стадиальные особенности образа……..... 43

Аманжол Б.Т.
О тенгрианской мировоззренческой основе казахской музыкальной традиции..... 48

Аминев З.Г.
Некоторые особенности представлений о Тенгри у башкир…..... 55

Анжиганова Л.В., Топоева М.В.
Тенгрианство как маркер «Новой этничности»: региональный контекст……..... 59

Асылбекова А.М., Серкебай Н.А.
Қазақ мүсін өнеріндегі архетиптік бейнелер..... 64

Аюпов Н.Г.
Тенгрианство и Ислам как факторы религиозной идентификации..... 71

Багисбеков К.А.
Тенгрианство в музыке: на примере «Реквиема» Балнур Кыдырбек..... 78

Базылхан Н.
Конно-кочевая империя Евразии (V-XIVвв.): тюрко- монгольские этнокультурные некоторые термины в миропонимании Тенгрианства (артефакты поминальных комплексов и реликтовые материалы в практике современности)..... 82

Байжумин Ж.Г.
Прототюрки и происхождение тенгрианства..... 89

Бакчиев Т. А.
Роль мифических героев в формировании и развитии эпического героя (на примере эпоса «Манас») 95

Бамао Д.
Изучение тибетской эпической сказительской традиции как нематериальное культурное наследие народов Евразии..... 99

Бегалинова К. К.
Тенгрианская культура и философия: сквозь призму истории..... 102

Безертинов Р.Н.
Встреча с Душой..... 107

Габитов Т.Х., Алимжанова А. Ш.
Космоприродные начала протоказахской культуры и тенгрианство..... 115

Галимзянов А. И.
Первая мировая религия – тенгрианство тюркских народов..... 121

Гоголев А.И.
Основы тенгрианства в якутских религиозных верованиях в XVII-XIX вв..... 130

Данилова А.Н.
Роль божеств айыы в рождении эпического героя (по материалам якутских олонхо).... 134

Дашням Л.
Тэнгри в понимании Чингис Хаана..... 138

Джавадов Ш.Ф.
Действующие тенгрианские сакральные храмы и возрождение тенгрианства в Северном Азербайджане..... 143

Донгак У.А.
Мифопоэтические образы тенгрианства в тувинской поэзии: поэтика художественной модальности..... 147

Ёвкочев Ш.А.
Роль доисламских верований в формировании местной формы ислама в Центральной Азии..... 152

Ефимова М.Т.
Сакральная символика эпического числительного «четыре»..... 157

Жаксылыков А.Ж.
Образ троемирия в архаическом (тенгрианском) миропредставлении казахов..... 162

Жерносенко И.А.
Культ кузнецов – ядро палимпсеста сакральных центров (на примере Каракольской долины)..... 169

Жумагулов М.Ж., Сыдыкбеков Р.Д.
Аксиология экологических парадигм в тенгрианстве..... 176

Ибраев Б.А.
Башни, "тянущие небо" и проблемы озарения……..... 180
Илларионов В.В., Илларионова Т.В.
Судьба олонхо в XX1 веке……..... 189
Кокумбаева Б.Д., Курмангалиева М.С.
Тенгрианский тип культуры в контексте социокультурной динамики (на казахском материале)……..... 193
Котожеков А.И.
Мотивационный фактор в древнейшей тенгрианской цивилизации.....…… 198
Кохаева А. А.
Рациональные основы тенгризма……..... 207
Кретова Т. Е.
Тенгрианство, как адекватное современное мировоззрение …..... 212
Кривошапкин А.И. – Айыҥа
Тайны рунической письменности и связь их с тенгрианской религией……. 217
Курманбаев Е.А.
Ахмет Яссауи: попытка возрождения тенгрианства ……..... 225
Курмангалиева М.С.
Эволюция основных констант тенгрианского мировоззрения в творчестве сал-серэ… 230
Лукина А.Г., Докторова Н.И.
Якутский ритуальный танец *битии* в контексте тенгрианского мировоззрения….... 237
Мавров С.Г.
Храм Тангра……..... 243
Мамедов М.М.
Смерть и воскресение в тенгрианстве и шаманизме……..... 248
Мамыев Д.И.
От тенгрианства к ноосфере (или от Экологии Души к Экологии Жизни)..... 252
Мухамбетова А.И.
Реинкарнация в тенгрианстве……..... 255
Набиева Ф.Р.
Связь хороводов со священными храмами Солнца……..... 262
Нарымбаева А.К.
Современные мировые религии – ответвления тенгрианской религии……..... 266
Нурмуханбетов А.Б.
Қасиет. Духовная система казахов ……..... 271
Озгур Б.Э.
Не ранней ли культуре тюрков принадлежат храмы Гёбеклитепе?..... 276
Омарова Г.Н.
Тенгрианство и музыка кочевых народов Центральной Азии..... 284
Оросина Н.А.
Образ верховного божества Юрюнг Аар (Айыы) тойона в якутской эпической традиции (на примере олонхо таттинской и вилюйской традиций)..... 289
Оспан Б.А.
Кумыс – древний напиток 293

Оспан Б.А.
Тенгри в казахской поэзии..... 298
Оспанов С.И.
Тенгрианство как эко-менто-этическое мировосприятие: теоретико-методологические проблемы (по фольклорным мотивам казахского и якутского народов) …… 305
Павлова Н.В.
Имена божеств в традиционных формулах якутской волшебной сказки..... 313
Поликарпов Г.В., Сагимбаева Ж.Б.
Нравственные и ценностные приоритеты народной мудрости тенгрианства в системе школьного дополнительного образования (на примере социокультурного феномена Коркыт)..... 318
Раев Д.С., Сарсенов М.Б.
Тенгрианство как религиозно-духовное мировоззрение тюрков-кочевников..... 323
Рахимжанова Л.Ш.
Архитектор первых храмов и алтарей – богиня Умай..... 327
Сабит М.С., Жумагулов М.Д.
О творчестве Н.Г. Аюпова как тюрколога и тенгриведа……..... 332
Сабырова Ә.С.
Көшпенділер менталитеі..... 335
Саламзаде Э.В.
Коркут как ипостась Тенгри в тюркском изобразительном искусстве…….. 337
Самдан З.Б.
Тенгрианская символика в тувинской мифологии……..... 342
Сарткожаулы К.
Философский анализ влияния на современные мировые религии древнетюркской тенгрианской религии..... 348
Семби М.К.
Сакрально-храмовые тенгрианские памятники архитектуры Казахстана…..... 358
Султангареева Р.А.
Феномен тюркского эпического сказительства: истоки, философия, предназначенность мастера..... 361
Султангареева Р.А.
Календарные и свадебные песнопения: отражение идей родства и единства природы и человека…..... 370
Сундуй Г.Д.
Этнопедагогика тюрко-монгольского тенгрианства (на материале тюркских народов Южной Сибири и Западной Монголии)..... 379
Телебаев Г.Т.
Категория «TEŋIRI» в тюркских письменных источниках……..... 383
Толстякова С.П.,
Сакральные жесты в традиционной культуре народа саха……..... 388
Тукешева Н.М.
Высший закон Тенгри или идеологическое оформление власти посредством норм «төру /törü» в древнетюркском обществе..... 391

Тулешов В.У., Курманбаев Е.А.
Аксиологические смыслы экологичности сознания в тенгрианстве……..... 396
Ушницкий В.В.
Древние корни тенгрианской веры…….. 400
Федорова Л.В.
Возрождение тенгризма как религиозного учения в наши дни..... 404
Фукалов И.А.
Пережитки тенгрианства в сакральных титулах булгарских правителей…… 411
Хисматуллина А.Ф.
Загадки прототюркской цивилизации……..... 415
Хисматуллина А.Ф.
Остров туранского духа..... 418
Хусаинова Г.Р.
Об экологической культуре башкир (по материалам башкирской народной волшебной сказки)..... 422
Шайхутдинов Д.И.
О принципах и условиях зарождения цивилизации..... 426
Шакирова Р.Г.
Тенгрианство как открытое мировоззрение в творчестве профессора Н.Г. Аюпова ….. 429
Genggayixi
Research on ethnic origin and symbolism of birds Qiong (Khyung) clan (Исследование признаков этнического происхождения символики клана птицы Qiong (Khyung)..... 433
Huangzhi
Магический сказитель – сказитель- прорицатель..... 435

II. НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЕ

Афанасьев Л.А.-Тэрис, Холмогорова А.А.
Учение Айыы и роман «Эллэй Боотур» Л.А. Афанасьева-Тэрис..... 436
Барахова С.И., Павлова Г.Н.
Традиционная сакральная символика в современном якутском ювелирном искусстве..... 440
Кужаков Е.Ф. - Раян Куш
Возрождение боевых искусств великой степи «Тенгрикурес»..... 444
Музаева Г.Д.
Космолечение как результат экологической мудрости..... 448
Романов Е.В.
Возрождение якутских традиций сыродутной выплавки железа…..... 451
Сарыгулов С.И.
Духовное и материальное в культуре кочевников..... 455
Сивцев А.Д.-Айсен- Дойду
Феномен бога Аар Айыы Таҥара в исследованиях учёных Республики Саха (Якутия)... 459
Мавров С.Г.
Методика обучения болгарских колобров учению о боге Тангра (Тенгри)……..... 467
Угаров Г.С. – Эһээ Дьыл
Вера в Танара (танараианство) 471

Федоров К.А.
Древняя история Великой степи или сказка про голого короля..... 475
Федорова Л.В.
К вопросу понятийно-категориального аппарата и глоссария тенгриведения..... 477
Ауезов Г.Ж.
Көне түркілердің «Тәңірі» ұғымы..... 480
Кузбакова Г. Ж.
Отражение тенгрианства в обрядовом фольклоре казахов..... 483
Мухтарова Г.С.
Философия тенгризма в традиционной казахской культуре..... 488

Сведения об авторах 494

ПРИВЕТСТВИЯ

**Уважаемые участники
VI-й Международной научно-практической конференции
«Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии»!**

Государственная идеология тенгризма, основанная на вере в Тенгри, прошла три стадии развития. Она впервые возникла в период, когда Чингис-хан основал Великое Монгольское Государство в 1206 г.

В то время она была нацелена на сакрализацию и легитимацию мощи его Евроазийской кочевой империи.

Вторая стадия проходила в период всемирной экспансии потомков Чингис-хана. В то время тенгризм развился в утончённую универсальную теорию тенгризации, в соответствии с которой всё под небесами должно быть объединено под управление Монголов.

Третья стадия тенгризма началась с правления Хубилай-хана, который дополнил создание мировой империи завоеванием всего Китая. В отличии от своих предшественников Хубилай-хан был менее связан с завоеваниями, чем с проблемами умиротворения и консолидации мировой империи.

Я очень рад, что идея тенгризма, возрождения веры в Тенгри, получила столь широкий интерес в современный период, наряду с развитием всемирной глоболизации.

Уважаемые Участники и Организаторы Конференции, хочу поблагодарить Вас за большой научный вклад в дело изучения и развития идеи тенгризма в современном мире.

Спасибо,
с уважением,
**Почетный Президент Международного Фонда Исследования Тенгри,
Президент Фонда «Рерих – Бира»,
академик**

ШАГДАРЫН БИРА

Приветственное слово ректора КазНУИ Мусахаджаевой А.К.

Уважаемые участники VI-й Международной научно-практической конференции "Тенгрианство и эптческое наследие народов Евразии: истоки и современность"!

Казахстан - сердце Евразии. Находясь на стыке христианского, мусульманского, буддистского миров, казахстанское общество не только вобрало в себя лучшие их достижения, но и сохранило свою изначально мировоззренческую концепцию Тенгрианства. Часть этой концепции заложена в основу государственной программы Казахстана "Мәңгілік Ел" - вечная земля. Это значит, что одним из разделов этой программы является общественное согласие и бережное отношение к истории нашей древней земли.

Казахи говорят: "без прошлого нет и настоящего". Мы почитаем аруахов - наших предков, соблюдаем древние традиции и обычаи, сохраняем основы прикладного искусства и музыкальную культуру, пришедшую к нам из глубины веков. Это всё - отзвуки древнего мировосприятия Тенгрианства, наставляющего кочевника на жизнь в гармонии с природой и Космосом, гармонии внутреннего мира с внешними суровыми реалиями степи, а также помогающего в противодействии во времена исторических катаклизмов и внешних социально-общественных факторов. Миролюбивый характер нашего с Вами древнего миропонимания - это главный положительный момент Тенгрианства, призывающего к философскому, эпическому осмыслению действительности, ращрешающего всем религиям мира черпать из себя то, что помогает им находить путь к народам с разной ментальностью, культурой, образом жизни.

Как вы знаете, конференция проходит в дни ЭКСПО 2017, Международного конкурса им. П.И. Чайковского и в дни юбилейного Саммита стран ШОС. Поэтому научно-практическая конференция "Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность" в Астане - это еще одна возможность продемонстрировать культурную толерантность нашей страны, познакомить гостей с культурными достижениями не только современного Казахстана, но и других мировых держав.

Особо хочу поблагодарить организаторов конференции: ТОО "ORTA", Международный Фонд Исследования Тенгри, Союз архитекторов Казахстана, Министерство культуры и духовного развития Якутии, Казахское географическое общество, ООО "Киэргэ" (Якутия).

Желаю всем участникам конференции успешной и плодотворной работы, дальнейших научных и творческих достижений.

Ректор
профессор
Народная артистка РК
Қазақстанның Еңбек Ері
Председатель союза музыкальных деятелей РК
Айман Мусахаджаева

Уважаемые участники конференции!

Отрадно, что VI-я Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии» проходит в Астане, столице братского Казахстана. Еще больше примечательно, что она проходит в стенах замечательного Казахского Национального Университета Искусств, в рамках программ культурных мероприятий юбилейного саммита стран ШОС и Международной выставки ЭКСПО-2017. Это логично и правильно, поскольку направления этой конференции в основном связаны с проявлением истоков тенгрианского мировоззрения в культурных сферах – фольклоре, поэзии, литературе, музыке, архитектуре, скульптуре, дизайне, живописи, хореографии, кино, театральном, прикладном искусствах. Специалистов для многих из этих сфер готовит Казахский национальный университет искусств.

Данная конференция с 2007 года через каждые два года проводится в различных научно-культурных центрах Евразии. Решение о проведении очередной конференции в Астане было принято еще на IV-й конференции в 2013 году в Улан-Баторе, Монголии. Далее оно было подтверждено Резолюцией V-й конференции в 2015 году в Камчии, Болгарии. Таким образом, сегодня, наконец, наша конференция собрала ведущих тенгриведов мира на священной казахстанской земле наших общих предков, в Астане.

Почему с самого начала в названии конференции фигурируют слова «тенгрианство и эпическое наследие»? Вы, ученые, как никто знаете, что для любого из наших народов героический эпос не только устное творчество, а еще и мощный механизм, явление, которое стимулирует роды и племена становится народом, этнос нацией, общество государством – Эл-Ил.

Для, евразийских народов, предки которых были многие века воинами-кочевниками, героический эпос - источник познания о жизни родоначальников, сложении и становлении их системы духовных ценностей, религиозных воззрений, объединительной веры в единого Небесного Тенгри.

Это культурный маркер самоидентификации, самосознания этноса, его уникальности, неповторимости и принадлежности к определенной истории, цивилизации. Для всех нас, независимо, большие мы или маленькие этносы, эпос самый нашим сердцам дорогой, бесспорный, яркий символ собственного национального самосознания.

Следуя положению Декларации прав культуры, выдвинутой академиком Д.С. Лихачевым о том, что Человечество должно выстроить концепцию глобализации как гармоничного процесса мирового культурного развития, в котором налажен баланс между великими культурами и культурами малых этносов, мы данной конференцией вносим свою лепту в дело мира.

Желаю участникам конференции успешной плодотворной работы! Здоровья, счастья, благополучия!

Министр культуры и духовного развития
Республики Саха (Якутия), Россия
Владимир Тихонов

Уважаемые участники конференции!

От имени Союза Архитекторов Казахстана и проектной компании «ORTA» сердечно приветствую вас и выражаю благодарность за ваше участие в работе Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» в нашей прекрасной столице.

Я глубоко убежден, что такие встречи и обмен мнениями среди научной и творческой интеллигенции стран Евразии способствует сближению и взаимообогащению наших культур. Ваши доклады и научные статьи позволяют нам понять и прочувствовать соприкосновение и взаимопроникновение наших философских и мировоззренческих идей, связанных с окружающим миром, обществом, природой и человеком в древности и в наши дни. И как изменялись наши представления об окружающем мире в исторической ретроспективе.

История развития культуры Евразии, исчисляемая тысячелетиями, оказала решающее значение на развитие современной мировой цивилизации. Кочевая культура номадов, их мировоззренческие и философские постулаты, ярко выразившиеся в идее тенгрианства, позволили объединить разные кочевые этносы в громадные государства, начиная от Тюркского каганата до империи Чингисхана. Кочевая культура, господствовавшая на территории Евразии на протяжении многих веков, оказала значительное влияние на дальнейшее развитие континента, оставив яркие следы своего присутствия в культуре, религии и быту других этносов.

Идея веры в единого Творца Тенгри, господствовавшая на огромном пространстве Евразии, на протяжении многих веков, нашла отражение во многих героических эпосах, мифах и сказаниях, дошедших до наших дней. Для многих этносов тенгрианство стало универсальным учением, содержащим простые и понятные истины о мироустройстве, о взаимоотношениях природы и человека, о взаимодействии Земли и Космоса и т.п. В древности у кочевников каждое важное событие в жизни общества или человека сопровождалось четко установленными тенгрианскими ритуалами и обрядами, имевшими глубокое символическое значение. В наши дни часть этих ритуалов осуществляют современные шаманы и бахсы.

Процессы глобализации, происходящие во всем мире, размывают границы культурной идентичности этносов и в этой ситуации для каждого народа очень важно сохранить свои традиции и самобытность. Поэтому без изучения своих истоков и глубокого понимания сути мировоззренческих идей, на основе которых создавалась кочевая цивилизация, невозможно осознанно развивать национальную культуру, которая в последние столетия была зажата в тиски «евроцентризма». Наша задача заключается в том, чтобы очистить наши глубинные корни от шелухи последних наслоений, сильно деформировавших наше самосознание и самобытную кочевую культуру.

Уверен, что доклады и научные статьи, подготовленные для этой конференции, внесут свой достойный вклад в дальнейшее развитие нашей культуры и в понимание исторической общности народов Евразии.

Вице-президент МАСА,
вице-президент Национальной
Ассоциации проектировщиков Казахстана,
Председатель Правления СА г. Астана,
заслуженный архитектор РК,
директор ТОО «ORTA»
Серик Рустамбеков

Участникам VI-й Международной научно-практической конференции
«Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии»!
2017-06-14
Астана, Республика Казахстан

Дорогие друзья-соратники,

Человечество остро нуждается в радикальной перемене образа мышления и системы ценностей, которыми оно руководствуется для избежания военной и экологической катастрофы. Сегодня линии противостояния и срыва намного превышают линии разбирательства и сотрудничества.

В начале 21-ого века мы видим собственными глазами как исчезают целые государства, как гибнут люди, как уничтожаются артефакты культурной древности человечества из-за межнациональной, межэтнической, межрелигиозной ненависти.

При этом некоторые приняли на себя роль поджигателей и наблюдают со стороны.

Наше тенгрианское сообщество приняло на себя обязательство работать для утверждения самой высокой гуманности на основе древней морали наших древних предков.

Мы сегодня призываем к взаимопониманию и взаимопомощи между народами. Нужно противостоять жадности определеных кругов, которые наживаются на несчастье людей.

Тенгрианство в прошлом и сегодня обладает широтой взгляда на мир. Оно ненавязчиво, оно прощающе. Оно может послужить мостом между людьми на самом широком массовом уровне.

В этом мы видим нашу роль и гордимся своей сопричастности.

Уважаемые друзья,

Мы желаем успеха нашему высокому научному форуму, умножения силы и влияния наших идей!

Высказываем благодарность организаторам и хозяевам за приложенные усилия и гостеприимство!

Председатель УС
Всеболгарского фонда ТАНГРА ТанНакРа
Петко Колев

Управляющий директор
Агенции устойчивого развития и евроинтеграции,
арх. Кристиян Миленов

I. НАУЧНОЕ

Абаев Н. В.
Россия, г. Улан-Удэ
kol-bugra@yandex.ru

Тэнгрианство и концепт «Внутреннего» Солнца в национальной религии саянидов Внутренней Азии

Аннотация. *В статье рассматриваются малоизученные вопросы этнокультурогенеза коренного населения Транс-Саянии (Восточного и Западного Саяна), которое автор называет «саянидами». Выявляются также тэнгрианские истоки мифологемы «Три Солнца» в религиозно-мифологических представлениях саянидов. Особое внимание автор уделяет тэнгрианскому концепту «Третьего Солнца» у саянидов.*

Summary. *The article deals with questions of lesser known problem of ethno cultural genesis of indigenous ethnic groups of Trans-Sayaniya (Mountains of Eastern and Western Sayan), which the author calls "sayanids". The author also reveals the Tengrian origins and sources of mythological concept of "Three Suns" in religious and mythological beliefs of sayanids. Particular attention is paid to tengrian concept of "The Third Sun" in Tengrian religion of sayanids.*

Ключевые слова: *саяниды, тэнгрианская мифологема «Три Солнца», Восточный и Западный Саян, Урянхай, концепт «Третье Солнце», Вечное Синее Небо, героический эпос «Гэсэр».*

Keywords: *sayanids, tengrian mythological concept of "Three Suns", Eastern and Western Sayan, Uriangkhai, the concept of "The Third Sun", Eternal Blue Sky, Heroic Epics of Geser.*

Общеевразийский феномен Вечного Синего Неба Тэнгри (Тэнгери, Тенгри, Тенгир, Тигир, Тэнгр), предопределивший основополагающие характерные особенности Сибирской Мегацивилизации, включающей в себя Российско-Евразийскую цивилизацию, «кочевническую» и горно-таёжную тэнгрианско-буддийскую цивилизацию тюрко-монгольских народов, «Арктическую цивилизацию» народов Севера России, в культурно-историческом регионе Саяно-Алтая и Внутренней Азии приобрел исключительно важное значение в духовном развитии аборигенных этносов и этнических групп Сибири и особенно - так называемых «саянидов», этногенез и этническая история которых была непосредственно связана с Алтае-Саянским культурно-историческим регионом и особенно – с Транс-Саянией (Восточный и Западный Саяны).

Это было обусловлено, как мы думаем, особым положением Транс-Саянии как важнейшего духовно-энергетического центра Внутренней Азии, Центральной Азии и всей Евразии, в котором Тэнгри представляло собой главную сакральную вертикаль, соединяющую Небо и Землю посредством Человека. В этой сакральной Триаде: «Небо-Отец, Мать-Земля, Человек», сам человек, как порождение священной пары Небо-Земля, играл активную творческую роль опосредующего элемента между двумя другими элементами Триады. Поэтому тэнгрианскую религию тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая, в частности и особенности – Транс-Саянии, нельзя сводить только к культу Неба, какую бы важную роль он не играл среди всех других элементов культовой системы - культ Матери Земли, культы Священных Гор и Воды, почитание Священных Деревьев, камней, скал и т.д., поскольку тэнгрианство - это активное синергетическое взаимодействие элементов священной Триады «Небо-Земля-Человек» друг с другом и со всем окружающим миром, с Природой и Космосом.

В синергетической системе «Небо-Земля-Человек» сам человек мог передавать свои опосредующие функции между Небом-Отцом и Матерью-Землей другим посредникам-медиаторам, главным из которых была Священная Гора (Мировая Гора) и через которую люди, совершая на ней обряд почитания Неба, не просто «общались» с Небесным Отцом Тэнгри, но и вступали с ним в синергетическое взаимодействие, получая от него дополнительную энергию и силу, мудрость и вдохновение, а также его Небесную харизму, частицу его Небесного Огня. При этом Небесная харизма благодаря этим обрядам соединялась с силой и животворящей энергией Матери-Земли, с энергией ее Внутреннего Огня, который содержался в огненном ядре планеты, представляющим собой «Внутренний» Огонь Земли или, образно говоря, ее «Внутреннее Солнце».

Тем самым посредством обрядов почитания Небесного отца, которые сочетались в этом культовом комплексе с обрядами поклонения Матери-Земле, воплощенной в Священной Горе, одновременно связанной через Человека (т.е. посредством его обрядов, молитв и медитаций) и с Небом, и с Землей, «Внутреннее Солнце» планеты (её «Внутренний» Огонь) соединялось с «Внешним» Небесным Солнцем и его Небесным, Космическим Огнем, порожденным первоначально *Большим Космическим Взрывом*, который стал «*Первым Солнцем»* и от которого всё сущее, в том числе все живые существа, получили Свет, огненную энергию, силу и саму жизнь.

Поэтому в саяно-алтайской мифологии это Первое Солнце называется «От-Чаякчы» - «Огонь-Творец» (бур.-монг. Гал-заяши), который является порождением огненной космической стихии в виде Большого Взрыва, как частного проявления этой универсальной «стихии» (или «первоэлемента» Бытия), и который в процессе взаимодействия с другими «первоэлементами» (воздух, земля, дерево, металл) порождает все «вещи и явления». В свою очередь, сам «Огонь-Творец, как и все другие космические «стихии» или «первоэлементы», в конечном итоге является продуктом жизнедеятельности Вечного Синего Неба Тэнгри, в котором Огонь и Свет – главные атрибуты, определяющие основные сущностные характеристики.

О том, что Огонь и Свет относятся к основным существенным характеристикам Тэнгри как Абсолюта, соединяющего в себе как духовное, так и материальное начало в не-дуальной по своей природе трансцендентальной сущности, свидетельствует сам термин, обозначающий этот феномен, состоящий из двух корнеслов: 1) «ТЭН»// «Тан»//шумерск. «дин»//кит. «тянь»// русск. «день» и др.; 2) «гр»// «хр»// «кор»// «хор»// «гор»// «гар»// «гур»// «кур»// «гир»// «ра»// «эр»// «эрэ»// «эри»//кит. «ри»-«жи»//,варианты-«кол»// «гал»// «коло»// «хоро»// «галло» и пр.

В первом корнеслове отчетливо проявляются значения «рассвет», «день», «дневной свет», «солнечный свет и огонь», «утренняя заря», «восход солнца» и т.д. Во втором корнеслове – «солнечное мужское начало», «Солнце», «мужчина», с которыми связано понятие «Бога Солнца», находящегося на видимом Небе и представленного в виде Солнечного-Небесного божества. Это «Солнце» и есть «Второе Солнце», которое является «внешним» Небесным Солнцем по отношению к Человеку и к «Внутреннему Солнцу» Земли.

Поскольку «Три Солнца» Тэнгри особенно тесно взаимосвязаны друг с другом именно в Саянских горах, то у саянидов, очень тесно связанных и с Матерью-Землей («Священной Горой»), изначально существует особая связь с «Внутренним Солнцем» Земли, и эта связь ярко проявляется также в их внутренней «огненной природе», представляющей собой их личное (индивидуальное) «Внутреннее Солнце».

Литература

1. Абаев Н. В. О некоторых геополитических предпосылках развития буддизма в России и «Евразийская хартия». - Информационно гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/zpu/e-publications/2007/Abaev_NV/
2. Абаев Н. В. Культ священных гор и тэнгрианский эпос бурят-монголов. Изд. 2-е, испр. и доп. – Иркутск, 2015. - 120 с.: ил.
3. Абаев Н. В. «Саяниды» и сакральная символика мифологемы «Три Солнца» в тэнгрианской религии: опыт реконструкции и интерпретации // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. - Вып. 1. - С. 4-11.
4. Abaeva L. Religious indentity of indigenous peoples in Central Asia and Siberia in the modern time. - Karadeniz. Black Sea. - Vol. 19, 2013.
5. Абаев Н. В. Тэнгрианство, митраизм и общие этнокультурные истоки туранско-арийской цивилизации Центральной и Внутренней Азии //Вестник Бурятского государственного университета. - Вып. 3. - «Гуманитарные исследования Внутренней Азии». Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2015.
6. Абаева Л. Л. Этнокультурная традиция Евразии и буддизм // Теория и практика преподавания востоковедных дисциплин: материалы межвузовского научно-методического семинара (24 апреля 2014 г.) / науч. ред. Т. И. Гармаева. - Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2014. - Вып. 12. С.50-61.
7. Аюшеев Н. Сойты Бурятии в духовной цивилизации саянидов Внутренней Азии // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2017. - Вып. 1. - С. 86-91.
8. Аюшеев Н., Абаев Н. В. Стратегия духовно-культурного развития коренных и малочисленных народов Саяно-Алтая и Евразийская Хартия // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. - Вып.4. - С. 13-19.
9. Котожеков А. И. Философия «Тенгри» как основа методологии познания //Вестник Бурятского государственного университета. - Вып. 3 «Гуманитарные исследования Внутренней Азии». Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2015.
10. Мавров С. Болгарский солнечный обряд // Вестник Бурятского государственного университета. - Вып. 3 «Гуманитарные исследования Внутренней Азии». Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2015.

Абдрасулов С.М.,
Республика Кыргызстан, г. Бишкек
s.abdrasulov@mail.ru

Тенгрианская упорядоченность мира и управленческая культура кыргызов

Аннотация. *Для раскрытия основ управленческой культуры кыргызов и народов Евразии, веровавших в Создателя Тенгри, рассматривается специфика тенгрианской упорядоченности и организованности мира, основанного на принципе тең.*

Summary. *To disclose the foundations of the managerial culture of Kyrgyz and Eurasian peoples who believed in Tengri the Creator, the specificity of the Tengrian orderliness and organization of the world based on the principle of teng (equal) is considered.*

Ключевые слова: *Теңгри, Создатель, тенгрианский принцип тең (равный), упорядоченность мира, кыргызское право, эр (мужское начало) – эпчи (женское начало), төр*

(почетное место) – босого (порог), төр (почетное место) – улага (место у порога), түндүк (остов жилища) – казан (котел), Софиократия, управленческая культура,

Key words: *Tengri, the Creator, the Tengarian principle of teng (equal), orderliness of the world, Kyrgyz law, er (male base) – epchi (female base), tor (place of honor) – bosogo (threshold), tor (place of honor) – ulaga (place at the threshold), tyundyuk (hull of the dwelling) – kazan (caldron), Sophiocracy (wise rule), managerial culture.*

«Могу предположить, что в языках народов, поклоняющихся Создателю *Тенгир*, может быть закодирована частичка истинного смысла его имени. Если это так, то исследование имени Создателя с позиции языков может пролить свет в понимание сути посыла Создателя, отраженного в его имени. Кыргызский язык – один из древнейших языков мира, не может не содержать в себе одну из граней энергоинформационного посыла Создателя, заключенного в его имени. Руководствуясь таким подходом, в свое время я и попытался с позиции кыргызского языка понять энергоинформационный посыл Создателя в теониме Тенгир» [1, С.100.], что дало возможность увидеть другие грани в этимологии теонима Тенгри, дополнившие понимание о многогранности Создателя. Такие грани можно увидеть и в понимании мира Тенгри. Это дает мне основание, рассматривая кыргызскую организованность мира и кыргызскую управленческую модель, уловить одну из существенных граней тенгрианской упорядоченности мира и управленческой культуры. С другой стороны во избежание разночтений, сконцентрирую свое внимание на рассмотрении основ управленческой культуры и организации мира кыргызов родственных управленческим и организационным традициям кочевых народов Евразии.

Выявление основ управленческой культуры и организации мира кыргызов своими корнями, уходящие в тенгрианское мировидение кыргызов, позволит нам понять сущность кыргызской государственности.

Тенгрианский принцип *тең*

В теониме Тенгир можно уловить один из самых главных принципов тенгрианства – это тең (равный) [2]. Именно принцип *тең*, являясь организующим и структурирующим началом кыргызской ментальности, именуемый юристами обычным правом, лежит в основе кыргызского права [3, С.10], где равный заслуживает равного к себе отношения и поэтому достоин почтительного и уважительного отношения к себе. Смею утверждать, что не только кыргызская государственность, но и государственность многих народов, веровавших в Создателя Теңир, строилась по тенгрианскому принципу *тең*.

Здесь будет уместно отметить, что схожесть оснований обычного и естественного права в кыргызской культурной традиции, основанного на тенгрианском принципе *тең* истинного мира, перенесенного кыргызом-кочевником в мир земной, делает отечественную юридическую науку уникальной, обладающей своими культурно-правовыми истоками. К тому же, вышеизложенное может ясно говорить о том, что ее истоки не следуют и не являются производными от римского права. И это дает нам основание говорить о кыргызском праве, одним из источников которого по праву можно считать эпос «Манас» [3, С.10.]. Однако исследования юридического аспекта эпоса «Манас» носят эпизодический характер, что не позволяет раскрыть всю полноту не только международного и семейного права, но и специфику основ уголовного и гражданского права кыргызов. Надеюсь, обретение суверенитета станет и обретением свободы в области мысли. Актуальность такого рода исследований, вне всякого сомнения, ожидает своих потенциальных исследователей.

Кыргыз, воспринимающий *тең* как принцип справедливого и счастливого бытия истинного мира, мира духов предков, желает быть в мире земном соответствующим образом. А соответствовать можно, если длить свое бытие сообразно основному принципу истинного мира принципу *тең,* являющегося основой естественной справедливости соответственно и естественного закона Мироздания, созданного Создателем.

Главный посыл принципа *тең* – это относится ко всему живому как к равному себе. Жить ни перед кем, не принижаясь и никого не принижая, т.е. не унижая человека как представителя другой религиозной конфессии, расы, культуры и государства. Терпимость и нетерпимость тенгрианца строится на основе принципа *тең,* чего не встретишь в мировых религиях, таких как христианство, иудаизм, ислам, ибо в них есть понятие «варвар» и «кафир» и догмат о воздаянии в мире ином за обращение иноверцев в свою веру, а понятие равный применимо только среди единоверцев. Именно в последнем можно усмотреть основы двойных стандартов.

Упорядоченность мира

Упорядоченность мира в понимании кыргыза можно уловить в строении его жилища – боз үй, ошибочно именуемый юртой. Ибо жилище кыргыз строил, точнее, тигет сажал (что говорит об одушевленности данного жилища) [4, С.317.] сообразно своему мировидению и миропониманию. Человек несамодостаточен без Жараткан (Создателя). Но он может так сорганизовать свое бытие, чтобы быть самодостаточным. Видимо, именно такое понимание в свое время заставил кыргызов поменять свой способ бытия и стать кочевниками.

Жилище кыргыза-кочевника *боз үй*, именуемое юртой, по форме напоминает незаконченную фигуру, т.е. полусферу, что делает его неполноценным и несамодостаточным. Действительно он выглядит таковым, если рассматривать его в отрыве от Земли, от окружающего мира, но стоит изменить ракурс видения, т.е. увидеть изначальную, онтологическую связь полусферы жилища с полусферой земли, окружающего мира как моментально жилище окажется частью целого красивого, самодостаточного и гармоничного (Рис. 1.).

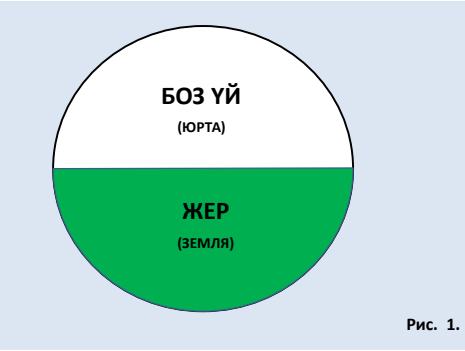


Рис. 1.

Именно такое восприятие и понимание взаимосвязи позволит нам говорить о желании кыргыза-кочевника жить в гармонии, в единстве с окружающим миром (Рис. 2.). Изначальная организованность и настроенность кыргызской культуры на гармоничное сосуществование с миром говорит об экологических основаниях кыргызского мировоззрения, которое как юристы, так и философы могут использовать как методологическую основу научных исследований в области экологического права кыргызов.

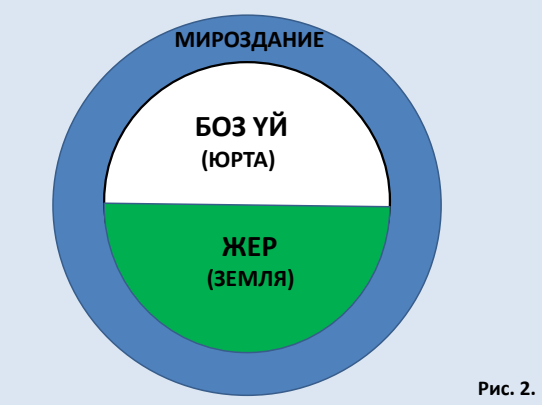


Рис. 2.

В кыргызской космогонии истинно Единым и Самодостаточным может быть только Жараткан, символически означенный и воспринимаемый как Солнце (Рис. 3.).

Рис. 3.

Мир как сотворенный, по сути, не может быть абсолютно единым и самодостаточным. Мир как прообраз Единого проявляет себя дуально. Каждая из сторон дуальности – это всего лишь часть проявления мира. Дуальность лежит в основе мира. Она порождает мир, передаваемый цифрой три. Именно такой подход можно заметить в кыргызской космогонии, где цифра три означает много. Видимо, отсюда трехчленность организации мира (Верхний, Средний и Низший), народа (онг канат, сол канат и ичкилик).

Изначальная дуальность, порождающая мир в кыргызской космогонии, именуется *эр – эпчи*, где *эр* «мужское начало», а *эпчи* «женское начало», равные друг другу по форме (Рис. 4.).

Рис. 4.

Совпадение по форме и различие по содержанию бинарных начал эр-эпчи (кстати, могу предполагать, что знакомство с ними позволило Лао-цзы создать философию инь – ян) – это основа естественного права тенгрианцев, порождающего естественное понимание справедливости, что и является сутью тенгрианского мировоззрения.

Самое главное в тенгрианском принципе *тең* – это возможность не противопоставления и взаимоисключения, а дополнения, ориентированного на целостность, что является основой правового общежития кыргызов не только внутри семейного, родового, государственного образования, но и с образованиями других государств, народов и культур, рассмотрение которых может стать основой кыргызского права. В пользу взаимодополняющего, а не взаимоисключающего или взаимопротиворечащего понимания, говорит и то, что в кыргызской культуре идеальной геометрической фигурой признается сфера, шар, круг *(тоголок, томолок, тегерек, төгөрөк)* (Рис. 5.).

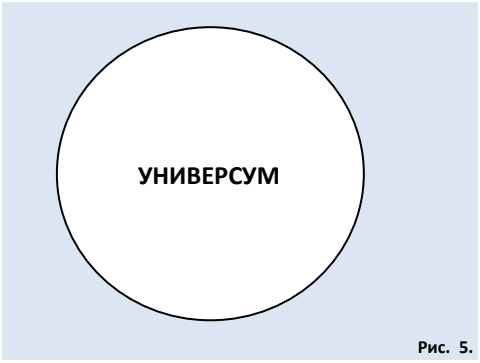


Рис. 5.

В кыргызской космогонии Единое, целое и целостность мира воспринимается и передается через сферу, круг («Төгөрөктүн төрт бурчу» – четыре стороны света, точнее «четыре стороны круга», т.е. целого) [5].

Внутреннее пространство боз үй организовано в соответствии с пониманием эр – эпчи (мужского и женского начал), изначально дуального мира. Он, боз үй, поделен на правую и левую половины и они означены не началами, а сторонами: эр жак (мужская сторона) и эпчи жак (женская сторона) (Рис. 6.).Определение правой и левой сторон *боз үй* не произвольно. Оно строго регламентировано.

Рис. 6.

Можем предположить, что первые исследователи об этом знали, а может и не знали, но они подошли к описанию внутреннего пространства боз үй с позиции вхождения в иное

пространство и это естественно. При таком видении иное пространство становится периферией своего. Они примерно так и писали: «При входе в жилище кочевника по левую от себя сторону видим предметы мужского обихода, а по правую сторону – женского». Из чего они делали вывод, что «левая сторона – это мужская сторона, а правая – женская». Такое видение внутреннего пространства боз үй свойственен человеку пришлому, входящему в иное пространство извне. Но когда представитель рассматриваемого пространства начинает не только воспроизводить, но и без должного анализа слепо следовать исследованию представителя другой культуры, входящего в его пространство извне, это непростительная и грубая ошибка. Представитель данного пространства упорядочивает пространство изнутри, а не извне. А если быть точнее, он приходит и создает это пространство не из порога мира земного, а как продолжение истинного, божественного мира, мира духов предков, мира Көкө-Теңир.

Два способа упорядочивания мира

В жилище кыргыза-кочевника есть два места, упорядочивающие земной мир – *төр* (почетное место) и *түндүк* (остов жилища). *Төр* (почетное место), находящееся в глубине жилища прямо напротив *улага* (места у порога), видится как горизонтальная упорядоченность (Рис. 7.), а *түндүк*, расположенный над казаном, над *очок* (очаг), воспринимается как вертикальная упорядоченность внутреннего пространства *боз үй.* За *улага* находится *босого* (порог).

Рис. 7.

Самое удивительное, это то, что төр, по сути, тоже босого, но босого (порог) истинного мира, мира духов предков, мира Көкө-Теңир, именуемого кыргызами как Теңир-Ата, с которого и берет свое начало упорядоченность, мир кыргыза-кочевника [6]. В пользу такого понимания говорят слова, производные от слова төр, это төрө (господин) и (родить), төрөл (родиться) [7. С.260-261]. Человек рождается, т.е. приходит в мир земной из мира духов предков, из мира Теңир. Место прихода – это особое место, благодаря которому возможен возврат в собственный мир, т.е. место прихода и есть место отхода, ухода в мир истинный. В этом сакральность этого места как места связующего и соединяющего два мира. В силу сакральности порог истинного мира маркируется как төр (почетное место), а не из-за того, что там восседает уважаемый человек. Төр как порог истинного мира должен содержаться в чистоте. Вход в истинный мир прикрыт жүк (сундуки, одеяла и подушки, сложенные в стопку), возле них и восседают достойные, уважаемые и чистые душой люди, именуемые аксакалами (старцы) и байбиче (жены старцев). О них можно было бы говорить, но это отдельная тема. Поэтому вернемся к упорядоченности внутреннего пространства боз үй.

Расположившись на почетном месте лицом к порогу, можно мысленно провести линию, соединяющую *төр – улага.* Она определит *оң* (правая), именуемую как *эр жак*

(мужская сторона), и *сол* (левая), именуемую как *эпчи жак* (женская сторона) жилища. Так же мы можем провести поперечную линию, соединяющую «*эр – эпчи»*, которая определит другую пару – «*төр – улага»*. Соединив линии *«төр – улага»* и «*эр – эпчи»,* мы получаем *төгөрөктүн төрт чарчысы* (равносторонний крест круга) (Рис. 8.).

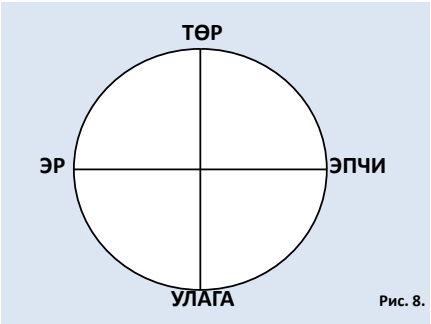


Рис. 8.

Он важен тем, что показывает нижнюю земную маркировку пространства *боз үй,* которую можно назвать горизонтальной. В отличие от него, есть и другой *төгөрөктүн төрт чарчысы* (равносторонний крест круга) – это *түндүк*, являющийся верхней небесной маркировкой пространства *боз үй* (Рис. 9.).

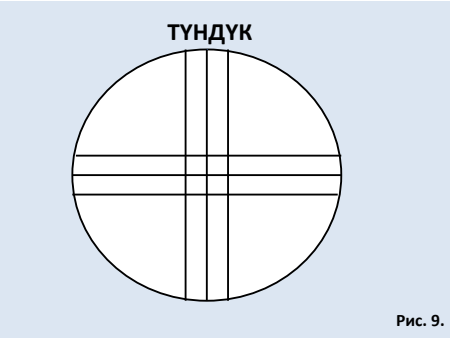


Рис. 9.

Он – символ мира истинного, ниспосланный в мир человеческий для придания миру материальному духовную упорядоченность и структурированность. Именно такое понимание является основой ревностного отслеживания соответствия земной упорядоченности небесной при возведении жилища, т.е. когда нижняя маркировка пространства *боз үй* должна быть точным отражением верхней маркировки. В пользу этого говорит расположенность *казана* – прямо под *түндүком*. *Казан* тоже имеет форму равностороннего креста круга, который маркируется ушками *казана* (Рис. 10.).

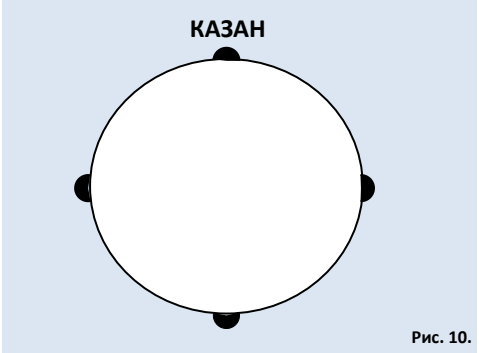


Рис. 10.

Ушки *казана* должны не диссонировать, а соответствовать маркировке равносторонним крестом круга внутреннего пространства *боз үй*.

Түндүк символизирует духовное начало, а *казан* – материальное начало. *Казан* – прямая противоположность *түндүк*. Но между ними есть связь. Их можно уловить и другую организованность мира духовного и материального. Где *түндүк* по форме полусфера, напоминающая параболическую антенну, передающую духовный энергоинформационный посыл (Рис. 11.),

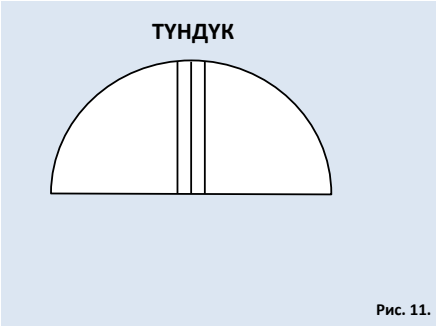


Рис. 11.

а *казан* в отличие от *түндүк* по форме – перевернутая полусфера, т.е. параболическая антенна, принимающая духовный энергоинформационный посыл мира истинного и в то же время – это тигель, одухотворяющий материальный мир (Рис. 12.).

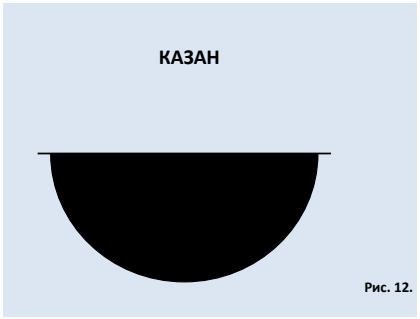


Рис. 12.

Духовное одухотворяет материальное, а материальное подпитывает духовное. Материальное начало, подпитывая духовное, не дает духовному началу отрываться от материального начала, тем самым духовное расширение в основе своей имеет духовно-материализованную окрашенность.

Вертикальное попадание солнечного света с деревянного остова *боз үй* на пол, на внутреннее пространство жилища, на нем вырисовывается точно такая же упорядоченность, как и на остове *боз үй* – равносторонний крест круга (Рис. 13.).

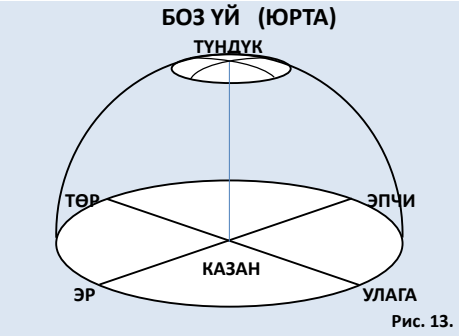


Рис. 13.

Это говорит о том, что мир земной должен быть организован по основам истинного мира.

Таким образом, если горизонтальная упорядоченность мира берет свое начало с почетного места, являющегося порогом истинного мира, то вертикальная упорядоченность мира ниспадает с мира *Көкө Теңир* (Небесного) как *кут* (благодать). Стоит еще раз уточнить и особо отметить, что благодать, ниспадающая с истинного мира, придает человеку и человеческому миру духовную направленность развития.

Итак, духовная направленность развития человеческого мира – это когда материальное начало обусловлено духовным, а обусловленность духовным заключается не в том, чтобы материальное начало было ради материального начала, способного порождать только нескончаемую жажду преувеличения материального, а в том, чтобы одухотворять материальное.

Софиократия как особая форма правления

В верности вышеизложенного мы можем убедиться, обратившись также к написанной Жусупом Баласагыном дидактической поэме «Куттуу билим» (Благодатное знание), где четыре главных героя: *Элик* (правитель) *Күнтүүдү* (Кюнтогды) – «правда стези справедливой», визирь *Айтолду* (Айтолды) – «добро, благо, доли счастливой», сын визиря *Акдилмиш* (Огдюльмиш) – «премудрость и ум», брат визиря *Өткүрмүш* (Одгурмыш) – «праведность, сдержанность дум» [8. Предисл. В стихах бейты 65-66] образуют две пары – это «*Күнтүүдү – Акдилмиш»* и *«Айтолду – Өткүрмүш»*. О таком разделении говорит сохранение одной пары, т.е. *Күнтүүдү* и *Акдилмиша* в мире земном. Для Жусупа Баласагына, как человека набожного, важен мир иной, нежели мир бренный, земной. Но этим Жусуп не умаляет значимость мира бренного для человека. Поэтому, мир бренный должен быть упорядочен и эта упорядоченность возможна только тогда, когда в государстве главенствуют *Күнтүүдү – Акдилмиш*, т.е. Разум и Справедливость. А для человека, избравшего путь божественный, более значимыми становятся *Айтолду* и *Өткүрмүш*, т.е. Отрешенность и Счастье. В пользу этого говорит и то, что в конце своей жизни сам автор «Куттуу билим» избирает путь отшельничества, ведущего к счастью безграничному, божественному [9, С.36-37.].

Взаимосвязь двух линий *Күнтүүдү – Акдилмиш* и *Айтолду – Өткүрмүш* и есть гармоничная упорядоченность, ведущая к истинному миру, к миру духов предков, к миру *Теңир*. Подводя итоги, можно сказать, что знание основ мироустройства и построение своего мира в соответствии с ним и управление своим миром, руководствуясь Разумом и Справедливостью, дает возможность кыргызам-кочевникам создать особую форму правления, которую можно назвать Софиократией (Мудрократия). Софиократия, т.е. Мудрократия – это власть мудрости, власть мудрых людей [5, С.44.]. Видимо, неслучайно отличительным свойством элика (правителя) *Күнтүүдү* является справедливость.

«В делах справедливый, был прям он и строг,
Правдив был в речах он и духом высок.
Он, мудрый и умный, и скорый в делах,
Для злых – что огонь был, для недругов – страх» [7, С.59].

По тенгрианской традиции, правитель должен быть мудрым и умным, стойким и смелым, справедливым и щедрым. Именно эти качества правителя дают основу гармоничному и благополучному существованию государства. Таковым являлся и правитель кыргызского народа – Айкөл (Великодушный) Манас.

В кыргызском обществе выбор или закрепление передачи жезла аскер-башчы (главнокомандующего армией) осуществлял совет мудрецов (аксакалов). К примеру, во время

«Великого похода» кыргызов на Бейджин, Манас, согласовав со своими советниками собственную инициативу, передает пост главнокомандующего армией мудрецу Бакаю, затем батыру Алманбету. Это говорит о том, что для Манаса важна не узурпация власти, а мудрое правление. А для мудрого правления правитель использовал механизмы Мудрократии – аксакалдар кеңеши (советы старейшин-мудрецов), являвшейся управляющей основой курултая (народного собрания). Такую форму правления можно назвать Софиократией. Софиократия, т.е. Мудрократия – это власть мудрости, власть мудрых людей [5, С.44.]. Именно она была основой разумного устройства и справедливого управления кыргызского государства.

Заключение

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что истоки традиционной культуры управления кыргызов – это следование установленным культурным основаниям, в которых все имеет свое функциональное место.

Следование онтологическим основам своей культуры способно гармонизировать мир земной по законам мироздания, а не следование способно порождать только проблемы и конфликты на всех уровнях человеческой жизнедеятельности, в том числе и в управлении, делая его безнравственным.

Кыргызы строили свои отношения между собой и с другими людьми, народами, опираясь на тенгрианский принцип *тең* и на упорядоченность, ниспосланную как кут (благодать) Создателем Көкө Теңир, что делало их управленческую культуру нравственной. «Если потомки Манаса Великодушного также хотят длить свое бытие в мире культур, то они должны знать не только свою историю, онтологические основы своей культуры, государственного управления, базировавшиеся на нравственных основах Софиократии, но и руководствоваться ими для сохранения себя и своей духовности от нивелирующей и разрушающей поступи эпохи глобализации. Сказанное выше уместно и для потомков Кёкчё хана, а также для потомков кочевых народов Евразии» [10, С.30.].

Литература

1. Абдрасулов С. М. К вопросу прочтения этимологии теонима Тенгри. // Сборник статей V Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (20-24 сентября 2015 г., Болгария, СОК «Камчия»); / Отв. ред. Л.В. Федорова. – Бъдник, София, 2015. – С. 97-103.

2. Кыргызская буква “ң” состоит из двух букв “н” и “г”, что дает нам основание записать Теңир как Теңгир. Такое написание слова Теңгир наглядно показывает его сложносоставность состоящего из “Тең” (равный) и “гир” (войти). Они дают нам понимание смысла слова Теңгир, означающего “войти равным”. Здесь уместно задать вопрос: “Войти равным куда? Войти равным в мир духов предков, в мир Көкө Теңир, именуемого у кыргызов Теңир-Ата. Дополнительно см.: [6].

3. Абдрасулов С. М. Эпос «Манас» и кыргызское право. // Эпос «Манас» – памятник мировой эпической культуры: Тезисы докладов Международной научно-практической конференции (Москва, 18-19 декабря 2012 г.) Мос. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки; /Отв. ред. М.С. Мейер, Ж.С. Сыздыкова. – М., 2012. – С. 7-10.

4. Абдрасулов С.М. Сакральность Бооз-юй. // «Мир номадизма: прошлое и будущее»/ Материалы международной научной конференции. Бишкек, 13-15 августа 2008 г. – Бишкек, ДА МИД КР., 2009. – С. 315-321.

5. Абдрасулов С. М. Дух кыргыза-кочевника. // «Общественный рейтинг». 23 июля 2009; Абдрасулов С.М. Дух кыргыза-кочевника. // Вестник КНУ им. Жусупа Баласагына. Вып. 4. 2012. – С. 42-46.

6. Урманбетова Ж. К., Абдрасулов С. М. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры. – Бишкек: Илим, 2009. – 212 с.

7. Киргизско-русский словарь. В двух книгах. / Сост. К.К. Юдахин. Кн. 2. – Ф.: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. – 480с.

8. Баласагунский Ю. Благодатное знание. – М., Наука. 1983. – 560 с.

9. Абдрасулов С. М. Онтология ценностных приоритетов «Куттуу билим» Ж.Баласагына. //Сборник материалов Международной конференции «Жусуп Баласагын жана анын идеяларынын азыркы учурдагы орду». – Б.: 2005. – МУ «Ататүрк Алатоо». – С. 34-37.
10. Абдрасулов С. М. Истоки управленческой культуры кочевых народов Евразии, на примере управленческой модели кыргызов. // Материалы международной научно-практической конференции на тему «Казак хандыгынын курылуынын тарихи тамырлары», посвященной 550-летию казахского ханства. – Алматы, 2015. – С. 22-31.

Абдуллаева Р.Г.
Республика Азербайджан, г. Баку
cult_rena@yahoo.com

Терминология тенгриведения как культурологическая проблема

Аннотация. *Создание терминологического словаря тенгриведения рассматривается в статье как культурологическая проблема. Наряду с данными исторической науки, языкознания, фольклора, мифологии, духовной культуры и мировоззрения важное место в словаре может занять терминология искусства. Автор предлагает определенную рубрикацию словаря, в том числе такие разделы, как «Мифология», «Фольклор», «Искусство».*

Summary. *The creation of terminological dictionary of tengri science is considered in the article as culturological problem. At the same time with data of historical science, linguistics, folklore, mythology, spiritual culture and world outlook the terminology of art occupies an important place in the dictionary. The author proposes a certain dividing according to subject heading of the dictionary including such sections as "Mythology", "Folklore", "Art"*

Ключевые слова: *терминология тенгриведения, словарь, словник, рубрикация, тюркские страны, визуализация культуры, мировоззрение.*

Keywords: *Terminology of tengri science dictionary glossary, dividing according to subject heading, Turkic countries, visualization of culture, world outlook.*

Идея создания терминологического словаря является давно назревшей, актуальной проблемой не только для тенгриведения, но и для тюркологической науки в целом. То, что данная идея выдвинута Международным Фондом исследования Тенгри, вполне закономерно, так как исполнение подобной задачи под силу только большому международному коллективу ученых и специалистов, являющихся, к тому же, единомышленниками. Фонд и сплотившийся вокруг него международный коллектив исследователей объединяет представителей большинства независимых тюркских государств и тюркских регионов России, а также носителей традиции тенгрианства в культуре таких стран, как Монголия и Болгария. Весьма солидным и полностью отвечающим поставленной цели следует признать интеллектуальный потенциал международного коллектива, где представлены историки, филологи, философы, политологи, культурологи, искусствоведы, этнографы, а также практикующие шаманы. Думается, что имея такой кадровый, интеллектуальный потенциал, остается определиться по поводу этапов, масштаба и приоритетов предстоящей работы.

Любой словарь начинается со словника. Необходимо, прежде всего, подготовить, если так можно выразиться, национальные и региональные версии словников, которые отразят

языковые, фольклорные, мифологические реалии Казахстана, Якутии, Татарстана, Монголии, Кыргызстана, Болгарии, Азербайджана и т.д. На следующем этапе предстоит их сличить и объединить, исключив повторы. Допустим, сам теоним *Тенгри-Тангры-Танры-Тейри* и др. может быть дан одной статьей со всем множеством национальных огласовок и вариантов этимологического происхождения. Вместе с тем, очень важно не потерять особенное, единичное, уникальное, что сохранилось, допустим, только в культуре Саха или Казахстана, но утрачено в азербайджанской культуре. Говоря так, мы понимаем, что сегодняшнее обсуждение проблемы предполагает подготовку словаря в каждой отдельной стране, в каждом отдельном регионе. В этом смысле мы забегаем вперед и позволяем себе помечтать о такой ситуации, когда возникнет возможность объединить все национальные версии в один фундаментальный энциклопедический труд.

Безусловно, основную часть терминологического словаря составят данные исторической науки, фольклора и мифологии. Проблемы терминологии являются прежде всего областью компетенции языкознания. Однако тематика словаря относится к сфере духовной культуры и мировоззрения. В целом этот проект имеет междисциплинарный, мультидисциплинарный характер. Он предполагает высокую степень интеграции знаний из самых различных областей. В современной гуманитарной науке подобная степень интеграции возможна только в рамках культурологии.

Будучи представителем искусствознания, мне хотелось бы обратить внимание на такое явление конца XX и начала XXI века, как визуализация культуры. Данный аспект особенно важен в отношении подготовки пособия. Современное, молодое поколение не читает, а «просматривает». Это относится к материалам как в бумажном, так и в электронном формате. Поэтому представляется целесообразным определенную квоту отвести данным, отражающим визуальный язык тенгрианской цивилизации. Мы имеем в виду знаки и символы Тенгри, запечатленные на археологических находках, в произведениях архитектуры, изобразительного и декоративно-прикладного искусства, в геральдике.

Но эта сторона дела актуальна не только в плане привлекательности словаря и пособия для молодого поколения и широкого круга читателей. После обретения независимости постсоветскими тюркскими странами произошел крупный прорыв в изучении визуального наследия тенгрианской цивилизации в целом. Это относится не только к обнаружению новых находок, прежде всего в области археологии, но и к появлению новой интерпретации ранее известных памятников, скажем в сфере архитектуры и прикладного искусства. По имеющейся у нас информации более всего продвинулись археологи Казахстана и Азербайджана, выявившие множество объектов, связанных с тенгрианским мировоззрением в скальных массивах Тамгалы и Гямигая соответственно. В области получения новой интерпретации памятников архитектуры разных исторических периодов особенно заметны успехи (покойного) узбекского ученого Митхата Булатова, опубликовавшего еще в 1997 году фундаментальный труд «Тенгринома», и азербайджанского автора Гасана Гасанова, подготовившего исследование «Девичья Башня: скифско-киммерийское святилище богини огня девы Табити» (2014), в котором хорошо известная всем Девичья Башня в Баку, ставшая визитной карточкой столицы Азербайджана, трактуется как древнетюркский тенгрианский храм VIII века до нашей эры. Приятно сознавать, что к числу заметных достижений последних лет можно причислить работу еще одного нашего соотечественника, азербайджанского исследователя Сиявуша Дадашева «Теория формального изобразительного языка тюркской миниатюры»(2006), где закономерности визуального языка тюркской миниатюры впервые

интерпретированы как продукт особой духовной культуры. Во всех названных и многих других работах последних 20-25 лет впервые введены в обиход новые или реставрированы забытые категории, понятия, термины, непосредственно относящиеся к тенгрианской культуре. Эта терминология, несомненно, нуждается в обобщении и систематизации, что и составит основную задачу обсуждаемого словаря.

Наконец, считаем возможным кратко информировать присутствующих о близком нам опыте терминологической работы. Некоторое время назад Э. Саламзаде была опубликована статья «Тюркская терминология в геральдике»(2007). В ней была предпринята попытка обосновать положение о том, что вся система визуальной идентификации тюркского мира соотносилась с образом самого Тенгри и связанных с ним атрибутов. Эта идея проводилась не только на уровне семантики символов, геометрии изображений и визуального языка в целом, но и на уровне собственно геральдической терминологии, в том числе на примере фонетики ряда геральдических терминов. Им было замечено, что ряд слов, обозначающих те или иные геральдические символы и понятия, в своей основе имеют корень «Тнгр» или хотя бы «Тг». Причем это относится как к собственно тюркским словам, например, «тамга» и «туг» (знамя), так и к классическим геральдическим терминам, которые считаются заимствованными из так называемого старофранцузского, нормандского языка. Особенно любопытна в этом отношении этимология геральдического термина «тинктура», означающего «цвет» [4]. Этот комплекс идей был продолжен и развит в докладе «Тамга и туг: визуальная идентификация в тюркской культуре» на очень представительной международной конференции, состоявшейся в 2012 году в Алматы (Казахстан).

И последнее. Есть такие вещи, о которых принято договариваться, что называется, «на берегу». В данном случае мы предложили бы прямо сейчас решить вопрос о том, будет ли терминологический словарь иметь рубрики или все термины выстроятся просто в алфавитном порядке. По нашему мнению, рубрикация словаря сделала бы его не только удобочитаемым, но и в значительной мере упростила бы процесс его подготовки. Конкретное предложение состоит в том, чтобы ввести рубрики «Мифология», «Фольклор», «Искусство» и т.д. Ниже мы предлагаем наброски словарных статей для нескольких терминов.

Балбал (казахс., азерб.) – надгробное каменное изваяние, которое первоначально устанавливали над захоронением павших в битве героев. В широком смысле слова – надгробный памятник. Классическая композиция балбала представляет собой вертикально стоящую фигуру человека от 1 до 4 метров высотой со скрещенными на груди руками, а также с оружием или чашей в руках. Балбалы встречаются не только на территории Казахстана, Кыргызстана, Азербайджана, Алтая, Тувы, других тюркских стран и автономий, но также на территории Монголии, Украины, Италии, Германии. Большинство балбалов лицом обращены на восток. «Во время их воздвижения степняки следовали традициям тенгрианства – поклонения Вечному Синему Небу» [6]. В Казахстане эти изваяния называют «каменные воины Тенгри».

Кеп (казах.) – состояние, форма проявления, ситуация, ипостась. Поскольку в древнетюркском мировоззрении Тенгри мыслится как неперсонифицированная сущность, он познаваем прежде всего через свои ипостаси, проявления. Сторонники концепции тенгрианства как первой монотеистической религии выделяют три ипостаси Тенгри: созерцающий, карающий, милосердный.

Тамга, **танба** (древнетюрк.) – родовой фамильный знак. Слово «тамга» означает «тавро», «клеймо», «печать». Тамги, как правило, представляют собой простейшие геометрические фигуры, отличающиеся графической выразительностью и лаконизмом. В «Огуз-наме» говорится, что после смерти хана Огуза старейшина по имени Иркыл Ходжа,

заботясь о том, чтобы между шестью сыновьями усопшего и их потомками не возникли распри, определил каждому из них в общей сложности 24 родовых имени (лакаб) и 24 тамги. Тамга заложила основу геральдики тюркского мира и в этом смысле выступает универсальным знаком идентификации.

Туг (древнетюрк.) – знамя, флаг. Древние тюрки считали туг духом рода, а еще точнее – местом, где обитает дух. «Поэтому склонить знамя у них было позором, а потерять – смертью рода» [1, С.158]. Совершенно очевидно, что от слова «туг» происходит русское слово «стяг» – знамя, флаг.

Туран – страна под небом Козерога, то есть страна под северным небом [5, С.47]. В историко-географическом плане Туран – это пространства Евразии, населенные тюркскими народами. В геополитическом смысле Туран – это цивилизация Суши, высшее выражение империи континентального типа, воплощенное в империи Чингисхана. На самом высоком ментальном уровне Туран – это сердце Евразийской цивилизации, место зарождения веры в Тенгри, вечная духовная прародина тюркских и монгольских народов. Концепт Турана стал основой идеологии туранизма, провозглашенной Зиёй Гек-Альпом в Турции еще в 1923 году. Туранизм в самой Турции – ассимиляция всех нетурецких элементов, очищение турецкого языка от арабских примесей, создание турецкой национальной культуры.

Турендже (турецк.) – медальон, розетка – основной элемент композиции ковра. В различных регионах этот элемент имеет другое название: «в Иране – торендж (или торенг), в Турции – турендже, в Южном Азербайджане – турундж или туруш» [3, С.96]. Язык геометрического орнамента ковра сформировался в эпоху тенгрианства и служил для общения с Вечным Синим Небом – Тенгри. Достаточно простой перестановки согласных звуков в слове «торенг» (торендж), чтобы зазвучало имя Всевышнего Тенгри. Таким образом, название главного композиционного элемента в структуре ковра – торенг или торендж – является теофорным, то есть производным от теонима Тенгри.

Шанырак (казах.) – дымовое отверстие юрты, один из главных символов тенгрианства. Он представляет собой круг с укрепленной в нем крестовиной, образующей двенадцать равных отрезков, по числу месяцев в году и по числу животных, определяющих один временной цикл в так называемом китайском (восточном) календаре, заимствованном у древних тюрков. Считается, что ось, проходящая через центральную точку шанырака, соединяет нижний, средний и верхний миры. По этой оси осуществляется духовное «путешествие» шамана в состоянии транса. Данная ось символизирует Мировое древо – один из атрибутов Тенгри.

История культуры – это прежде всего история богатейшего социального опыта, накопленного многими поколениями. Культурология изучает не только историю, но и теорию культуры, а также специальные институты и формы, предназначенные для осмысления и сохранения этого опыта. Одним из таких специальных институтов выступает понятийно-категориальный аппарат науки, терминология, фиксирующая социально-культурный опыт в языке.

Литература

1. Аджиев М.Э. - Мурад Аджи. Без Вечного Синего Неба. - М.: Астрель: АСТ, 2010. - 576 с.
2. Наурзбаева З. Вечное Небо казахов. – Алматы: Сага, 2013. - 704 с.
3. Керимов Л.Г. Азербайджанский ковер. Том II. – Баку: Гянджлик, 1983. - 243 с.
4. Саламзаде Э.А. Тюркская терминология в геральдике. // Проблемы искусства и культуры, 2007, № 2-3 (20-21). – С. 66-72
5. Ümid Niayiş-Oqtay. Avrasiya inanc sistemi bütünlüyündə Türk inanc sistemi. – Bakı, 2007. - 215 s.
6. Павлова Ю. Каменные воины Тенгри. - Эл. ресурс, режим доступа: http://www.unikaz.asia/ru/attractions/kamennye-voiny-tengri

Аглиуллин З.Х.
Россия, г. Набережные Челны
mindikeev@gmail.com

Сравнительный анализ о сословиях в древней тюркской истории

Аннотация. *В статье показан оригинальный взгляд на древнюю историю тюрков. Обосновываются предположения о сословиях в древнетюркском обществе и государстве. А так же место жрецов-камов в тэнгрианском периоде истории тюрков.*

Summary. *The article shows an original look at the ancient history of the Turks. The assumptions about estates in the ancient Turkic society and the state are justified. And also the place of priests-kamas in the Tengrian period of the history of the Turks.*

Ключевые слова : *Тэнгри, сословия, древнетюркское общество, жрецы*
Keywords: *Tengri, estates, ancient turkic societ, priests*

Все мы, старшее поколение, жившие при коммунистическом режиме, знаем азы теории классовой борьбы и какие бывают классы в обществе. Коммунистическое мировоззрение подразделяет общество на класс угнетателей и класс угнетенных. К классу угнетателей относилась буржуазия, т.е. капиталисты и помещики, которые владели собственностью заводов, фабрик и землей. К угнетаемому классу относились крестьяне и рабочие, которые работали на помещиков и капиталистов. Серединное положение занимала интеллигенция, которая, как считалось, обслуживала интересы буржуазии. Также считалось, что духовенство (попы, муллы) дурманят сознание угнетенных масс, уводя их от классовой борьбы. Целью коммунистов было уничтожение класса угнетателей и построение однородного коммунистического общества, т.е. сначала передать собственность рабочим и крестьянам, и взрастить интеллигенцию из этого класса. Построение такого общества предполагало также слияние и ликвидацию наций (в итоге предполагалось создание русскоязычного мирового сообщества). Что на практике получилось - мы с вами знаем. Ликвидируя класс угнетателей, коммунисты неизбежно породили подобный, даже более чудовищный класс, это класс государственных чиновников, которые распоряжались не только собственностью, но судьбами и жизнями людей. Конечно, государственные чиновники были во все времена, но именно при Советской власти они стали всемогущим классом и закрытой кастой. Место духовенства заняли парторги и комсорги, инакомыслие стало смертельно опасным. Возник тоталитарный режим, погибли миллионы лучших людей, исчезли десятки народов и культур, что привело к деградации и застою общества.

Изучая древние философские трактаты Китая и Индии, начинаем думать, не оттуда ли взяли идеологи коммунизма основы своего учения, переделывая их под свои мировоззренческие установки. Например, учение «инь-янь», гармонию разностей, переименовали в единство и борьбу противоположностей, т.е главный закон диалектики, а учение варн (каст) или классов предоставили в другой интерпретации.

Чтобы у нас было представление о кастах в древних обществах, мы приводим сокращенно статью В.Б. Авдеева «Право на власть», где «Кастовая этнократия - это идеальная модель любого традиционного общества. Кастовая этнократия - это сословное, вертикально ориентированное в социальном плане общество, которое автоматически подразумевает все

более и более высокую в этническом отношении чистоту крови в связи с положением, занимаемым в нем конкретной персоной. Кастовая этнократия основана не только на принципе чистоты крови (ред.: этнической), но и на принципе возрастания чистоты мировоззрения (ред.: национального), также в зависимости от положения в обществе. Именно сочетание чистоты крови с чистотой мировоззрения должно цементировать вертикальную пирамиду любого этноса в построенном им государстве. Возрастание кастовых привилегий, в свою очередь, балансируется степенью ответственности каст перед обществом.

Когда в Центральной Азии, Европе, в Средиземноморье, в Индии, Китае и Латинской Америке появились первые государственные образования, то все они, совершенно не знакомые друг с другом, с поразительной точностью воспроизвели один и тот же тип общества. Независимо от географии возникновения и даже расовой принадлежности в лоне всех этих культур возникала вертикальная организация, принципиально сводимая к четырем основным компонентам.

Высшее положение в обществе занимала каста жрецов (брахманов) - цвет национальной элиты - в обязанности которой входило накопление, сохранение и передача из поколения в поколение эзотерических знаний с целью повышения жизнеспособности всего общества в целом. Социология, магия, психология, астрология, география, этнопсихология, медицина, и множество других наук, накопленных в процессе обитания данной нации в его ареале, были сферой деятельности жреческой касты. Эта каста представляла собой коллективный Разум предков, и на основе этого Разума должна была вырабатывать оперативные решения в зависимости от сложившейся ситуации. Высшая каста должна была думать о всех членах общества, о всех сословиях и своем государстве, поэтому бытие жреческой касты было соткано не только из контроля за высшими знаниями, но из долга, чести, трезво мудрого расчета и самопожертвования.

Вертикальная иерархия в традиционном обществе соблюдалась неукоснительно. Жрецы как высшая каста должны были жить обособлено, не смешиваясь с остальными соплеменниками. Жрецами могли быть только жрецы по крови, кроме того, прошедшие строжайшие инициатические испытания. Т.е. мало было родиться жрецом, им еще надлежало стать, доказав неоднократно свою профессиональную пригодность. Имея доступ к высшим ценностям - национальным эзотерическим знаниям - и развивая их, они должны были понимать душу своего народа. За утрату этих знаний, передачу их другому этносу и даже их искажение жрецам грозила немедленная смерть.

Невзирая на высокое положение жрецы не имели собственности, на общем фоне своего экономического положения они никак не выделялись. Современные расчеты, анализ древних культовых текстов, данные археологических раскопок, проведенных в самых различных регионах, настойчиво рисуют одну и ту же картину из жизни древних кастовых этнократий: на содержание высшей касты уходило не более 5% национального валового продукта этих обществ. По своей численности жречество в древних государствах также составляло не более 5% от всей численности нации.

И уж окончательно гипнотизирует, в связи с нашей темой, еще одна информация. Современная антропология и социология приходят к выводу, что количество талантливых людей, способных к научной деятельности, искусству, чувствительных к религиозной эзотерике, одним словом к эвристике вообще и управлению обществом во все времена у всех народов также составляет и составляло приблизительно 5% от общего количества населения. Таким образом, с учетом данных современных наук представляется очевидным, что кастовые этнократии, возникшие на заре цивилизации, были абсолютно экономически и социально пропорциональными обществами, выросшими на основе естественной, экологически обусловленной картины мира. Древние общества вовсе не были основаны на принципах насилия или классовой эксплуатации, как говорит марксисткая наука, а были основаны на принципе естественно сложившейся самоидентификации «свой-чужой». У кормила власти не

стояли самые сильные или самые богатые, а стояли физически и материально ничем не примечательные люди, не носившие даже оружия, но им обязательно подчинялась нижеследующая в иерархии каста - каста воинов (кшатриев).

Основу этой касты составляли физически одаренные и доблестные люди, профессиональная деятельность которых была сопряжена с риском для жизни. Жертвовать жизнью во имя интересов всего общества - вот в чем состояла их сословная миссия. Они также были освобождены от всех видов хозяйственной деятельности. Закалять душу и тело в походах, стойко переносить невзгоды кровавых битв, повинуясь не окрику командира, а внутреннему чувству долга - вот в чем был смысл их существования на земле.

В художественном эпосе всех древних народов присутствует красочные описания принесения воинами клятвы жреческому сословию. Материалистическая историческая наука никогда не в силах объяснить, зачем человеку, единственным назначением которого является смерть в бою, тратить деньги на парадную форму, чтобы одеть ее лишь несколько раз в году. Мало того, она гораздо дороже полевой формы и даже неудобна в бою. Она имеет сугубо магическое кастовое значение. Парадная форма воина - это материальное дополнение к его клятве на верность интересам к высшей касте и всему народу.

И непременным условием существования воинской касты, как и касты жрецов, также являлись (и до сих пор являются) понятие чести и долга перед своим народом и государством. Трусость, добровольная сдача в плен, утрата высшего символа - воинского знамени - в классических кастовых обществах не допускались и во всех случаях провинившиеся карались смертью.

С древнейших времен и до наших дней воины узнают друг друга также по принципу самоидентификации «свой-чужой». Современные данные социопсихологии наглядно свидетельствуют, что общее количество кшатриев в обществе также не превышало 5% от количества населения. Таким образом, количество в обществе энергетически пассионарных людей, способных, невзирая на опасности, к самопожертвованию, инициативе и активной деятельности в любом невырождающемся этносе равняется приблизительно 10% от общего количества населения.

Следующей по рангу кастой в древних обществах являлась каста производителей материальных благ (вайшья), объединяющей около 60-70% этноса. Все представители данной касты - от наемных рабочих до крупных землевладельцев - также подчинялись законам чести и долга. Профессиональное мастерство, моральные ценности цеховой солидарности, слово руководителя, качество товара - вот нравственные категории, которыми жила эта многочисленная каста. В отношениях между людьми, занятых производством материальных благ, в древности также работал принцип самоидентификации «свой-чужой». Налог, уплачиваемый представителями третьей касты на содержание первой и второй каст, означал скрепление каст в единый национальный механизм.

Вполне очевидно и не нуждается в доказательствах, с учетом всей хозяйственной истории человечества, что эта основная масса населения, самой Природой заключенная в рамки третьей касты, производит всю совокупность материальных ценностей, необходимых для полноценного и независимого существования этноса. Представителей данной касты никто и никогда не ограничивал в овладении материальными благами. Освобожденный раб в древнем Риме мог быть сколько угодно богаче своего бывшего хозяина, и монархическая мощь великой империи нисколько не противилась этому. Роскошь, удовольствия, дворцы - все мог иметь нувориш, кроме одного: за деньги он никогда не мог купить положение в обществе; он

никогда не мог влиять на выработку стиля жизни; он не смел касаться сакральных основ бытия, созданных самой жизнью и Богами. Нувориш не смел быть там, где ему не положено, задавать тон и освящать алтари. Смысл и стиль жизни в кастовых этнократиях вырабатывал жрец, а воин осуществлял их своей волей и своим мечом. Так было везде и у всех народов и рас.

И, наконец, к четвертой касте (шудр) принадлежат члены общества, в силу своих моральных и физических качеств способные лишь к социальному паразитизму. Это рабы, нищие (нищие духом), наркоманы, алкоголики, проститутки, половые извращенцы, воры, психически невменяемые и т.д.. Слово «шудра»- означает подлый, отбросы общества, независимо от того, кутаются ли они в драгоценные одеяния или дырявые рубища. Отсутствие всяких моральных обязательств перед народом и обществом является основной отличительной чертой этой касты.

Поразительно: и не только на вершине социальной пирамиды, но и среди отбросов общества работает принцип самоидентификации «свой-чужой», шудры быстро признают друг в друге своих. Национальность в самом низу общества ничего не значит, она тонет как камень в мутной воде. Представители данной касты составляют в различных, но не вырождающихся обществах от 10 до 15% от общей массы населения. Жрецы, воины и работники взирали на шудру как на проклятье Богов. Кастовая этнократия исходила из соображения, что все люди различны от рожденья, и нет смысла требовать от человека невозможного. Всемогущие Боги разделили людей на касты. Справедливо считалось, что если зерно Проведения угодит при зачатии в ребенка из более высшей касты, то он непременно пробьется наверх. Таких детей, как правило, замечали и помогали им в этом» [1].

Конечно, не во всем можно соглашаться с В.Б. Авдеевым, но попробуем посмотреть на историю обществ татаро-тюркских государств с точки зрения каст-сословий. Потом перейдем к нынешнему состоянию сословий и посмотрим какие сословия у нас в Татарстане управляют. Попутно дадим анализ строению обществ в других странах, в том числе и в России.

Если подвергнуть анализу строение обществ в древнетюркских государствах, то мы действительно увидим такие же сословия (касты). В Хуннском, Коктюркском каганатах в жреческое сословие входили *камы*, воинское сословие возглавлялось *тарханами*. Весь простой народ назывался *будун*. В Орхоно-енисейских рунических надписях, на камнях, выбиты слова: Эй, тюрк будун!». О названии четвертой низшей касты приходится только догадываться, в древних писаниях встречается название *кара будун*, значит черный, видимо подразумевался внутренний мир людей.

Высшее сословие - *камы* имели свое мировоззрение на мир и свою философию. Их считали избранниками духов предков и Тэнгри. Они владели искусством врачевания, некоторые имели дар пророчества. Наиболее сильные из них становились главными священнослужителями религии Тэнгри. *Камы* подразделялись на верховных и рядовых. Верховные *камы* находились в высшей иерархии правящей власти и участвовали в управлении государством. Рядовые жрецы жили среди народа, вели свое хозяйство сами. Они проводили национальное мировоззрение и идеалы в народ. К высшей иерархии *камы* восходили постепенно, чтобы продвигаться наверх, надо было иметь не только дар прорицания, но нужны были знания и способность мыслить в государственном масштабе.

Хуннский или тюркский правитель принадлежал к сословию *камов* и *тарханов*, т.е. объединял в одном лице два высших сословия. Кагана также называли *кам-тархан*, хотя не всегда он был *ата-камом*, т.е. главным жрецом.

Пока *камы* были у власти, тюркские государства оставались национальными и независимыми. Но со временем, постепенно, элита воинов-тарханов оттеснила *камов* от

власти, низводя их до рядовых. Постепенно, видимо, произошла полная узурпация власти вторым сословием.

Выигрывая сражения и войны, тюркские государства проигрывали идеологически, что в конечном итоге привело к ослаблению национального мировоззрения и единства, и как следствие - потере независимости государств. Пришли чужие жрецы, и внедрили чужое мировоззрение, так как пустота всегда заполняется.

Воинское сословие. Сначала самыми искусными и сильными воинами были сами *камы*. Перед началом битвы они входили в экстаз и увлекали других воинов в бой. Техника экстаза в научной литературе называется *камланием*. Таких воинов называли батырами. Заслуженным батырам давался титул «*тархан*», который пользовался определенными государственными привилегиями. Сыновья высших сословий назывались «*оглан*», т.е. были офицерами. Всеми ими командовал *Ор-бек* (*орду бек*), т.е. главнокомандующий.

Видимо из-за вынужденных частых войн в ту эпоху и нужности воинского сословия произошло обособление и узурпация власти элитой воинского сословия. Заниматься жреческими обязанностями и духовностью у них просто не было времени.

Интересным является подготовка янычарского войска в Османской империи. Духовным наставником янычар был суфийский орден «Бишекташ». Они применяли те же приемы что и *камы* при камлании, т.е. другими словами, это традиции тэнгрианства сохраненные под крышей ислама. Также интересными в этом отношении являются воины - «*берсерки*» у викингов, они тоже входили в бою в экстаз и сражались без доспехов. Викинги-готы были в связи и под влиянием культуры хуннов и тюрков, об этом говорит использование ими тюркского рунического алфавита.

Свободное сословие *тюрк будун*. Основой этого сословия были люди, занимавшиеся земледелием, ремеслом, торговлей. А скотоводчество было основным занятием, именно предки тюрков сумели приручить лошадь, что стало революцией для всего человечества. Массовое применение лошадей сделало древнетюркские и тюркские государства великими.

Весь *будун* платил налог государству, в Золотой Орде он составлял не более 10% от общего богатства. Они понимали, что народ не кормящий свою армию, своих жрецов, неизбежно будет кормить чужую армию и чужих жрецов. При опасности государству это сословие должно было поставлять в армию мужчин-воинов со своими лошадьми. В татарском войске простой воин назывался *казак*, значит всадник.

Все три сословия объединял высший орган власти - *курултай*. Решения *курултая* были обязательны для всего народа, для всех сословий.

В 1552 году 15(2) октября, сделав подкоп и взорвав стену города, русские войска штурмом захватили столицу татарского государства Казань. Началась оккупация, а потом и колонизация татарских земель. Более 200 лет простой татарский народ поднимал вооруженные восстания, но силы были неравные. Регулярной армии уже не было, воинское сословие было уничтожено.

Столкнувшись с отчаянным сопротивлением, русские колонизаторы применили иные методы. Уничтожив непримиримую часть духовенства (суфиев), которые заменяли касту жрецов в то время, они на службу в духовенство поставили соглашателей, т.е. предателей. По внутреннему мироустройству соглашатели должны были бы принадлежать к касте шудр, т.е. подлых. Так было уничтожено два сословия в татарском народе. Надо ли удивляться что у нас, у татар, всегда тон задают вайшьи, а теперь уже и шудры! Несвободное третье сословие готово работать день и ночь на самых грязных и тяжелых работах за мизерную плату. Это сословие может хорошо работать, но не может самостоятельно бороться за плоды своего труда и тем

более за свою духовную и национальную свободу. Когда у народа нет первого и второго сословия именно из третьего сословия должны рождаться воины и жрецы...

Литература

1. Авдеев В.Б. Метафизическая антропология. Эл. ресурс: https://profilib.com/chtenie/23433/vladimir-avdeev-metafizicheskaya-antropologiya-20.php
2. Безертинов Р.Н. Татары, тюрки – потрясатели вселенной. История великих империй. В 3-х томах. – Набережные Челны: Калкан, 1997.
3. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство религия тюрков и монголов. – Набережные Челны: Аяз, 2000. - 455 с.

Алекперов Ф. Г.
Азербайджанская Республика, г. Баку,
faikalekperov@mail.ru

Шаманизм или философия Тенгрианства

Аннотация. *В XIX-XX вв. в Европейской и Российской науке религиозно-философские верования, связанные с тенгрианством, пытались передавать, скорее всего, как «шаманизм» или «камство». А на самом деле, знания, в древние времена, отражающие философское мировоззрение камов, которых европейские ученые называли «шаманизмом», были ничем другим, кроме как тенгрианством. Другими словами, только потому, что «кам» или «шаман» в тенгрианстве играли роль философа, эту систему взглядов называть камством или шаманизмом неверно. Во-первых, распространением тенгрианства занимался не шаман, а кам. С этой точки зрения, религиозно-мифологические верования, представляемые как шаманизм, больше всего связаны проповедуемым камами тенгрианством.*

Summary. *In XIX-XX centuries the religio-philosophical beliefs according to tengrianism was attempted to provide only as "shamanism" or "kullan" at the european and also russian science. However, what european scientists called shamanism, meant only the ancient philosophical world view of kullan and by their conviction shamanism is nothing other than tengrianism. In other words in Tengrianism, as the word or term "kullan" or "shaman" was designated by the philosopher, and for this reason it is not correct to call this religion a kullan and shamanism. In the first, one who promoted in tengrianism was not a shaman, he was a Kullan. Therefore at the present time, religious and mythical beliefs described as shamanism connected tengrianism which, in turn, promotes kullan.*

Ключевые слова: *кам, тенгрианство, шаманизм, Гек Тенгри, Тенгри, гамы, Ульген, Эрлик*

Keywords: *kullan, tengrianism, shamanism, Tengri, God, Kullans, Ulgan, seats*

На наш взгляд, хоть европейцы, назвав древнетюркское мировоззрение в узком смысле «шаманизмом», и хотели бросить на него «тень», со временем становится ясным, что древнетюркская философия в широком смысле связана с тенгрианством. В этом смысле турецкий философ Хилми Зия Улкен правильно заметил, что в то время как древние тюрки религиозных служителей называли «тойон», а магов обозначали словом «кам», европейцы это слово переняли как «шаман»: «Волшебства оцениваются как противоположное религии: древние тюркские верования считали удачной правую сторону, а шаманизм - левую. Тенгрианство высоко оценивало мужчину, стоящего с правой стороны, а шаманизм - женщину, стоящую с левой стороны. Поэтому «камы» на самом деле были или женщинами, или

переодевшимися в женскую одежду и во всем подражающими женщинам мужчинами. Шаман был как бы первобытным врачевателем и техником: он лечил психические заболевания; принимал волшебные меры для дождя, сборки урожая, его обилия; выполнял функции волшебника и жреца. Камы в руках и в танцевальной трости имели кнуты. И слово показывает, что этот инструмент принадлежит камам, то есть шаманам» [18, С. 57].

Один из известных азербайджанских ученых-тюркологов Джавад Хейет с позиции древнего мировоззрения тюрков однозначно утверждал, что тюрки в древние времена исповедовали не «шаманизм» или «тотемизм», а религию Гек Тенгри, являющуюся учением единобожия. С другой стороны, философию тенгрианства распространяли камы, а на древнетюркском языке слово «кам» означало жреца, а слово «шаман» индоевропейского происхождения» [7, С.55-56]. Поэтому Умит Хассан считает, что камство/ шаманизм является архаичным и своими корнями уходит на 20-25.000 лет далеко вглубь истории, в те давние времена, когда еще и цивилизации как таковой не было [11, С.27], и здесь речь может идти только о первых периодах тенгрианского миропонимания. Поэтому, согласно данному автору, древнетюркская философия нашла свое отражение в тенгрианстве, а само слово «Тенгри» изначально означало Небо, а потом уже перешло к обозначению Создателя. У тюрков часто встречается, что синее используется в качестве обозначения Тенгри или Неба, а голубое в значении Земли [11, С.30]. Принявший это положение Хикмет Таню указал, что у древних тюрков религиозно-философским учением было не «шаманизм» или «тотемизм», а тенгрианство [17, С.9].

Ибрагим Гефесоглу, разделяя это мнение, тоже присоединяется к Хикмет Таню и считает, что несмотря на удивительную близость между верой древних тюрков – тенгрианством и шаманизмом, во всех случаях тюрки поклонялись природным силам, предкам и единому Тенгри [9, С.289-304]. Другими словами, тюрки не поклонялись идолам, поэтому нельзя утверждать, что у них были развиты только шаманизм и тотемизм. Религией же древних тюрков была религия Гек Тенгри и, возможно, шаманизм был распространен среди них позднее - монголами. И. Гефесоглу отмечает, что из турецких ученых Рефик Оздек, выступая также с этих позиций считает, что древние тюрки никогда не были тотемистами, шаманистами, идолопоклонниками; шаманизм был монгольским верованием, которое среди тюрков не было широко распространёно и больше воспринималось как «чудеса и колдовство» [14, С. 11].

Мы тоже считаем отождествление шаманизма и тенгрианства совершенно ошибочным. Причем, в большинстве случаев, которые преподносятся как «шаманизм», на самом деле относились к понятиям, связанным с верой в Гек Тенгри. Просто то, что у европейцев называется «шаманизм», у древних тюрков является первоначальным этапом представлений, связанных с верой в Тенгри. Если передать словами философа азербайджанских тюрков Али бея Гусейнзаде, вера древних тюрков, состоящая из поклонения силам природы, ее тайнам, была «шаманизмом». Этот «шаманизм», даже когда в результате шарлатанства камов или некоторых «шаманов» опускался до уровня идолопоклонничества, не был столь примитивным, и не опускался до древнеегипетских или греческих религиозных предрассудков [6, С.64]. Вместе с тем, имеющее место в первобытной вере древних тюрков поклонение огню, Гусейнзаде связывал с «шаманами» или камами, и обращал внимание на то, что это не связано с возникшим позже огнепоклонничеством зороастрийцев. Он писал: «Поклонение огню как будто было поклонением Ийзаду (Ормузу – Ф. А.) и это потом руководителями зороастризма было превращено в грубое огнепоклонничество. При этом огнепоклонничество и так

существовало в «шаманистских» верованиях, а на самом деле, в тенгрианской философии камов. Много наших обычаев и традиций идут с тех самых времен. Например, разжигание костров по вечерам перед праздником Эргенекон (Новруз) и т.д.» [6, С.55]. Он отмечал, что после «шаманизма» основным религиозно-философским учением у тюрков было учение «Гек Тенгри». Другими словами, хоть и в результате деятельности некоторых шаманов или камов «шаманизм» превратился в идолопоклонничество, но, «шаманское» идолопоклонничество просуществовало не долго, и уступило место поклонению Тенгри. Он пишет: «Но, вместе с тем, склонность тюрков к единобожию подтверждается и в обозначении хозяина всего сущего словом «Тенгри», в использовании в этом смысле слов «Гек Тенгри» или просто слова «Гек». Древние тюрки верили в душу. В орхонских памятниках душа изображалась в виде птицы» [6, С.64].

Интересно то, что и другой наш мудрый ученый из азербайджанских тюрков, Ахмед бек Агаоглу, также видел в «шаманизме» начало формирования первичного мировоззрения тюрков, которое потом переросло в тенгрианство. А. Агаоглу в своем рассказе-статье «На горе Тенгри» писал, что шаман шаманов, кам камов Гекче из Гарагума, был посланником Тенгри, который повел древних тюрков к Тенгри [2, С.78]. Вместе с тем, А. Агаоглу в этом своем рассказе пытается показать, шаман/кам был жрецом, ведущим человека к Тенгри, проводником на пути к Тенгри: «Себя увидел на вершине горы Тенгри, шамана, идущим впереди, а я шагаю за ним. Вершина горы была широкой и длинной площадью. Там было тысячи людей. Обратил внимание: это были шаманы и такие же поклонники, влюбленные в Тенгри! Шаманы каждого улуса под руководством шамана шаманов составляли отдельные ряды. Вот, под желтым знаменем шаманы Джунгарии, а вот у красного флага Кыргызские шаманы, на другой стороне под синим цветом Орхонские шаманы, а на обратной стороне зеленые Гашгарские шаманы, слева от них шаманы Гоби, а справа, в розовом, шаманы Алтая! А эти, черные, наши Гарагумские шаманы» [2, С.85].

С этой точки зрения такие мысли как «тюрки еще со времен проживания в Туране первоначально были шаманистами» [19, С.55-56], или религиозным верованием искитов, то есть туранцев, был «шаманизм» [5, С.15], одновременно означало, что древние тюрки исповедовали тенгрианство. Потому что, назвав проповедников религиозно-философского учения в современном смысле «шаманами» или как в древние времена, *гамами*, категорически неверно называть это философское учение «шаманизмом» или «*гамством*». Напротив, в основе взглядов наших философов, названных европейцами «шаманами», а на самом деле, родным названием которых было «*гамы*», всегда стояла идея Тенгри. *Гамы*, именно ссылаясь на Тенгри, на Гек Тенгри, выражали свои предвидения, свои мысли. Поэтому, в основе этой философии, которая европейцами преднамеренно или случайно преподносится как «шаманизм» и повторяется многими нашими учеными [8, С.131; 1, С.10], стоит идея Тенгри или Гек Тенгри.

На наш взгляд, то, что, назвав самое древнеерелигиозно-философское верование тюрков тенгрианство «шаманизмом», расположили его в Центральной Азии и Алтае, было не случайностью. Этим европейские ученые пытались с одной стороны, представить древних тюрков идолопоклонниками, а с другой стороны - старались держать их подальше от Передней Азии. Поэтому, попытку В. Радлова без всяких на то оснований назвать древнюю философию тюрков «шаманизмом», связать ее больше всего с Алтаем и Центральной Азией, к тому же поставить в один ряд с монгольским шаманизмом, считаем абсолютнейшим абсурдом.

Отметим, что В. Радлов, еще в XIX веке, исследуя «шаманизм», указал, что это было религией не только Урало-Алтайских народов, но и всех древних тюрков [12, С.5].

И по Льву Гумилеву - древней религией тюрков был «шаманизм» или «*гамство/камство*», и велика вероятность того, что она возникла среди тюрков Джунгарии и Алтая в VII-XII века [10, С. 104].

С другой стороны, европейские ученые, оценивая «*шаманизм*/*гамство*» в негативном смысле как магию, колдовство, хотели снизить его философскую составляющую. А на самом деле их магия, колдовство, способствовало развитию науки. Другими словами, у магии *гам*ов/шаманов и магии других народов имеется существенная разница. Турецкий философ Улкен прав, когда пишет: «У тюрков магия всегда была рядом с религией и эти два мышления, вместо того, чтобы бороться друг с другом, дополняли друг друга. А так, в семитских племенах эскерия - религия и магия, «священник» и «жрец» боролись, и у таких народов из-за этого происходили религиозные революции. Как древняя тюркская религия после перехода стала взращивать теологов и религиозных фагихов, так и тюркская магия стала растить хорасанских мужей, дервишей, то есть тюркских мистиков. Правда заключается в том, что тюркские религиозные служители и после принятия ислама продолжали вести такие виды работ, как земледелие, пастушество, эмпирическая медицина, и обычно жизнь в своих религиозных сектах переводили в положение религиозных обязанностей, подходящих их укладу» [18, С.67].

Вместе с тем, приходим к такому выводу, что в подаче тенгрианской философии под названиями «шаманизм», «*гамство*», кроме того в ее толковании в негативном смысле как «магия» имеется злой умысел и это создавало трудности в раскрытии истинной сущности идеи Гек Тенгри. В этом смысле в 1-м томе многотомной «Истории Азербайджанской литературы» правильно пишется, что ошибочно смотреть на шаманизм и тенгрианство как одно и то же явление. Несмотря на то, что шаманизм занимал существенное место в духовной жизни тюрков, тюркский менталитет был основан на тенгрианстве: «При таком условии шаманизм не смог бы сформироваться как религиозно-мифологическая система. Он просто в рамках тенгрианской идеологии отвечал на практические потребности общества, на бытовом уровне решал индивидуальные и повседневные вопросы. С этой точки зрения место шаманизма в тенгрианстве совпадает со статусом теософии (особенно, народной теософии) в исламской религии» [3, С.48].

На наш взгляд, *гамство* было первой религией тюрков, в том числе азербайджанских тюрков. На самом деле, в корне тенгрианства, проповедуемого *гамами*, стоит зависимость от сил природы, и борьба людей против этой зависимости сыграла важную роль в его возникновении. *Гамы*, которые боролись против зависимости от природы, были главами духовного мира родоплеменных образований, являлись целым миром мышления общества. М. Сеидов отмечал, что служитель этой религии изначально назывался «гамом» или «гамганом/гамханом», а позже, наряду с этим стало использоваться и название «шаман». В каждом тюркском роду смотрели на *гамов*, проповедующих культ Гек Тенгри, как и на отца, так и как на Хана. Потому что *гамы* давали предпочтение Гек Тенгри, нежели силам природы и культу отца. Из-за этой особенности *гамы* в первые времена среди тюрков были и мудрецами, и политическими руководителями. М. Сеидов пишет: «Это историческое общественное, религиозное положение, т.е. лидерство *гама* было необходимо для руководства родом, племенем в качестве аксакала. Ведь первобытный аксакал был и светским и религиозным руководителем. Правда, в первые времена хоть и заметны административные различия, но уже

следы были заметны, и со временем эти следы углублялись, укрепляли себя в обществе» [15, С.121].

Но, позже, со временем, *гамы* стали исполнять функции советников у каганов, стратегов для государства. Например, Фазлуллах Рашидаддин в своей книге «Огузнаме» хоть и напрямую не использовал выражение «*гам*», Юш Ходжа и его сын Гара Сулук (Улуг Туруг) на самом деле были ясновидящими, советниками, указывающими верную дорогу *гамами* [13, С.15]. Гара Сулук как советник Огуз Кагана, глава племенного объединения, находил выход из самых трудных ситуаций. С этой точки зрения *гамы*, как знатоки своего Эля, больше всего являются советниками тюркских каганов; они мудры, и как отцы идей и мыслей объясняют будущее государства, указывают дорогу верного развития [15, С.126-127]. Одним словом, *гамы*, являющиеся своеобразными охранниками общественных устоев, норм морали, мозговым центром рода-племени, в основном, как Деде Горгуд, предсказывали будущее. А эти качества *гамам* передавались от Гек Тенгри и впитывались их телами через радугу. По мнению М. Сеидова, радуга была солнечным лучом, который передавал *гаму* священную силу. В этом Ульген (Гек Тенгри) и Эрлик (Йер Тенгри) тоже играли важную роль [15, С.30].

Таким образом, *гамы* веровали в духов воды, земли, огня, камней, дерева и других материальных объектов, что и встречается в различных тюркских эпосах, в том числе эпосах азербайджанских тюрков. Согласно мифологии всех тюркских улусов (туркмен, узбеков, уйгуров, якутов, кыргызов, казахов, тувинцев и т.д.) Ульген управляет светлым надземным миром, а Эрлик темным подземным миром. Обычно Земля олицетворяет женское начало, а Небо мужское; Небо через дожди оплодотворяет Землю и от этого рождаются другие существа, в том числе и люди [15, С.48-49]. Но, позже Ульген становится символом хорошего, позитивного, а Эрлик темного, черного. Белый Гам связан с Ульгеном, а черный с Эрликом. Т.е. в самом начале не было добра и зла, эти противоречия, противоположности возникли позже. Это утверждается и в самых древних мифах азербайджанских тюрков. Тенгри сначала сотворил растения, потом животных, а самыми последними были сотворены люди. После создания людей среди них возникла зависть, ревность, гордыня, поэтому Гек (Тенгри) отделился от Земли [4, С.35].

Итак, согласно М. Сеидову, который считал Тенгрианство совершенным религиозно-философским учением тюрков, в том числе азербайджанских, у древних тюрков было своеобразное верование в духов воды, огня, Земли, Солнца, различные цвета (белый, синий, черный, красный, желтый). Выявивший все это в результате многолетних исследований М. Сеидов считает, что вера в Гек Тенгри возникла у тюрков не случайно: «У тюрков считались с Гек Тенгри. Все было подчинено его воле. Поэтому Гек – Небо стал восприниматься как Бог, и цвет неба стал священным» [15, С.164].

По мнению ученого, предки азербайджанских тюрков особо почитали понятие «Гек» - «Небо»: «У древних азербайджанских тюрков существовала вера в то, что Небо через Солнце согревает Землю, через дожди оплодотворяет её. Небо, которое через лучи Солнца и дожди поддерживает связь с Землей, является создателем всех жизненных благ. Небо приводит Землю в готовность дать блага, урожай. Именно такой верой те или иные природные явления, вещи, животные, космические предметы, чтобы получить статус священных, связываются с Гек Тенгри и его цветом» [15, С.164]. М. Сеидов пишет, что у древних тюрков идея Гек Тенгри была настолько сильной, что они считали своего Кагана рожденным в небесах, Небом. Даже гунны своего предка, сына Мете, считали «сыном Тенгри», рожденным «Небом и Землей», назначенным Солнцем и Луной. Значит, согласно древним тюркам, Каган назначался Гек

Тенгри или он был посланником Гек Тенгри на Земле. В верованиях древних тюрков «Гек» - «Небо» еще использовался в значении высоты, широты, величия, это отражалось и в семейных отношения, а также в государственном устройстве [15, С.420].

Считаем, проповедник тенгрианства назывался «гамом/гамханом», а слово «шаман» возникло гораздо позже и с тенгрианством не имеет серьёзных связей. Так что, понятие «шаман» является результатом смещения верований древних тюрков и их соседей в Сибири. В качестве примера можно показать алтайские легенды, в которых отражены «шаманистские» элементы и в них говорится о русских, о монголах. Согласно одной алтайской легенде, шаман Бергселех, выполняющий функции *гама*, говорит русским, которые пытаются собрать дань, что Улуу Тойон (Ульген) живет на Небе. Русские требуют у шамана, чтобы он это доказал. Тогда шаман взлетает в Небо, встречается с Улуу Тойоном и жалуется ему на стеклоглазых, на льдоглазых и просит о помощи [16, С.55]. С другой стороны, в то время как *гамы*, проповедующие тенгрианство, однозначно считали Гек Тенгри невидимой божественной силой, а, согласно алтайский легендам, Небо зимой замерзает и покрывается льдом, поэтому шаманы не могут дотянуться до Неба [16, С.58].

В этом смысле подача тенгрианской философии древних тюркских мудрецов, *гамов*, как возникших гораздо позднее понятия «шаманизма», не верна. Но, понимаем и то, что в настоящее время очень сложно отличить деятельность проповедующих тенгрианство *гамов* от деятельности служителей культа в верование, которое называется «шаманизмом». Это как минимум, потому что между деятельностью *гамов* и деятельностью современных «шаманов» имеются как противоречия, так и сходства. Исходя именно из этого, есть необходимость разобраться в сходствах и различиях между религиозно-философским учением тенгрианства, которое когда-то проповедовали *гамы* и возникшим под его влиянием «шаманизмом».

Литература

1. Аллахманлы М. Шаман, поэт и ашуг. - Баку: Элм, 2002. - 332 с.
2. Ахмет Агаоглу. Избранные труды. – Баку: Восток-Запад, 2007. - 392 с.
3. Литература истории. В шести томах, том I.- Баку: Наука, 2004. - 760 с.
4. Азербайджанские мифологические тексты. - Баку: Элм, 1988. - 194 с.
5. Будагова З. И., Гаджиев Т.И. Азербайджанский язык. - Баку: Наука, 1992. - 452 с.
6. Гусейнзаде А. Избранные труды. – Баку: Восток-Запад, 2007. - 480 с.
7. Джавад Хейэт. Обзор истории и культуры тюрков. – Баку: Азернешр, 1993. - 176 с.
8. Габиб Оглу Вели. Мировоззрение древних тюрков. – Баку: Картал, 1996. - 223 с.
9. Кафес Оглу И. Турецкая национальная культура. – Стамбул: Легенда, 1986. - 383 с.
10. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. – Баку: Гянджлик, 1993. - 534 с.
11. Мустафаев Ф. Г. Религиозно-философское мировоззрение азербайджанских тюрков. – Стамбул: Нурлар, 2005. - 176 с.
12. Радлов В. В. Из Сибири. В двух томах, том I, Стамбул: Гекнур,1956. - 457 с.
13. Рашид ад-Дин Фазлуллах. Огузнаме. – Баку: Азернешр, 1992. - 72 s.
14. Оздек Рафик. Красная книга Турка. В четырех томах, том I. - Баку: Писатель, 1961. - 144 с.
15. Сеидов М. Кам-шаман и общий обзор на его источники. – Баку: Гянджлик, 1994. - 232 с.
16. Шаманские легенды и рассказы. Баку: Писатель, 1993. - 144 с.
17. Таньу Г. История религии турок. – Стамбул: ___ 1978. - 375 с.
18. Улькен Хильми Зия. История сознание тюрков. – Стамбул: Япы Креди Публикации, 2013. - 354 с.
19. Велиев М. Г. Азербайджан (Физико-географический, этнографический и экономический очерк). – Бак: Азербайджан, 1993. - 192 с.

Алиева К. М.
Россия, г. Москва
alievakm@mail.ru

Ценностные основания Теңризма и понимание экологической рациональности номадов

Аннотация. *В статье рассмотрены воззрения, интегрированные феноменом Теңри. Показано, что основу кыргызского понимания Теңри составляет взаимодействие. Это есть соизмеримость и когерентность единства мира – особность и духовное единоналичие. Утверждается, что природная открытость есть необходимое условие существования человека кочевой цивилизации XXI века, но это показывает ее высокую стабильность и значительную устойчивость.*

Summary. *The article considers the opinions integrated by the phenomenon of the Tengri. The understanding of word "tengri" originates from the word "ten", i.e "equal". It is shown in the article, that the basis of the Kyrgyz understanding of the Tengri is interaction. This is the commensurability and coherence of the world unity, the spirit and spiritual unity. It is argued, that natural openness is a necessary condition for the existence of a human being in the nomadic civilization of the 21th century, but this shows its high, considerable stability.*

Ключевые слова: *взаимодействие, кочевая цивилизация, теңризм, открытость, религия, время.*

Key words: *interaction, nomadic civilization, theism, openness, religion, time.*

Сегодня, в XXI веке, и кочевая жизнь, и оседлость – соизмеримые константы объективной кыргызской реальности. Самый глубокий и определяющий пласт кыргызской действительности до сих пор представляет номадизм. Но элементы номадизма (философия, мировоззрение, знание, культура, ценности) не полно исследованы как закономерное саморазвитие исторической ветви цивилизации, и он отсюда несколько недооценен.

Кочевание – не только необходимый вид трудовой деятельности, но и социально-психологическая потребность и условие существования кыргызов XXI века. Отсюда они определяют и общественные отношения, и социокультурные ориентиры, и духовные ценности целого кыргызского мира. И в соответствии с этой идеей [1, С.20] номадическая цивилизация имеет «свою собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственную смерть». Понимание такой самобытной кыргызской идентичности составляет, прежде всего, и интеграционный потенциал всего тюркского мегаэтноса и, прежде всего, современного тюркского сообщества, имеющего единые духовные ценности, социокультурные ориентиры, глубинный коллективный менталитет, социальную динамику сложившихся и устойчивых традиций и обычаев, несмотря на разные: технологический и технический уровни, экономическое состояние, политическую организацию и даже строй многих государств известных «мировых цивилизаций». Отсюда следует считать, что в рамках сформулированной этой концепции, кочевая цивилизация – вполне самостоятельное, но отдельное образование, и действительно сложно переплетенное [2, С.2], где до сих пор сходятся и расходятся все социокультурные траектории. В том числе и цивилизации XXI века.

Известна иная плоскость различения видов цивилизации, основанная на таком элементе как религия и на формах ее организации. И заметным аспектом этой идеалистической

систематизации 21 цивилизаций у А.Дж. Тойнби [3, С.82-85] является полный отказ от концепции общественно-экономической формации и обоснование внеисторической сущности кочевой цивилизации. Однако все идеи цивилизационных систематизаций, несмотря на их своеобразие, в основном, близкие.

Но, сегодня номадизм заметно окреп – это есть свидетельство его высокой стабильности и значительной устойчивости. И он приобретает новые формы. Так, реалии существования кыргызов с 90-х годов как социальной диссипации [4, С.246-270] такие: каждый четвертый репродуктивный – кочующий и трудовой мигрант и из них более 80,0 % – в России. В мировом ренессансе кочевого образа жизни он твердо удерживает экзистенциальную нишу: в 2016 году трансферт из России достиг 1,9348 млрд долларов. Это эффективный позитивный ответ на исторические вызовы.

Но сегодня наука констатирует, что, в отличие от кыргызов, коренные северные тюркские народы евразийского материка таких субъектов постсоветской Российской Федерации как Республика Саха, Республика Бурятия, Республика Алтай, Республика Тыва, Республика Хакасия локализируют на своей исторической территории и сохраняют основу самобытной идентичности целого народа благодаря приоритетности ценностных оснований тенризма как духовной гармонии взаимодействия человека – природы – общества или целого мира. И при этом генерируют новое понимание: рациональность номада есть альтернативное решение экологической проблемы собственно человека XXI века. Не следует считать этот древнейший культурный феномен только лишь следствием вековой обособленности и традиционной закрытости реликтовых этносов, обосновывать географической удаленностью региона и природно-климатической непривлекательностью экстремальных условий проживания северного человека и т.д. Так как есть осознанное рациональное традиционное развитие, защита от унифицирующих норм глобальной цивилизации, к примеру, современной техногенной, и, самое главное, это есть и необходимость трансляции во времени своей ментальной целостности и ценностной духовной уникальности номада в альтернативное развитие цивилизации.

Своеобразие интерактивной номадической цивилизации от других обосновано совершенно ее другой – открытой – природой. Известно, что стабильность открытой системы определяется ее структурой и функциональной мобильностью, а устойчивость – способностью самосохранения при воздействии внешних факторов, т.е. сущность открытости в саморегуляции и самовоспроизводстве. Современная философия науки эксплицирует фундирующую компоненту техногенной цивилизации как научно-техническое знание. Сущностный признак каждой цивилизации как мирового образования представляет ее собственная когнитивная система – целостная совокупность мышления, сознания, памяти и языка. Несомненно, что цивилизация номадов имеет свое цивилизационное самосознание и богатый собственный третий мир: это легенды, сказания, эпосы, пословицы, песни, былины и т.д. И это иной, не религиозный, а рационально осознанный мир номада.

Консолидирующая сила религии – формы общественного сознания – в единении человека до цивилизационной организации человечества значительна, но более важно, что религия – исторически первый вид отчуждения самости человека от себя самого. И отсюда есть, прежде всего, несвобода, возможное небытие и отрицание существования свободного человека. Поэтому религия не выступает как основное системообразующее цивилизации рационального мира свободного номада, что и особенно заметно в конфронтации с регулирующим господством и реваншем современного ислама. Кочевник находится внутри, а не вне природы неотделимого экзистенциально-космичного человека-мира. Мировоззрение,

мироощущение, мировосприятие и мировидение кочевников основано на иной фундаментальной антропологической константе – Теңри – глубинного социокультурного основания своего традиционного мира и духовно-исторического истока самосознания свободного человека. Бытие теңрия-современника и его объективная реальность опирается на этот архетип мышления и сущностную космоонтологическую прамысль и составляет наш креативный «первосимвол». Понимание Теңри содержит истинное подлинное бытие сущего в равнозначности, равноположенности и равноосновательности чего-то чему-то или кого-то кому-то, т.е. сегодня предпосылает концепцию взаимодействия. Релятивизм данной концепции видит Теңри как осевую линию универсума в соизмеримости, в когерентности и единении мира, в его осности как духовное единоналичие и в единстве цельного как космоцентрический миропорядок или космичность человека-мира. Такой миропорядок носит самоорганизующуюся гармонию свободы человека и его жизненной необходимости во взаимодействии и не приемлет противостояния цивилизаций, детерминированных религиозной или идеологизированной культурами.

Литература

1. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. - М.: Наука,1993. – 592с.
2. Яковец Ю.В. Становление постиндустриальной цивилизации. – М.: Владос, 1992. – 347 с.
3. Тойнби А.Дж. Постижение истории. Сборник. / пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – М.: Прогресс, Культура, 1996. – 607 с.
4. Алиева К.М., Тишин А.И. Философия и синергетика о сложности. – Бишкек: Илим., 2003. – 360 с.

Алмуханова Р. Т.
Республика Казахстан, г. Астана
riza_almuhanova@mail.ru

Тенгри: стадиальные особенности образа

Аннотация. *Статья посвящена анализу стадиальных особенностей образа Тенгри у тюркоязычных и монголоязычных народов в типологии с античным Зевсом. Выявлено, что образ Тенгри полного классического оформления не достиг. Но при этом следует отметить, что он вступил в начальную стадию классической мифологии.*

Summary. *The article discusses the analysis of the stage features of Tengri's image in Turkic-speaking and Mongol-speaking peoples in typology with ancient Zeus. It has been revealed that the image of Tengri has not fully reached the classical form. But it should be noted that he entered the initial stage of classical mythology.*

Ключевые слова: *фольклор, архаика, мифология, стадиальность, Тенгри, культ, образ, аруах.*

Keywords*: folklore, archaics, mythology, stadiality, Tengri, cult, image, aruakh.*

Известно, что Тенгри имеет дотюркскую историю возникновения. Но все-таки как верховный бог он сложился в период расцвет Тюркского каганата в VI-VII вв. н.э. Вместе с этим интересно рассмотреть отличительные черты образных качеств Тенгри и Зевса. Дотюркское происхождение Тенгри обязывает также привлечь монгольских шаманских текстов, в которых сохранились выражения, связанные «Тенгри-хан». Известно, что хан как титул свидетельствует не только верхний уровень мифологического мира, но и принцип иерархичности, как показатель государственности. Вместе с этим данный образ у монголоязычных народов отличается и внешностью. В монгольских текстах он обладает

огромным яшмовым телом, в котором расположены множества туч и десятки тысяч глаз, которые явно отличают от тюркского, а точнее от среднеазиатского Тенгри. Тогда как среднеазиатский Тенгри в фольклорном сознании остается незримым для простого Земного человека, так как сам образ не достиг полной антропоморфизации. К тому же классический ислам оказывает в этом созвучность в том, что даже пророк Мухаммед, выбранный им как достойный связной между мирами, не увидел его воочию. Он только услышал голос ангела с небес: "Мухаммед, ты посланник Бога, а я Гавриил". Мухаммед даже не всегда видел Гавриила (Джебраила) во время откровений. Иногда он только видел его глаза или слышал голос. Потому что человек сотворен Богом и он не обладает таким совершенством, чтоб увидеть Создателя.

Такая не идентичность образных качеств в двух **разных** фольклорных мышлениях по поводу Тенгри объясняется расхождением исторических путей, **к тому же** стадиальные особенности и влияния культурных связей с внешним миром. Яркими примерами которого служат монгольские Тенгри. Они, обитая на 17 небесах, в 33 царствах, каждое из которых имеет свое ханства, доказывают влияние Хормусты.

Но в архаике Тенгри отлично выражен в тюркском, особенно в казахском фольклорном мышлении и отчетливо при типологическом изучении Зевсом.

Солнцепоклонничество и вера в небесные светила отличаются наиболее устойчивым консерватизмом чем другие виды верования. Именно они в конечном итоге оказались решающим толчком в развитии классической религии. Если в классическом исламе Аллах, то в и древнеарабской мифологии верховное божество назван также Аллах, и почитался он как бог-предок, бог неба и дождя. Так и в мифологии тюркоязычных народов**,** культ Тенгри это культ голубого неба. Отсюда и Көк Тәңір (көк − цветовая семантика, при этом означает небо, синхронно: небо и Тенгри). И то, что Тенгри все-таки не достиг полного антропоморфного оформления как классический Зевс также связан именно по причине устойчивости верований в небесные светила. Тенгри не смог полностью оторваться от культа неба, в связи с этим полностью не антропоморфирован. Также нельзя не учитывать то, что в фольклорном сознании тюркоязычных народов крепко сохранен культ предков − *аруах***.**

Когда нет культа предков, то нет и понятий, как вечность. Поэтому культ предков сыграл важную роль в развитии появления веры в Бога. А предэтапным в этом служит вера в то, что после смерти человека его дух продолжает свое существование и способен вмешиваться в деле живых. Если душа улетает, то подразумевается верхний мир. Значит, верхний мир олицетворяет мир аруахов и он вечен. Вера в вечности Бога и аруахов существовали синхронно. Это и является одной из причин препятствий в становлении классического Тенгри.

При исследовании стадиальных особенностей классического верховного бога в контексте Тенгри-Зевс. Изучены и проанализированы мотивы золота, божьего наказания и Судьбы (Мойры – Тағдыр). Выявлено, что Тенгри, считаясь архаичным образом, проявил черты начального классического образа. Это подтверждается функцией типичного для классической мифологии мотива «божье наказание».

В алтайской сказке «Сыргашы» [1, С.131], имеет место типологически схожий сюжет Танталова мучения. Отличие в том, что в алтайской сказке наказывает не верховный бог, а малоумный хан. И на первый взгляд не совсем похожи на Танталова мучения, но суть при этом не меняется.

То, что Тенгри обладает способностью выносить наказания, засвидетельствовано в

памятниках Орхон-Енисея. И это не единичный зафиксированный факт. Сохранился еще ряд сюжетов относительно этого мотива Тенгри.

Мотив «божье наказание» имеется и в казахских аморфных по жанру материалах, генетически общих с мифом. Например, в тексте «Суыр» и других, в которых герои из-за скупости и при нарушении морального этикета в знак наказания превращаются в животных. А то, что скупость наказуема и со стороны Бога можно привести в качестве примера индийскую мифологию. Учеными отмечено, что «люди скупые, не приносящие жертв, по понятиям того времени – безбожны» [2, С.136]. В казахском материале «Суыр» люди жалуются на богача, который, имея неисчислимое богатство, отказывает в помощи. В связи с этим Бог превращает его в суыр − сурок. А в тексте «Көртышқан», который опубликовал Г.Н. Потанин, говорится: «У одного бая было две дочери и два сына. Отец куда-то уехал. Старшая дочь во время его отсутствия говорит младшей: «Других мужчин нет, кроме наших братьев нет, сойдемся с ними». Младшая сестра на это отвечала: «Бог услышит: Грех». − У бога ушей нет», − сказала старшая. После того она стала звать к себе старшего из братьев, но тот отказался: она грозила убить его, он, однако, не испугался. Тогда она выколола ему глаза и закопала в землю, − с тех пор көртышқан (то есть слепая мышь) и живет под землей. Отец, пришедши домой, узнал о присшествии и проклял дочь. Бог обратил ее в кошку мялин (в полосатую дикую кошку) [3, С.51]. Рассказчик пояснил Г.Н. Потанину, что казахи не едят мясо этих животных. Но это не просто табу. Понятно, что такой текст может оформиться только после упадка матриархата, и вместе с тем привлечен мотив божье нказание. Мялин проклятый, поэтому его мясо не пригодное для еды.

В казахском семейном фольклоре имеется такой текст:

Бас бармақ: Қой ұрлайық.
Сұқ саусақ: Ұрласақ, ұрлайық.
Ортаншы саусақ: Құдайды қайтеміз?
Аты жоқ: Құдай қайтер дейсің?
Шынашақ: Әпкел бермен, сояйық, әкел.

Рассматривать такой текст только как детский или семейный фольклор не следует. Народ, будучи подверженным Богу, хотел понять почему у человека пальцы разной длины. Только средний палец из пяти, который не забыл про Бога, он и остался самым длинным, то есть не укороченным. И, таким образом, станет ясным что, пальцы, которые не хотели знать, даже проигнорировали, наказаны Богом. Этиологичность в этом тексте несомненна и поэтому относится к мифам, и в то же время явствует мотив божьего наказания. Пальцы в данном материале выбраны для наглядности. Народ, таким образом, запечатлел божье наказание.

Архаичность Тенгри по сравнению с Зевсом выявляется при изучении наличия мотивов золота и Судьбы. В образе Умай, которая выполняет функции жены Тенгри, также находит отражение мотив золота. Доказательством чего являются телеутский материал «Алтын пашту Май-энем» [4, С.169–170].

Такая особенность объясняется первичностью мифологии Земли, в чей образ гармонично вплетено такое качество как плодовитость. А отсутствие мотива золота в образе Тенгри объясняется доминантной верой тюркских народов в огнепоклонничество и культ Солнца, в души мертвых (аруах). Теперь выявляется вторая особенность – архаичность исследуемого образа – Тенгри. Но все же хочется обратить внимание на слова С.Г. Кляшторного, который

говорил о том, что Тенгри полностью не антропоморфный и «...выражает свою волю словесно, но свои решения осуществляет не прямым воздействием, а через агентов – «природных агентов» и людей» [5, с.132]. Однако, хотя Тенгри не имеет полной антропоморфизации как Зевс, но этот образ, эволюционно развиваясь, имеет ряд атрибутов, которые помогают получить важную специфическую стадиальную особенность. Относительно агентов не все понятно. Так как Тенгри полностью не осуществил переход на классическую ступень развития, то, естественно, ангела смерти как Азраил не имеет. Судя по среднеазиатским материалам, Тенгри для наказания не пользуется молнией как Зевс, данных нет.

Сюжетосоставляющие мотивы требуют циклизации, и только тогда возможно появление таких сюжетов. Наверняка, проникновение ислама затруднило дальнейшее развитие. И в какой-то степени эволюционное развитие образа Тенгри было приостановлено.

В казахском лексиконе до сих пор остались выражения, отражающие способности Бога: Бог слышит, видит. И когда говорят, что судьба – в руках Тенгри это не только метафора. Эти данные явствуют об антропоморфных качествах Тенгри, но все же, как Зевс, Тенгри полностью не очеловечен. Поэтому можно сделать заключение, что Тенгри, являясь архаичным образом, синхронно начал вступать на начальную стадию классической мифологии.

Вера в Судьбу диктовалась объективной несвободой индивида от коллектива и природы, невозможностью мыслить, а тем более реализовать формы индивидуального бытия, отличные от тех, которые установлены от рождения [6, С. 471]. Зевс на пути классического развития сконцентрировал в своих руках функции Судьбы, в некоторых версиях он считается отцом Мойр. В XIII, XVI, XXII песнях «Илиады», отмечено, что он пользуется весами. Но все же примечательно то, что весы, посредством которых выясняется, кто выйдет победителем, находятся в руках у Зевса. У Тенгри таких отличительных атрибутов, влияющих на судьбоносные моменты, не имеется.

В фольклорном сознании казахов до сих пор сохраняются выражения «Тагдырдын колында» («В руках Судьбы»), но параллельно имеет место и «Танирдин колында» («В руках Тенгри»). Такая синхронность не дает повода оценивать Тенгри как классический тип бога, однако этот факт – в пользу нашего утверждения. Тенгри вступил на начальную фазу классической мифологии еще в расцвете Тюркского каганата VI –VII веков, с приходом классического ислама и импульсивно сохранился в фольклорном сознании народа. Приход классического ислама приостановил эволюционное развитие образа, но вместе с этим полностью вытеснить из сознания народа не смог, в том числе и из классических атрибутов, сложившихся в период расцвета Тюркского каганата.

Если в монгольских шаманских текстах Тенгри признается ханом, подтверждая верховенство над остальными божествами, то в горах Алатау есть вершина, называемая Хан Тенгри. Особенная белизна вершины в фольклорном сознании выполняла действенную мотивировку, так как верхний мир олицетворяется как светлый. В этом можно увидеть не только генетическую связь культа неба, но и то, что Зевс должен иметь обиталище там, где все чисто и высоко. А Хан Тенгри пока только принимается в качестве название **геообъекта**, из-за отсутствия циклизации мифов относительно Тенгри. Это явствует о том, что казахский Тенгри сохранен более архаичном, чистом виде чем монгольский, без влияний Хормуста. Не отрываясь от культ неба казахи сохранили миф о происхождение радуги, перенеся скотоводческую жизнь на небо. Тем самым становится ясным, что Тенгри не смог полностью вытеснить архаику.

В пользу определения классических свойств устойчивых фольклорных выражений можно отнести и выражение «божий дар». Если в античной мифологии слепота Тиресий наступила как следствие наказания, затем сжалившая богиня Афина делала его прозорливым,

то такой предрассудок имеет место и в казахском эпосе «Қарасай-Қази». Женшина Қара-Улек, имевшая физические недостатки, хромает на одну ногу и слепа на один глаз, несмотря на это родила двух сыновей богатырей – Қарасай и Қази. Орак-батыр выбрал именно такую женщину, будучи в надежде, что она родит достойных сыновей. В таком отношении к ней проявляются свойства классического мифологического мотива «божий дар».

В заключение мы приходим к выводу о том, что разновременные вступления общественно-исторических формаций обуславливают стадиальную разницу фольклорных мотивов и образов. Античная Греция вступила в рабовладельческую формацию еще в VI в. до н.э., а история казахской государственности имеет свои существенные отличия. К тому же в Казахстане феодальное общество не получило классического развития как в западноевропейских государствах.

Считаю, что нельзя согласиться с теми учеными, которые думают, что Тенгри имеет священный Псалтырь, для этого нет фактического доказательства как Коран. Создание канона − обычаи, обряды и правила, по которым надлежало бы обращаться к Богу выражают классическую мифологию. Расцвет Тюркского каганата явствует письменность, но из-за разделения на два крыла Тенгрианство не достиг классической стадии мифологии, не смог противостоять исламу. Но основной канон − единобожие − в них созвучны, это послужило синхронному продолжительному существованию двух разных верований – тенгрианство и ислам. Почти все тюркоязычные народы до сих пор вместо слова «Аллах» часто говорят «Тенгри» и при этом не ставят четкой границы между этими понятиями.

При этом интересен тот факт, который подчеркивает З. Аменев [7, С.45-47], что башкиры представляют Тенгри с огненной плеткой-молнией, но в отличие от Зевса, который наказывает за ослушание всех подряд, он выражает солидарность с исламом. Выражается это тем, что он бьет не только те места, где прячутся мусульманские: шайтан, иблис, а также доисламские дейеу, аждаха, йен-пярий и т.п. злые силы. Значить он не делить их по принадлежности, а однозначно против всех злых сил, в этом заключается синхронность в верованиях. А то, что башкиры представляют Тенгри мужчиной, скачущий на коне в небесных высях не дает полной картины антропоморфизации как Зевс. Мужчина, скачущий на коне это только монументальность неперсонофицированного образа, что также выражается общетюркским представлением. Конь тем более существо небесное. А Тенгри по архаической мифологии изначально выражает мужское, а Умай − женское начало. В доказательство можно привести цитату Е.М. Мелетинского: «Наиболее архаичная и универсально распространенная пара богов-предков − это Небо-отец и Земля-мать. В этих образах можно усмотреть, с одной стороны, космизацию «первых людей» − фратриальных первопредков, а с другой − перенесение семейно-брачных отношений на природные объекты» [8, С.204].

В заключение следует отметить три основные причины, обуславливающие архаичность казахского и тюркского Тенгри, который, вступив в начальную стадию классической мифологии, не смог полностью перейти на нее из-за более позднего укрепления государственности по сравнению с античной Грецией. Отсюда доминирующее поклонение народов небу и веры в *аруах*, внедрения классической религии − ислама. Тюркский Тенгри, как монгольский, не испытал влияние Хормусты.

Литература

1. Алтайские сказки. − Новосибирск: Новосибир. обл. изд-во, 1937. − 320 с.
2. Избранные труды русских индологов – филологов. – М.: Наука, 1962. − 384 с.
3. Казахский фольклор в собирании Г.Н. Потанина. Алма-Ата: Наука, 1972. − 382 с.
4. Телеутский фольклор / Сост., вступит. ст., запись, пер., коммент. Д.А. Функа. – М.: Наука, 2004. −183 с.
5. Тюркологический сборник − 1977. – М.: Наука, 1981. – 296 с.
6. Мифы народов мира Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. /Под ред. С.А.Токарева. − М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. − Т.2: К −Я. – 719 с.

7. Аменев З. Сохранившиеся у башкир-мусульман представления о Тенгри //Тенгрианство и эпическое наследие Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научно-практической конференции. − Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011. − 142 с.
8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М: Наука, 1976. – 408 с.
9. Серебряков И. Д. Избранные труды русских индологов-филологов / Акад. наук СССР. Ин-т народов Азии. - Москва: Изд-во вост. лит., 1962. - 382 с.

Аманжол Б. Т.
Республика Казахстан, г. Алматы
ba707kz@gmail.com

О тенгрианской мировоззренческой основе казахской музыкальной традиции

Аннотация. *Новый подход к пониманию музыки как одного из языков, которым пользуется сознание, дает возможность с большей научной обоснованностью определять мировоззренческую основу музыкальной традиции. Такой музыкально-лингвистический подход позволяет увидеть то, что вся культурная музыкальная традиция по своей природе тенгрианская. Идея данной работы – составить карту географического распространения музыкальной традиции Тенгри, а значит и тенгрианского мировоззрения, рассматривая ареалы распространения музыкальных инструментов – носителей сути, души этого мировоззрения.*

Summary. *New approach to understand music as one of languages used by conscious, gives a chance with a big scientific rationale to define worldview basis of musical tradition. Such musical lingual approach allows see all cultural musical tradition which is tengrian by essence. The idea of this work is to map the geographical locations of the musical traditions of Tengri, and hence Tengri outlook, considering the areas of distribution of musical instruments which are the carriers of the soul essence of this outlook.*

Ключевые слова: *музыкальная лингвистика, знак, вертикаль, тенгрианство, музыкальные инструменты, мировоззрение, ареал распространения*

Keywords: *musical linguistics, sign, vertical, tengriism, musical instruments, outlook, distribution area.*

В системе языков, которыми оперирует мозг, музыка занимает особое место. Так, разговорный язык неизбежно связан с миром конкретных предметов. Способность же музыки подниматься над привязкой к предмету дает ей возможность «работать» на глубинных уровнях сознания, уходя в сферу абстрактного, легко поднимаясь в сферу духовных категорий. Поэтому музыкальная традиция народа является одним из самых глубоких показателей его мировоззренческих основ – мировоззрения, лежащего в глубинах этнического подсознания, если можно применить такой термин.

Однако, можно ли рассматривать музыку как **язык**? Есть ли в музыке языковой знак? Ведь именно наличие знака определяет: является ли та или иная информационная система *языком* в научном смысле этого слова. Или может это все же – *«паралингвистика»*, говоря в терминах ряда исследователей – лингвистов [1, С.3].

Последние исследования дают основания все-таки видеть музыку как особый язык, и на основании этого - возможность ясно расшифровать мировоззренческую базу этнического сознания. Ключом к этому явилось обнаружение ***знака*** языка музыки. Им является ***понятие***

вертикали. На самом деле, вертикаль – универсалия, прочитывающаяся и психологически, и физиологически, и мифологически, и, наконец, - физически (акустически). [2, С.18].

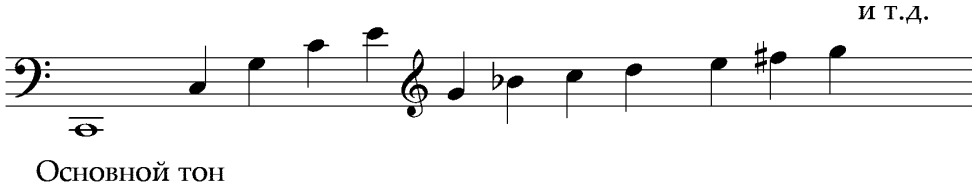
Расшифруем это положение.

А) Исследования в области **психологии** сознания, проводимые во второй половине прошедшего века, показали то, что мозг оперирует исключительно пространственными категориями [3, С.406].

Б) Главным параметром на **физиологическом** уровне является вертикаль, определяющаяся вертикальным положением человеческого тела. Весь мир оценивается именно с этих пространственных позиций.

В) **Мифо-представления** об устройстве мира, которые гнездятся в нашем подсознании, выстраиваются также, исходя из структуры вертикали. Разумеется, многомерный мир намного сложнее, чем одномерная (выше-ниже) вертикаль и наше сознание соответственно бездонно сложное, однако именно это измерение является исходным отсчетом многосложного понимания мироустройства (мировая гора, мировое древо и т.д.). [4, С.44]

Г) **Физический** закон вибрации таков, что каждый ясно высотно-определенный звук содержит в себе призвуки (обертоны), которые располагаются в строгом интервальном порядке. В нотном обозначении это может выглядеть так:



Обертоновый звукоряд – основной звук и его призвуки.

То, что на нотном стане выглядит как горизонталь, в нашем восприятии «читается» как вертикаль. Таким образом, обобщая, мы видим, что вертикаль это – понятие, **знак**, пользуясь которым наше сознание сводит в единый знаменатель такие разные сферы жизни как физику и психику. Мостиком, соединяющим два берега реки - *музыки* - является способность нашего сознания делать **ассоциативные связи.** Каким же образом можно выйти на понятия мировоззренческих основ этнической музыкальной традиции, исходя из понимания музыки как языка? Ответ: через характеристики пространства (т.е. – Картины Мира), в котором живет человек. Через то, каким оно им воспринимается, каким оно видится в той или иной этнической традиции. И, поскольку, вертикаль является ключевым параметром структуризации пространства для нашего восприятия, качество вертикали является самым показательным выразителем представлений о мироустройстве.

Какова же вертикаль в казахской духовной традиции? (В данном случае вопрос о духовной традиции народа и его музыкальной традиции, по сути, одно и то же, поскольку музыка один из каналов выражения этнической традиции в целом.) Первый ученый, из писавших об этом был Ч. Валиханов (19 век), который в своей статье «Следы шаманства у киргизов» охарактеризовал это пространство как трехуровневое, в которое входит подземный мир, срединный и небесный [5, С.58].

Во второй половине прошедшего века появились работы, продолжающие это исследование. Среди них труды А. Медоева [6], О. Сулейменова [7], Е. Турсунова [8], Б. Ибраева [9], музыковедов - Б. Аманова [5], А. Мухамбетовой [10] и многих других. В трудах этих исследователей с разных сторон освещаются пространственные структуры Картины Мира

казахской духовной традиции. Общее же в них то, что 1) везде есть понятие Священного Космоса, 2) культура тесно связана с Природой Степи, 3) Картина Мира многоуровневая, 4) везде присутствует понятие физически прозрачных духовных субстанций, которые параллельно сочетаются с миром плотных материй, создавая усложнение понятия вертикали в объемах 4-х мерного, 5-ти мерного и, возможно, еще более сложного пространства [2, С.19].

Знаменитая статья Б. Аманова «Композиционная терминология домбровых кюев» - одно из узловых открытий не только казахстанского музыкознания, но и мировой музыкальной науки. В ней открывается, по сути, дорога к возникновению нового раздела музыковедения - *музыкальной лингвистики*, к формулированию знака музыки – вертикали, поскольку проводится параллель между мифо-понятиями горы, дерева, физиологическим человеком, структурой музыкального инструмента домбры и формой развития домбрового кюя. Вертикаль – объединяющее понятие. Дальнейшие исследования позволили обобщенно сформулировать самое главное содержание, которое несет в себе казахская музыка, ее языковые структуры. Обобщая, это можно выразить как «многослойность, в которой в виде параллельности сочетается мир духовно-прозрачных структур и физически-плотного».

Проявляется это во всех составных музыкального языка: в *эстетике тембра*, в *строении форм* произведения (то есть того, как оно разворачивается во времени), *ритмических структурах, фактуре* (то есть: в структуре музыкальной ткани). А еще – в *импровизационности*, свойственной этой традиции, которая позволяет всегда «выращивать» звучание музыки из ощущения того пространства-времени, в котором находится в момент игры исполнитель, связывать его и тем мифо-пространством, которое зашифрована в произведении.

Коротко поясним сказанное.

- В плане тембра можно привести пример звучание кыл-кобыза. Уникальность этого инструмента, который, по признанию многих ученых мира является генетическим предком всех современных смычковых инструментов, заключается в применении волосяных (лошадиных) струн. В результате трения двух пучков волосяных струн (смычок и струна) возникает звук богатый призвуками обертонов. Сочетание основного звука и его обертонов трактуется ассоциативным восприятием как сочетание нескольких пластов Мироздания в одновременности.

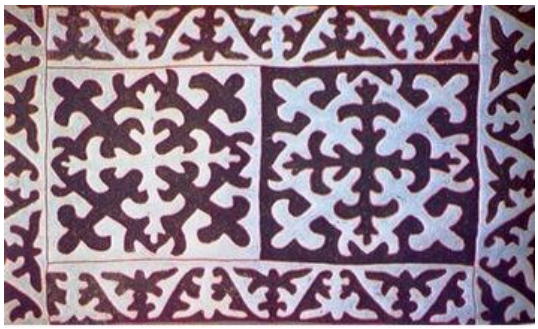
- Форма домбрового кюя строится на движении по этажам, расположенным по звуковой вертикали (бас буын, орта буын, сага 1-я, сага 2-я [4, С.44]), в результате чего возникает ощущение многоуровневой Картины Мира, по этажам которой исполнитель, а с ним и слушатели путешествуют, проходя все уровни – подземный, срединный, небесный.

- Фактура произведений казахской музыки, как правило, малозвучна: домбра, кобыз – по две струны, сыбызгы, саз-сырнай – одноголосны, то есть в каждый отдельный момент звучит максимально два звука. Однако организация звуковой ткани такова, что создается ощущение многослойного пространства, в котором не звучащие в какой-то момент части звукового объема присутствуют виртуально, повторяя тот же принцип: сочетание плотного и бесплотного [2, С.20].

Мировоззренческая основа такого музыкального языка, ее функциональное древнее ритуальное предназначение – связь с миром тонких материй. Объективно видимыми причинами такого мировоззренческого восприятия Мира являются: 1) свойства степного ландшафта, в котором тысячелетиями складывался и развивался казахский этнос (прототюрки – арийские племена), а также 2) скотоводческий, кочевнический тип жизнедеятельности. Обе

эти составляющие способствовали формированию мировоззрения, в котором образы материально бесплотного, пустого, легкого и прозрачного повсеместны. В разряженном же бесплотном пространстве сознание легче улавливает ощущения параллельного пространства, мира тонких духовных субстанций.

В виде наглядной параллели можно привести в пример один из вариантов классического казахского орнамента. В нем всегда присутствует сочетание двух миров, представленных противоположным цветом. Они не пересекаются, существуют параллельно. Каждый из них самодостаточен, красив, символичен (кошкар мюйиз, древо жизни).



Сырмак — постилочный ковер. Войлок, инкрустация [11, т.2, С.59]

Каждый может быть фоном для противоположного. Историческая глубина этого мировоззрения просматривается в глубинах тысячелетий. Так, аналогичное пространство, сочетающее в себе многоуровневое пространство с присутствием бесплотной духовной инстанции мы видим и во многих наскальных изображениях древних арийских племен – предков современных казахов.

В следующем примере мы видим наскальную гравюру, в которой две параллельные реальности: благородный олень и под ним – орел. Их соотношение - *сакральная многослойность* - соединение двух взаимопротивоположных и взаимодополняющих друг друга сторон мироздания – плотное и бесплотное – земное и небесное, жизнь и смерть, «этот» мир и «тот». Плотное выражено выбитой в камне частью композиции, бесплотное – невыбитой.

Благородный олень.
Долина Шиетны [6, табл.43]

Соединение этих двух символов не случайно. Олень – символ счастья, продолжения рода. В частности это видно в произведении Чингиза Айтматова «Белый пароход» [12]: Мать – Олениха перенесла ни в чем неповинных детей, случайно выживших после геноцида их племени, на новую родину – Иссык-Куль. Однако их потомки убили олениху. В результате произошла гибель главного героя произведения – мальчика. Птица – символ небесного уровня.

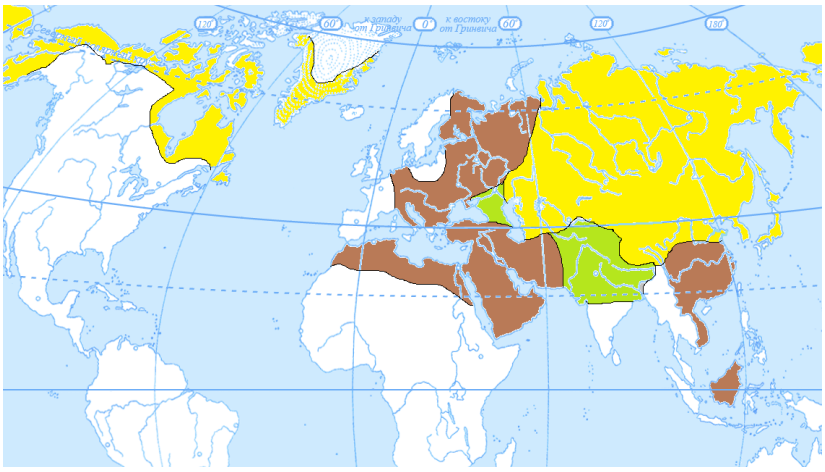
Мировоззрение, которое является основой для всех приведенных здесь примеров, сегодня в разных этнических традициях оно имеет свои названия. На пример, у казахов — тәңірлік, у японцев – синто, у китайцев – дао, конфуцианство, у алтайцев – ақ өлген, у якутов - юрюнг айыы тойон, у инуитов (эскимосов) — анирник. В трудах исследователей, изучающих духовные корни традиций народов Центральной Азии, Южной Сибири и Дальнего Востока, в последние несколько десятилетий используется название «тенгрианство» («tengrianism»). Главные черты этого мировоззрения – «изначальность принципа абсолютизма творца», «первородная вера – культ Тенгри» (образ неба), «Природа – проводник законов Бога» [13, С.3].

Каков же ареал географического распространения этого мировоззрения? Для того, чтобы очерчить это географическое пространство, используем метод сопоставления музыкального инструментария и мировоззренческих основ традиции, в которой этот инструмент возник и используется. Действительно, связь инструмента и мировоззрения, в

котором он был создан, устойчиво прослеживается. Так например, рояль не мог возникнуть в кочевнической среде не только по причине размера и веса, но и также и его мифо-образа – большой механической конструкции, олицетворяющей представления о Картине Мира. Французский филосов Декарт, живший в то же время, когда рождался рояль, в своем знаменитом изречении «мыслю, значит существую» [14, С.34] отразил представления о разделении тела и разума, человека и окружающего его мира. Сформулированная им мысль о том, что «Бог сотворил мир и законы природы, а далее Вселенная действует как самостоятельный механизм», по сути, дает представление о Мире как некоей большой, вселенских размеров механической игрушки. Человек по принципу подобия уровней также воссоздает подобные структуры. В нашем случае – рояль. И наоборот – домбра – инструмент намного проще конструктивно (в механическом плане), но намного сложнее рояля в плане биоэнергетического понимания, в смысле отражения энергетической структуры человека (соответствие структуре энергетических центров – чакр строению позвоночника), что делает его инструментом для связи с миром «тонких уровней» [15, С.177]. Эта его функция отражена, в частности, в мифосознании – в казахской «Легенде о хромом кулане». Такую же параллель можно провести между кобызом и скрипкой. Кобыз выражает представления о мире как единой системе – тембр звука создает образ целостности всех уровней Универсума. Скрипка, наоборот, говорит о логическом разделении их.

Музыкальные инструменты являются той частью музыки, где она (музыка) своим мировоззренческим содержанием, словно бы, отпечатывается в образах и конструкциях твердой материи. Эта та редкая область музыкознания, где музыка наконец обретает материальный доказательный рельеф. Нами был проделан эксперимент - рассмотрение географического распространения в народных традициях наиболее используемых инструментов, в которых выражена образность тенгрианского мировосприятия – кобыз (с волосяными струнами: моренхур, арху и другие названия у разных народов-носителей традиции), сыбызгы (курай), шан-кобыз (хомуз, дрымба), домбру (топшур), жетыген (чатхан), саз-сырнай (окарина, сьян), асатаяк (аявек, сахудзё) и то, что объединяет все эти инструменты стилистически - горловое пение [16]. Перечень инструментов был взят автором статьи из Музыкальных энциклопедий, что может говорить об объективности результатов рассмотрения [17,18,19]. Скорее всего, перечень в энциклопедиях не совсем полный, а возможно, в некоторых деталях он и не совсем точный. Вместе с тем, в целом он дает достоверную картину.

По результатам рассмотрения была составлена карта, которая показывает ареал географического распространения архаичного мировоззренческого пласта, покрывающего своим расселением гигантскую часть планеты — от Урала до Тихого океана, включая Центральную Азию, Тибет, Китай, Корею, Японию, а также автохтонных жителей Аляски, Канады и Гренландии.



Карта географического распространения мировоззрения Тенгри

Первая – желтая - простирается от Каспия до Японских островов и от Тибета до Ледовитого океана, а также - места заселения инуитов (эскимосов) в Северной Америке — Аляска, северные регионы Канады и Гренландия. Эта зона наиболее устойчивого проявления тенгрианства в музыке. На то указывает использование трёх и более инструментов из перечисленных выше восьми и – главное – понимание их в соответствии с мировоззрением тенгрианства: выражение в тембровой эстетики ощущения многослойности по линии «низ-верх» и «плотно — бесплотно», образов природы, сакральных животных, мир предков, а также - медитативное погружение в него (формообразование, импровизационность).

Вторая – зеленая, – показывает ареал традиций, в которых используются три и меньше инструментов, при этом мировоззрение Тенгри проявляется менее определённо. Медитативные структуры тенгрианской музыкальной традиции наполняются содержанием иных мировоззренческих традиций. Очертания второй окружной линии расширяют первую: на Запад – Кавказ, на юг – Средняя Азия и Северная Индия (хиндустанская традиция).

Третья – коричневая зоны включает культуры, в которых сохранились исторические следы воздействия. Это – Западная Европа, представленная Германией, Италией, Балканами, Северная Африка, Ближний Восток, Украина, Карпаты, европейская северная часть России, на юг – Вьетнам, Индонезия.

В подтверждение родства музыкальных традиций этих народов обратим внимание на общую интонацию, присутствующую в музыке народов – носителей традиции, которая словно родимое пятно их объединяет. Она присутствует в музыке башкиров и японцев, вьетнамцев и монголов, народов Средней Азии и Сибири, Тибета и Северной Америки. Это – интонация колебания звука, отдаленно напоминающая форшлаг, когда нёбо смыкается с нижней частью гортани. При этом возникает носовой оттенок звука. В разных своих вариантах она проявляется не только в вокальной музыке, но и переносится на инструментальные традиции игры на смычковых, духовых. Например, в традиции игры на казахском кобызе это проявляется в том, что длинные ноты берутся смычком так, что смычок протягивается толчками, покачиваясь. Или в башкирской традиции курая длинные ноты тянутся так, что дыхание подается рывками, а пальцами делаются форшлаги. Или в тибетской традиции гьялинга длинный тянущийся тон включает в себя форшлаги [16].

Какова же историческая глубина возникновения мировоззрения Тенгри?

Для ответа на этот вопрос совместим музыковедческие заметки с данными лингвистики, истории и других научных сфер. Учитавая сведения геологии [20, С.156], историческая глубина традиции определяется, как минимальная, 10-ти тысячелетним возрастом. Эта определяется временем исчезновения сухопутного прохода между Азией и Северной Америкой, соединявшего народы – носителей традиции, расселившихся на обоих континентах. Инуиты (эскимосы) сохранили мировоззренческую **генетику в музыкальном языке,** тенгрианскую Картину Мира.

Есть и более близкая к нам дата, обнаружения этой традиции в истории. Она связана с древней Шумерией (6 тыс. лет назад). Расшифровки клинописи глиняных табличек показывают, что к имени царя делалась приставка «дингир», в значении – Божественный (царь Лу-дингир-Ра) [21, 1.гл.]. Современные похожие слова разных народов этого ареала сохранили то же значение: тәңр, тенгри, тәңіршілдік, тәңірлік (общее для тюрков Центральной Азии и Южной Сибири), анирник (инуиты, Северная Америка) и др. - небесное божество, небесный сакральный свет.

Составленная нами карта основана на традиционной культуре автохтонных народов. Сегодня, во время возникновения единого глобального информационного пространства, традиции этих народов имеют разные тенденции направлений своего развития. Вместе с тем, можно заметить общую тенденцию в устремлении всего человечества.

В чем она? Меняется Картина Мира, он – мир - становится голографически взаимосвязанным и потому намного более сложным, чем казался ранее. Художественная и научная мысль пытаются сформулировать новые ощущения, обобщения. В музыке это проявилось в поиске нового образа звука. Тембр – вот что в первую очередь является музыкальным выражением Картины Мира. Например, тембр кобыза (моринхура, игила, хучира, арху) сам по себе уже многослойный Мир.

Автор статьи сделал для себя интересное наблюдение. В творчестве практически всех современных авангардно нацеленных композиторов в мире присутствует поиск новых тембров. Общее в них то, что звук раскладывается на обертоны, включает в себя шумовые призвуки, звуки природы. Человек поворачивается лицом и душой к Природе. А это говорит о том, что тенгрианская многотысячелетняя духовная традиция, ее опыт сакральной связи, музыкальная традиция открываются для человечества в новом качестве.

Литература

1. Колшанский Г. В. Паралингвистика. - М.: Наука, 1974. – 80 с.
2. Аманжол Б. Т. Музыка, как язык сознания. //Вестник КНК им. Курмангазы, №2 (3), 19.06.2014. – С.15-27.
3. Прибрам К. Языки мозга. - М: Прогресс, 1975. – 464 с.
4. Аманов Б. Композиционная терминология домбровых кюев // Инструментальная музыка казахского народа. Алма-Ата, Өнер, 1985. – 152 с.
5. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в 5-ти томах. - Алма-Ата: Казахская советская энциклопедия. 1985. - Т. 4. – 461 с.
6. Медоев А. Г. Гравюра на скалах. - Алма-Ата: Өнер, т.2, 1979. – 176 с.
7. Сулейменов О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. - Алма-Ата:Жазушы, 1975.– 304с.
8. Турсунов Е. Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. - Астана: Фолиант, 1999.- 252с.
9. Ибраев Б. А. Хор-Хут – Коркут – Коркыт //Материалы Международной конференции 1000-летия Борбада.- Душанбе: Дониш, 1990.
10. Мухамбетова А. Казахсктий кюй - философия на двух струнах // Б. Аманов, А. Мухамбетова Казахская традиционная музыка и XX век. - Алматы:Дайк-Пресс, 2002,С.180-186.
11. Маргулан А. Казахское прикладное искусство. - Алма-Ата: Өнер. 1987. -Т. 2. – 288 с.
12. Айтматов Ч. Собрание сочинений. - Москва: Туркестан, Бишкек. 1998. - Т. 2. – 522 с.
13. Кадыров Д. От живых небес к единому полю. Бишкек, 2013. – 312 с.,
эл. ресурс: http://tengrifund.ru/wp-content/library-tengrifund/Kadyrov_k_edinomy_polu.pdf
14. Декарт Р. Размышления о первой философии. Сочинения, т. 1.- М.: Мысль, 1989. – 654 с.
15. Сабит Е. Ак Сарбаз. - Алматы, Көкіл, 2016. – 439 с.
16. Аманжол Б. Музыкальные традиции тенгрианства // Центрально-Азиатский искусствоведческий журнал, КазНАИ, Том 1, №1 (2016), сс. 32-47. А также: http://www.akdn.org/akmi/musical-geographies-central-asia/bakhtiyar-amanzhol
17. Музыкальная энциклопедия: Москва: Советская энциклопедия: Советский композитор, 1973-1982, шесть томов.

18. Муз.- энциклоп. словарь. - Москва, 1990. – 672 с.
19. Северная энциклопедия – М.: Европейские издания, 2004. – 615 с.
20. Cavalli-Sforza, L. L., Menozzi, P. & Piazza - The History and Geography of Human, Genes. Princeton University Press, 1994. – 573 p.
21. Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации / Пер. с английского языка. М.: Наука, 1990, Чикаго-Лондон, 1968. – 319 с.

Аминев З. Г.
Россия, г. Уфа
zakirjan_g@mail.ru

Некоторые особенности представлений о Тенгри у башкир

Аннотация. *У тюркоязычных башкир до наших дней сохранился довольно значительный этнографический, фольклорный и языковой материал, указывающий на их поклонение небесному богу Тенгри. По представлениям древних башкир Тенгри обитает на небесах и значительно влияет как на жизнь людей, так и на природные явления. Мотив выливания на землю небесных вод несколько сближает башкирский этнографический материал с ведийским. Исследование сохранившихся у башкир элементов доисламских верований и культов поможет реконструировать представления общих предков современных тюркоязычных народов о Тенгри.*

Summary. *Turkic-speaking Bashkirs still have quite a lot of ethnographic, folklore and linguistic material, indicating their worship of the heavenly god Tengri. According to the ideas of the ancient Bashkirs, Tengri dwells in the heavens and significantly affects both people's lives and natural phenomena significantly affects both the lives of the people and the natural phenomena. The motif of pouring heavenly waters onto the earth somewhat brings Bashkir ethnographic material closer to the Vedic. The study of elements of pre-Islamic beliefs and cults preserved by the Bashkirs will help to reconstruct the ideas of Tengri of common ancestors of modern Turkic-speaking peoples.*

Ключевые слова: *башкиры, древние тюрки, Тенгри, небесный бог, духи, доисламские культы, ведические божества, молния*

Keywords: *Bashkirs, ancient Turks, Tengri, Heavenly god, spirits, pre-Islamic cults, Vedic deities, lightning.*

По мнению ряда исследователей (С.И. Руденко, С.Е. Малов, В.Г. Котов и др.), башкиры как этнос сформировались на просторах Южного Урала и прилегающих к нему территориях до новой эры, в эпоху господства мифологического мышления, т.е. задолго до появления ислама [16, С.31; 11, С.137; 7, С.350-351, 353]. Видевший башкир в X веке секретарь багдадского халифа аль-Муктадира Ибн-Фадлан, отмечая их воинственность, пишет, что они тюрки и что среди них есть и мусульмане [6, С.130]. К тому времени, когда ислам вышел на мировую арену, башкиры были уже довольно крупным и крепко стоящим на ногах тюркоязычным этносом. Известный автор XI в. Махмуд ал-Кашгари в своем знаменитом труде «Диван Лугат ат-Турк», отмечает башкир среди двадцати наиболее крупных тюркоязычных народов того времени [12, С.68-69,70].

Общее самоназвание «башкорт» - это показатель наличия единого самосознания и мировоззрения, что являлось необходимой предпосылкой перехода к монотеизму. В X веке у западных границ башкирских земель возникло довольно сильное государство поволжских болгар, а с юга соседями были среднеазиатские государства, отношения с которыми никак

нельзя было назвать мирными. Сложившаяся политическая ситуация вынуждала башкир к защите от посягательств сильных соседей и требовало от них сплоченности, которая могла быть обеспечена при наличии не только военной мощи, но единомыслия, что предполагает в том числе и единобожие. Поэтому башкирское общество, окруженное со всех сторон сильными тюркоязычными народами, принявшими ислам, не могло остаться в стороне и также постепенно стало переходить в мусульманство.

О появлении на исторической арене арабов с их религией ислам башкирам, имеющим самые тесные связи с тюрко-иранским миром, стало известно очень рано, можно сказать, сразу же с проявлением арабской экспансии на востоке. Поэтому и к миру ислама башкиры приобщились довольно рано. Башкиры не имели непосредственных и тесных контактов с самим арабским миром, ислам проникал к ним опосредованно от перешедших в ислам южных среднеазиатских соседей. Данное обстоятельство несколько отдаляло башкир от ортодоксального ислама. Медленный, плавный и ненасильственный переход к исламу, привел к приспособлению многих доисламских представлений, в том числе и представлений о Тенгри, к новой религиозной ситуации и способствовал их сохранению.

По мнению большинства исследователей, в формировании башкирского народа принимали участие такие тюркоязычные компоненты, как: гунны, савиры, булгары, кипчаки, телеу, тюялас, табынцы и ряд других [8; 11, С.137], в религиозных представлениях которых наличие культа Тенгри зафиксировано в письменных источниках. Так, о поклонении гуннами обитающему в небесах Тенгри-хану, как главному божеству, отмечает Моисей Каганкатваци (VII век) [5, С.193-194]. Обитающему в небесах персонифицированному божеству Тенгри-хану поклонялись прибывшие на Кавказ из Южного Приуралья (родины башкир) западные тюрки – савиры (VII век) [20, С.187]. Савиры представляли Тенгри-хана как мужчину огромных размеров, что отражало космические масштабы небесного бога, тождественного самому небу, а титул «хан» указывал на главенствующее положение – во Вселенной или в пантеоне богов. Эти представления оказались весьма стойкими [13, С.536; 14, С.500].

Процесс распада и падения древнетюркских государственных объединений, по мнению известного исследователя древних верований тюркоязычных народов Л.П. Потапова, сопровождался делокализацией и перемещением их кочевнического населения с последующим их дроблением и этническим смешением, в процессе которого различные культы, в том числе и культ верховного божества Тенгри, оказались в различных регионах, где они сохранились, как целые комплексы верований и обрядов, ритуальных действий и приемов, атрибутов и терминологии, характерных для древних тюрок, либо в различных остаточных и порой весьма ослабленных, а местами и в виде еле улавливаемых пережитков [15, С.283]. Не остались в стороне от этого процесса и башкиры. Вошедшие в состав башкир различные тюркоязычные племена, поклоняющиеся Тенгри, привнесли его в башкирскую культовую практику. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в памяти башкир-мусульман до сих пор сохраняется представление о древнетюркском Тенгри.

Сведения о главном божестве, обитающем в небесах, и, которого башкиры признают за главного, имеются в путевых заметках того же Ибн-Фадлана. Как правоверный мусульманин, отметив про Аллаха «Наш господь превыше … возвышенным величием», Ибн-Фадлан о доисламских верованиях предков башкир пишет: «Кое-кто из них говорит будто бы у него двенадцать господов: у зимы господь, у лета господь, у дождя господь, у ветра господь, у деревьев господь, у людей господь, у лошадей господь, у воды господь, у ночи господь, у дня господь, у смерти господь, у земли господь, а господь, который на небе, самый больший из

них» [6, С.131]. На наш взгляд отмечаемый Ибн-Фадланом «господь, который на небе» являлся никем иным, как обитающим на небесах общетюркским Тенгри.

Башкиры даже в XX веке продолжали исполнять доисламские культы и ритуалы (культ гор, предков, поклонение могилам святых (әүлиә)), проведение различных доисламских праздников (сабантуй, каргатуй и др.), игры на древних музыкальных инструментах и т.п. Среди этих домусульманских верований сохранилось и представления о Тенгри, который, по рассказам наших информантов, представляется как мужчина, скачущий на коне в небесных высях и который может, как облагодетельствовать за добрые поступки, так и наказать за различные прегрешения. При этом все отмечают наличие у Тенгри огненной плетки-молнии, которой он бьет по тем местам, где прячутся мусульманские: шайтан, иблис, а также доисламские дейеу, аждаха, ен-пярий и т.п. злые силы, о чем писал еще в начале XX веке С.И. Руденко [17, С.16, 26, 28].

В языке башкир сохранилось как само слово «Тәңре», так и представления о нем. Пожилые башкиры до сих пор вместо слова «Аллах» часто говорят «Тенгри» и обращаются к мусульманскому Всевышнему со словами: «Тәңрем ярлыҡа» («Тенгри, защити»), «Эй, Тәңрем, бөтә бәлә-ҡазаларҙан үҙең арала, үҙең ҡурсала» («О, мой Тенгри, защити от бед и напастей, уведи их от меня»). Также в башкирском языке сохранились связанные с Тенгри идиоматические выражения как - «Ерҙән көткәнде Тәңре бирҙе» («Искали на земле, но неожиданно получили от Тенгри с небес»), «Күрше хаҡы – Тәнре хаҡы» («Право соседа – право Тенгри»), «Тәңре биргән малды йәлләмә» («Скотину, данную Тенгри (т.е. Богом – З.А.), не надо жалеть») и др.

У некоторых башкирских родов, в частности - у табынцев, канны, карагай-кыпсак - ораном (боевым кличем – З.А.) было слово «Тәңре». В одном из вариантов башкирской народной песни «Урал», которая является народным гимном башкир, поется, что «башкиры клянутся именем Тенгри до последней капли крови защищать свой родной Урал». Из текста песни видно, что для башкира не было выше клятвы, чем дать клятву именем Тенгри. Зафиксированное в древнетюркских надписях словосочетание «Täŋri jarlykadunын учун» практически дословно сохранилось в современном башкирском языке в форме «Тәңрем үҙең ярлыҡа» («Тенгри, сам защити, пощади»). Неоднократно упоминается Тенгри и в башкирском эпосе «Идукай и Мурадым». Строка «юлымды Тәңре уңдырһа» («Если в моем пути Тенгри даст удачу») [4, С.318] из этого эпоса, например, созвучна строкам «Täŋri bizni jarlyγar» («Тенгри нас пощадит, защитит») из письма хана Токтамыша польскому королю Ягайло [19, С.234-251]. Башкирский эпос «Идукай и Мурадым» и указанное письмо хана Токтамыша относятся к одному и тому же времени и показывают, что различные тюркоязычные народы Золотой Орды, несмотря на то, что считались уже мусульманами, тем не менее, продолжали сохранять как само слово, так и представление о Тенгри как высшей силы.

В архиве Уфимского Научного Центра РАН хранятся фольклорные материалы, записанные в пятидесятые - шестидесятые годы XX века среди башкир, живущих в различных областях России, среди этих материалов есть сведения и о Тенгри. По представлениям башкир, обителью Тенгри является голубое небо. Так, например, в башкирском эпосе «Куныр буга» главная героиня эпоса Тандыса блуждает по горам и лесам в поисках пропавших коров и, обращаясь к небу, просит о помощи и, выйдя на след скотины, обрадованная думает: «Видимо, мои моленья и мольбы достигли небес, дошли до Тенгри» [10, С.275]. Вышеприведенные языковые, фольклорные, этнографические материалы башкир указывают на наличие у них развитых представлений о Тенгри до принятия ислама.

Сведения о Тенгри не исчезли из духовной культуры башкир и в XXI веке. Во время этнографических экспедиций по зауральским районам Республики Башкортостан, нами у башкир, относящихся к племенам - бурзян, тунгаур, тамъян и др., были записаны рассказы стариков о Тенгри, который обитает на небе. Он все знает, всеведущ, может защитить человека, но может и наказать за непочтение или иные грехи. Дождь и гром наши информанты объясняли тем, что в это время по небу на телеге, запряженной четырьмя конями, скачет Тенгри. На телеге находятся огромные бочки полные воды и на небесных ухабах вода из бочек льется на землю в виде дождя, грохот телеги слышен на земле как гром, а молнии – это огонь, высекаемый плеткой Тенгри, когда он настигает джиннов и шайтанов. Места, где прячутся джинны и шайтаны, Тенгри бьет своей огненной плеткой (“камсы”).

Необходимо отметить, что мотив выливания на землю небесных вод из бочки сближает башкирского Тенгри с ведийскими божествами. Так, в частности, этот мотив присутствует в Ригведе. Данный мотив связан с различными ведийскими божествами, обитающими на небе, которые переворачивают небесную бадью, воды которой текут с небес на землю. Прежде всего, с небесными водами, выливающимися из перевернутой бадьи, связан Варуна – владыка изначальных космических вод (V.85.3): «Варуна вылил бочку с ободком, обращенным вниз, на небо и землю и на промежуточное пространство. Тем самым царь окропляет землю всего мира, подобно тому, как дождь окропляет ячмень». Данный мотив встречается также в гимнах, посвященных другим божествам: Марутам (V.53.6) [18, С.253].

Является ли этот мотив выливания влаги из огромной посудины на землю общетюркским или это особенность, присущая только башкирскому материалу, мы пока из-за отсутствия более полных данных по другим тюркским народам, сказать не можем. Вполне возможно, что связанный с Тенгри мотив выливания на землю небесных вод достался башкирам как явление субстратное от проживавших в древности на Южном Урале и прилегающих территориях восточноиранских племен. Об участии этих народов в этногенезе башкир писали такие известные исследователи, как Р.Г. Кузеев [9, С.19], С.И. Брук [2, С.229-230], И.Г. Галяутдинов [3, С.126], Р.М. Юсупов [21, С.42,43; 22] и др.

Процесс перехода в монотеизм не является одномоментным актом. Даже если принятие единобожия в виде ислама или христианства совершается по решению высших слоев общества (элиты), народ неохотно прощается с привычными им старыми богами и духами. Они еще долгие века присутствуют в жизни народа, сопровождая его во всех его делах. Так, автору этих строк приходилось видеть, как идущие на сенокос старики башкиры, взобравшись на вершину горы, прежде чем сесть отдохнуть, подыскивали хоть какой-нибудь камешек или вырывали у своего коня несколько волосинок и втыкали их в расщелину скалы в качестве знака признания духа горы, и хоть и небольшого, но жертвоприношения. В то же время все эти старики считали себя истинными мусульманами и проводили все предусмотренные исламом обряды. То есть, вера их в единого Аллаха нисколько не мешала соблюдать и свои старинные, доставшиеся от предков обряды поклонения своим исконным местным духам и божествам. Точно также, болгарские ученые отмечают, что у болгар, принявших христианство, долгие века сохранялся культ Тенгри (в форме Тангра) [1]. Точно так же русские, принявшие в X в. христианство, до сих пор в своей повседневной жизни продолжают совершать различные обряды, которые они совершали в дохристианские времена и, которые придают русскому православию колорит, отличающий его от других конфессий.

Поэтому нет ничего удивительного, если тюркоязычные народы, перешедшие в ислам, до сих пор сохраняют в своих верованиях и в обрядовой практике многое из своей

доисламской культуры. Исследователям же, изучающим духовную сферу, необходимы дальнейшие изыскания по детализации сохранившихся у тюркоязычных народов элементов тенгрианства. Это поможет более полно воссоздать картину бытовавшего когда-то у предков тюркоязычных народов культа Тенгри.

Литература

1. Бешевлиев Веселин. Вярата на първобългарите // Годишник на СУ историко-филологический факультет, Вып.35. - С.1-63.
2. Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник.- М.: Наука, 1981. С. 229-230.
3. Галяутдинов И. Г. «Тарих-нама-и булгар» Тажетдина Ялсыгулова («История булгар»). - Уфа: Китап, 1990. – 238 с.
4. Идукай и Мурадым (на башк. яз.).Уфа: Китап, 1994. – 352с.
5. Каганкатваци Моисей. История Агван. СПб., 1861. – 392 с.
6. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922гг. Харьков: , Издательство Харьковского государственного университета им.А.М.Горького, 1956.- 343 с.
7. Котов В. Г. Башкирский эпос «Урал батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем , 2006.- 408 с.
8. Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974. – 576 с.
9. Кузеев Р. Г. Почувствовать дыхание времени, дыхание народов…// Вестник АН РБ. Т.4, №3.- Уфа, 1999. - С.7-20.
10. Куныр буга // Башкорт халык ижады. Эпос. Беренсе китап. Уфа: Китап, 1972. - С. 274-292. (На башк.яз.).
11. Малов С. Е. Древние и новые тюркские языки // Известия АН СССР. ОЛЯ. Том XI. Вып.2. Март-апрель1952. - М., 1952.- С.135-143.
12. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугатат-Турк. (Перевод, предисловие и комментарии З.-А.М. Ауэзовой). Алматы: Дайк-Пресс, 2005.- 1288 с.
13. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М.Мелетинский. - М., 1991. - С.536.
14. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А.Токарев. Том 2. М., 1988. - С.500.
15. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. - Л.: Наука, 1991.- 321 с.
16. Руденко С. И. Башкиры. - М.: Издательство Академии наук СССР, 1955. – 376 с.
17. Руденко С. И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Том V. -Уфа: Китап, 1973. - С.17-31.
18. Сотникова С. В. Переворачивание сосуда в андроновском ритуале (опыт реконструкции представлений) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов. - Одесса-Омск, 2007. - С.251-254.
19. Султанов Т. И. Письма золотоордынских ханов // Тюркологический сборник. 1975. - М.: Наука, 1978. - С.234-251.
20. Федоров Я.А., Федоров Г.С. Ранние тюрки на Северном Кавказе.-М.: Изд.МГУ,1978.- 296 с.
21. Юсупов Р. М. Материалы по краниологии башкир. - Уфа: Гилем, 1989. – 198 с.
22. Юсупов Р. М. Основные этапы формирования расового типа башкир // Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана. - Уфа, 1992. - С.8-13.

Анжиганова Л. В., Топоева М. В.
Россия, г. Абакан
alv_9@mail.ru; marika_topoeva@mail.ru

Тенгрианство как маркер «Новой этничности»: региональный контекст

Аннотация. *В условиях глобализации важнейшей целью сохранения и развития этносов является восстановление их субъектности как способности к саморазвитию; целостности как возрождения основных маркеров этничности (территории, культуры,*

общности исторической судьбы); полноты бытия как обретения единства с миром (Космосом, Природой, человечеством, государством, другими этническими и социальными общностями). В статье обосновывается, что тенгрианство становится одним из важнейших маркеров народов тюрко-монгольского мира, способствующих достижению их субъектности. Исследование проиллюстрировано примерами возрождения тенгрианства у хакасов.

Summary. *In the context of globalization, the most important goal of preserving and developing ethnic groups is the restoration of their subjectivity as an ability to self-development; Integrity as a revival of the main markers of ethnicity (territory, culture, community of historical destiny); The completeness of being as a unity with the world (Cosmos, Nature, humanity, the state, other ethnic and social communities). The article substantiates that Tengrianism is becoming one of the most important markers of the peoples of the Turkic-Mongolian world, contributing to the achievement of their subjectivity. The study is illustrated by examples of the revival of Tengrianism among the Khakases.*

Ключевые слова: *субъектность этноса, «новая этничность», маркеры этничности, тенгрианство, хакасы, родовое движение, шаманизм.*

Keywords: *ethnical subjectness, "new ethnicity", ethnicity markers, Tengrianism, Khakases, tribal movement, shamanism.*

В современной науке и, собственно, и практике этнической жизни выделились два основных подхода к кругу проблем, связанных с формированием и развитием этносов – примордиалистский и конструктивистский. В последние годы в России, не без влияния своего главного идеолога В.А. Тишкова, все больше доминирует конструктивистский подход (Б. Андерсон [1, С.39-71], Ф. Барт [4, С.14-15], Э. Геллнер [6, С.29], В.А. Тишков [10] и др.). Этнос здесь рассматривается, прежде всего, как процесс интеллектуального и социального конструирования так называемых «воображаемых общностей» для достижения групповых интересов. Инициаторами конструирования выступают «акторы» - пассионарные личности (политики, ученые, национальные или религиозные лидеры и пр.).

Заслугой конструктивизма является выделение ими особого значения субъективного, психологического фактора этнической общности - этнического самосознания, которое способствует формированию позитивной социальной и этнической идентичности в современном полиэтничном мире. Но недостатком данного подхода, на наш взгляд, является исключение из поля зрения объективных основ существования этноса и этничности.

В теории примордиалистского подхода выделяется два направления: социально – биологическое и эволюционно – историческое. Сторонники первого (С.М. Широкогоров [11, С.13] и Л.Н. Гумилев [7, С.17] и др.) рассматривают этничность как изначальную (примордиальную, т.е. исконную) характеристику человечества, делая акцент на естественно – природных основаниях возникновения этноса. Сторонники второго подхода (А. Смит [9], Ю.В. Бромлей [5], С.А. Арутюнов [3], Н.Н. Чебоксаров [11] и др.) рассматривают «этнос», «этничность» в рамках исторического контекста. Действительно, этнос – это, прежде всего биологическое сообщество, характеризующееся расово-антропологическими характеристиками, генетическими особенностями, наконец, эндогамностью, что часто не принимается во внимание учеными, отстаивающими социальную природу этнических общностей. Этнос, в отличие от других типов социальных общностей, выполняет определенную функцию – будучи изначально биосоциальной общностью, он постоянно воспроизводит единство природы и общества. Но, в то же время биологические характеристики существенно трансформируются под влиянием социальных факторов

(социально-экономических, политических, культурных и пр.), в итоге, в ходе эволюции этнос все больше приобретает социальные элементы в своей структуре. В ходе исторических контактов существенно меняется и антропологический облик этнофоров.

В современных изысканиях общепринятых определений понятия «этнос» не сложилось, исследователи определяют его в соответствии с областью научных интересов, анализируя, прежде всего, качественные характеристики этноса - *маркеры*. В реальной действительности практически у каждого народа в истории проявлялись все признаки (язык, территория как среда обитания, особенности хозяйственного уклада, культуры и пр.), в зависимости же от конкретных причин могут доминировать те или другие.

В условиях глобализации этносы первыми теряют целостность и полноту бытия. Этнолог С.В. Лурье подчеркивает: «Для каждого этноса характерна своя уникальная модель реакции на ситуацию, которая угрожает ему гибелью… Поверх закономерностей исторических, социальных, экономических процессов, наслаиваются закономерности процессов этнических» [8, С.85]. В этих условиях важнейшей целью развития этносов является восстановление их субъектности, что, на наш взгляд, означает:

- субъектность как способность этноса к самовосстановлению и саморазвитию;
- целостность как восстановление и развитие основных маркеров этничности (территории, культуры, общности исторической судьбы);
- полноты бытия как обретения целостности и единства с миром (Космосом, Природой, человечеством, государством, другими этническими и социальными общностями).

Иначе говоря, необходимо восстановить базовые маркеры, в первую очередь, связанные с территорией, культурой в их исторической преемственности. Это актуализирует примордиалистский подход.

С другой стороны, становится понятным, что при радикально изменившихся условиях (в т.ч. глобализации и социальных трансформаций), как сами этносы (коллективные субъекты), так и этнофоры не могут не изменяться. Не все маркеры этничности можно восстановить в полном объеме («родная земля» у народов Российской Федерации, например). Поэтому этносы неизбежно становятся т.н. «новыми этносами», все больше носящими символический характер. Они характеризуются неполнотой бытия во времени и пространстве: подчас теряют свои территории, сужаются социальные функции национальных языков и пр. Как результат усилий акторов, появляются новые маркеры, например, таковым может стать Мода (на национальные жилище, одежду, стиль поведения и пр.).

Акторы этнокультурного развития ищут новые маркеры идентичности, либо пытаются восстановить старые, проверенные временем. К последним, несомненно, относится и религия. Для тюрко-монгольского мира таковым стало тенгрианство. На наш взгляд, *тенгрианство – это поиск и установление сакральных связей рода/народа с Великим Синим Небом для обретения единства и полноты бытия.* Поскольку народы тюрко-монгольского мира исторически ориентированы на примат коллективных ценностей («материнское, отцовское владение» как родина, «черноголовый народ с солнечной грудью», например, у хакасов), то и тенгрианство было коллективной религией. В нем не было акцента на индивидуалистских ценностях. Самореализация героя (например, подвиг) не предполагала цели личной славы, но только во имя сохранения родины («божественного государства») и народа. Избегание порока также диктовалось заботой о роде, т.к. предполагалось, что человек реинкарнирует внутри рода. Самые сильные грехи, как известно, наказывались прекращением рода. И в этом смысле, целью развития человека, рода и всего народа считались не *индивидуальное спасение* в нирване

или христианском рае, но вечное возвращение в этот лучший из миров. Проблемы экзистенциального характера помогали решать шаманы. Коллективную благодать испрашивали все вместе на обряде тигир-таих – от Великого Синего Неба.

Современные исследователи активно дискутируют по вопросу о характере тенгрианства. Так, Н.Г. Аюпов отмечал: «Тенгрианство как открытое мировоззрение заключает в себя не только мировоззренческие, но и религиозные, философские идеи. Как любой динамичный, открытый и развивающийся феномен, тенгрианство не поддается простой дефиниции, любое определение будет носить характер рекурсивности, и в основном освещать лишь проявление части большого и сложного явления» [2, С.38]. Вместе с тем, проблема «открытости» тенгрианства рождает ряд вопросов. Так, например, каковы взаимоотношения тенгрианства и шаманизма, тенгрианства и ламаизма, тенгрианства и русского язычества (ведизма)? На сколько открыто тенгрианство, чтобы микшировать себя с этими религиозными системами?

Не вызывает сомнения, что тенгрианство изначально могло возникнуть лишь на территории степей, там, где Небо абсолютно доминирует и является главным (и единственным) носителем благодати и справедливого воздаяния. И это, без сомнения, наиболее ярко выражено у народов тюрко-монгольского мира. Трехмерная картина мира у степняков также предельно четко обозначена: зримы границы Верхнего, Среднего и Нижнего миров. В лесу, лесистых горах Небо представлено фрагментарно, поэтому его власть и силу осмыслить сложно, линия горизонта как граница миров также не выражена. Посредником между мирами являлись особые люди, наделенные сверхразвитыми сенситивными способностями. Они называются по-разному (шаманы, камы, оюны, баксы и пр.), но их главное отличие от простых смертных – выполнение миссии перед родом и человеком (защита, лечение и пр.). Они входят в измененное состояние сознания, иначе проникновение в иные миры становится невозможным. Дар, как правило, наследственный. Поэтому такие люди были, есть и будут. У вышеназванных народов, как и у всех других народов мира, условно называемый «шаманизм» является важнейшим способом пребывания этноса в трех мирах. Не все шаманы могли иметь *силу и чистоту энергии*, чтобы получить допуск в Верхний мир.

В данном контексте предметом постоянной дискуссии является вопрос о субъектах тенгрианских обрядов. Традиционно сфера деятельности шаманов определяется рядом факторов («специализация» духов-помощников, сила родового дара, личные нравственные качества и пр.). Поэтому кто-то из шаманов «работает» с Нижним миром, кто-то с силами Среднего мира и пр. Возникает вопрос: кто может быть услышанным Небом? На наш взгляд, главным и единственным субъектом обращения к Небу может быть род (как коллективная энергия, обладающая достаточной силой). Тигир-таих – исключительно коллективное действо людей, объединенных единством цели (обращение к Великому Синему Небу!). Для проведения обряда выбирается наиболее авторитетный, всей своей жизнью доказавший нравственную чистоту мужчина - алгысчи. Остается не исследованным вопрос, входят ли алгысчи в трансовое состояние для проведения обряда. Обладающий пороками (тайными и явными) не может быть услышан Небом, а значит, и выполнившим возложенную на него функцию. Может ли шаман выполнять эту роль? Традиционно было принято, что они, *как шаманы*, не принимали участия в обряде тигир-таих. Но как простые члены рода, они участвовали в обрядовых действиях. Не принимали участия в обряде также и женщины детородного возраста, т.к. они функционально были связаны с другими мирами.

В Хакасии, начиная с 1990 – х годов, набрало силу т.н. родовое движение: организовывались встречи людей, принадлежащих к одной фамилии. Это движение сыграло

ключевую роль для развития этнической мобилизации хакасов на многие годы. Однако оно выполняет лишь *социальную функцию* укрепления солидарности группы прямых родственников. Движение лишено сакральной составляющей, связанной с восстановлением связи с истинными Великими предками родов. А значит, уровень обращения при обрядах (в нечастых случаях их проведения) крайне невысок – адресатом является обычный человек, когда-то давший фамилию по своему имени. Между тем, люди, ставшие основателями родов (сеоков), не могли не быть выдающимися героями, по праву попавшие в сонм бессмертных Великих Предков, восседающих в золотых юртах на Небе. Именно к ним обращались наши родичи еще совсем недавно (в Хакасии тигир таихи проводились до 1930-х годов).

В 2016 году впервые в новейшее время была организована встреча рода «Читі пуур» (семь волков) возле камня Белая волчица. Надо отметить, что обряд, ей посвященный, был проведен шаманами еще в 1990-х годах. Согласно их свидетельствам, Белая волчица прибыла с 9 волчатами. В течение последующего времени камень «вырос» из земли в свой почти полный рост (ок. 1 м). В период проведения первого обряда он едва лишь показался над поверхностью земли. Летом 2017 года предполагается встреча рода «Хобый», объединяющий более 30 фамилий. Таким образом, истинное родовое движение в Хакасии новейшей истории началось только в последние годы. На этих встречах рода возможно прямое обращение к великим предкам, вечно живущим на Небе.

Такое понимание Неба, как обиталища предков, противоречит представлениям о нем как неперсонифицированном абстрактном начале-демиурге либо Персоне – аналоге Бога в монотеизме. Однако имеет практическое применение. В Хакасии активно восстанавливаются имена истинных предков сеоков, поскольку, согласно авторитетному мнению одного из алгысчи, они всегда присутствуют на коллективных молениях, но их имена забыты. Поэтому их помощь потомкам становится невозможной.

На наш взгляд, тенгрианство и «шаманизм» не могут противоречить друг другу, они сосуществовали в единстве, выполняя различные функции и имея свои объекты культа. Но Небо и два других мира составляют единую картину мира. Народ в различные периоды обращается к ним, получая помощь. Таким образом, традиционная модель установления сакральной связи с Небом в Хакасии возрождается при обрядах тигир-таих – коллективных молениях рода и народа. Таким образом, тенгрианство становится возвращенным маркером народов тюрко-монгольского мира.

Литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества (размышления об истоках и распространении национализма).– М.:КАНОН-ПРЕСС-Ц Кучково ПОЛЕ, 2001. - 288 с.
2. Аюпов Н. Г. Натурфилософия тенгрианства// Проблемы изучения Тенгри в аспекте мировоззренческой культуры. – Улан-Баатор: Gcom Press LLC, 2013. - С.38-45.
3. Арутюнов С. А. Этничность – объективная реальность // Этнографическое обозрение. – 1995. - № 5.- С. 7-10.
4. Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сб. статей / Под ред. Ф. Барта. – М.: Новое изд-во, 2006. - 198 с.
5. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М., Наука, 1983. - 418 с.
6. Геллнер Э. Нация и национализм. – М.: Прогресс, 1991. – 126 с.
7. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990 - 278 с.
8. Лурье С. В. Историческая этнология. - М.: Аспект Пресс, 1997. - 448 с.
9. Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. - М.: Праксис, 2004. - 466 с.
10. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры.- М.: Наука, 1985.- 272 с.

*Работа подготовлена в рамках реализации проекта РФФИ № 15-03-00146 «Мир женщины: эволюция ценностей, символов, ритуалов».

Асылбекова А.М., Серкебай Н.А.
Республика Казахстан, г. Астана
asylbekova.aiman68@mail.ru, nurkhan.1993@mail.ru

Қазақ мүсін өнеріндегі архетиптік бейнелер

Аңдатпа. *Мақалада қазақ мүсін өнеріне жатқызылатын ежелден келе жатқан балбал тастар негізіндегі бүгінгі күндегі мүсіндік көркем туындылар талдауға алынады. Архетиптік бейне ретіндегі тас мүсіндер тас ғасырынан бастау алып бүгінгі күндегі қазақ мүсіншілерінің туындыларында сабақтастық тауып, қандай пішіндік ерекшеліктер арқылы сомдалып жатқандығы алға тартылған.*

Аннотация. *В статье анализируются произведения современных казахских скульпторов, в которых нашли преломление древние архетипические образы каменных стел - балбал тасов, рассматривается преемственность традиций, особенности используемых форм в решении художественного образа.*

Summary. *In this article analyzes the works of modern Kazakh sculptors. In their sculptures reflects archaic archetypal images of mediaeval monuments stell-balbal –tas. Also we can see in these works succession of tradition and distinctive forms in artistic image.*

Кілт сөздер: *Архетиптік бейнелер, Түркі халықтарының таңбалары, Петроглифтер, Көк тәңірі, Балбал тас, Ұмай ана, Қорқыт ата, Тәуелсіз Қазақстан мүсін өнері.*

Ключевые слова: *Архетипические образы, Знаки и символы Тюркских народов, Петроглифы, Тенгри, Скульптуры, Балбалы, Умай, Коркыт, Скульптура Независимого Казахстана.*

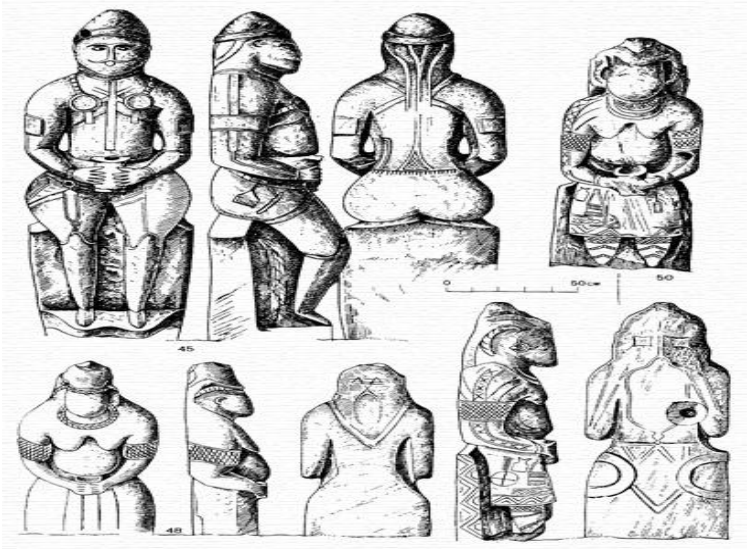
Keywords: *Archetypal images, Signs and symbols of the Turkic peoples, Petroglyphs, The Tengri, Balbala, Umay, Korkyt, the Sculpture of the Independent Kazakhstan.*

Бүгінгі таңда жаппай ғаламдастыру жүріп жатқан уақытта, қазіргі жер шарындағы халықтардың тең жартысы өзінің тілінен, ұлттық ерекшеліктерінен айырылуда. Демек, қазақ этносының тілі мен діліі, ұлттық психологиясы мен дүниетанымы, мәдениеті, оның ішінде өнерінің қазіргі кезеңде сақталуы, ұлттық танымдық ерекшеліктерінің дамуы қазіргі кезеңнің кезек күттірмейтін тақырыптары болып отыр.

Қазақ кәсіби мүсін өнері бертіректе қалыптасты деп айтсақта, оның негізі көне заманнан бастап, уақыт елегінен өтсе де өзіндік ерекшелігімен мән-мағынасын жоғалтпай өз жалғасын тауып келеді. Мүсін өнерінің қалыптасып дамыған уақытынан бастап бүгінгі күнге дейін көз жүгіртер болсақ айтарлықтай өзгерістер енгенін өнер тарихынан біліп, танимыз.

Бейнелеу өнері сан ғасырлар қойнауынан бастау алып, қазірге дейін бабалар дәстүрін сабақтастыруда. Оның көркемдік, мәдени - рухани, әлеуметтік тарихын, заңдылығын, ерекшелігін танып білуде шығармашылықтың маңызы зор. Жалпы қазіргі күндегі бейнелеу өнері шығармаларын мәдениеттің құрамдас элементінің негізінде айқындап, танып білу, өнер түрлерінің озық үлгілерінде жинақтау, зерделі зерттеу аса маңызды мәселе. Әлемдік мәдениеттің, түркілік дүниетанымдық ұғымдары бүгінгі бейнелеу өнерінде тұрақты бір ұлттық дәстүрлі нақыш немесе бейне түрінде беріліп жатқандығы баршамызға мәлім. Сондықтанда өнердің мұндай түрін ішкі сезіммен байланыстыруға болады. Рухани тұтынушының яғни көрерменнің дайындығы да осы талаптарға сәйкес болу керектігі жөніндегі мәселе осы жағдайдан туындайды.

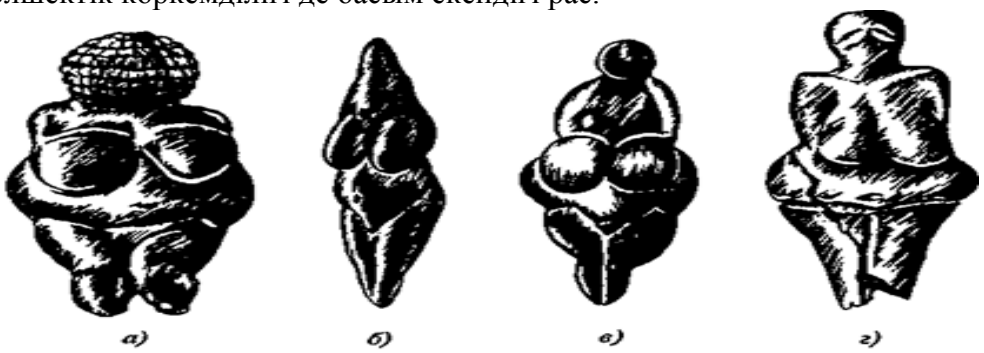
Қазіргі қазақ монументалды мүсін өнеріндегі түркілік үрдістер қатарынан жиі кездесетін келелі тақырыптар Ұмай ана бейнесінің сомдалу негіздері болып табылады. Ежелгі бал бал тастар негізінде сомдалуға бағытталған ана образдарының әр ғасырларда өзіндік өзгеріске ұшырап отырғандығын тақырыпты қарастыру барысында көз жеткіземіз.



Сурет 1. Қыпшақ кезеңі. Бал бал тас негізіндегі Ұмай ана образының сомдалу үлгісі

Бал бал тастар негізінде сұлбаланған түркілік образдардың қазақ монументалды мүсін өнеріндегі көріністерін қарастырсақ, ондағы сомдалған тас мүсіншелер тас дәуіріндегі палеолиттік венераларынан елес береді. Оларда «От басының қамқоршысы, өмір беруші» деген атаумен белгілі палеолиттік венералардың (сур.2) қазақ халқының түсінігінде Ұмай ана образына айналғандығына куә боламыз. Сонымен қатар, бір түсініктің екі атауға ие болғандығына көз жеткіземіз. Ежелгі халықтардың наным сенімдеріндегі Ұмай образы тек қана өмір беруші мен қамқоршының рөлін сомдап отырған жоқ сонымен қатар ұлы жауынгер ретінде де өзіндік образын бере білген. Қыпшақтар кезеңіндегі Ұмай ана образының жан жақты берілу ерекшелігі арқылы біз оның батыр әрі нәзік әйел ана екендігіне көз жеткіземіз.

Мүсіннің алдыңғы ракурстағы көрінісі әйел затының сымбаттылығын көрсетеді. Ал алдарына қойған қолдары бал бал тас мүсіндеріндегі ерекшелік негіздерін аша түседі. Тас мүсіндерде сымбаттылық айрықша орын алған. Бал бал тас сұлбаларында тек жалпы пішіндік сұлбасы ғана емес сонымен қатар бөлшектік көркемділігі де басым екендігі рас.



Сурет 2. Тастан жасалған палеолиттік Венералар

Матриархаттық сана сонау тас ғасырында оянғандықтан адамзат түсінігіне бұл ерекшелік соншалықты жаңалық бола қоймады. Қыпшақ кезеңінде бейнеленген тас мүсіндердің тас ғасырындағы венералармен салыстыра қарасақ, онда жалпы ұқсастықтардың айрықша көркемдікке ие болғандығына куә боламыз.

Суретте көрсетілген палеолиттік Венераларды Қыпшақтар кезеңінде бейнеленген Ұмай ана бейнесімен (сур.1) салыстыратын болсақ бір образды адамның даму сатысындағы эволюцияланғаны тәрізді даму ерекшеліктеріне куә боламыз. Ескерткіштердің мақсаты бір, идеясы ортақ. Берілу тәсіліндегі ерекшелік кезеңдік, территориялық ерекшеліктерді нақты көрсетеді. Құнарлылықтың символы болған бұл тас мүсіндерде әсерілік басым. Жалпы идеяны ашу барысында оның сымбатының көлемділігі мен ойдың нақты ұтымды жеткізілуіне ерекше мән берген.

Қыпшақ кезеңіндегі Ұмай ана образының сұлбалануы кезеңдік және ұлттық болмысымен айрықша анықталады. Ал тас ғасырындағы палеолиттік венералардан ешқандай нақты территориялық түсінікті байқай алмаймыз. Себебі ол кездегі жалпыға ортақ танымдық идеясы барша адамзат қауымына да тиеселі болған еді. Дәл осы сияқты бейнелеу өнеріндегі әрбір суретшінің өзіндік жазу мәнері бар.

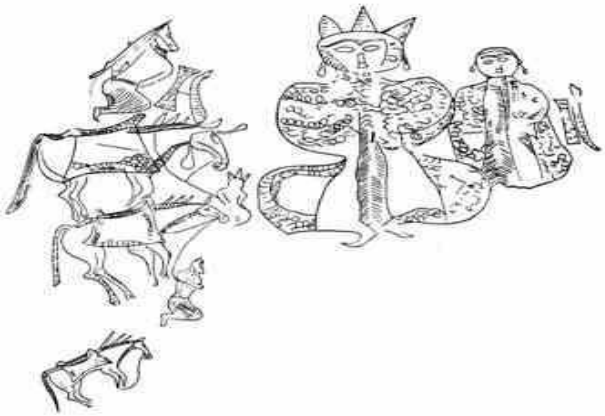
Сурет 3. Сақтар кезеңіндегі Ұмай бейнесінің интерпретациялануы

Палеолиттік ескерткіштердегі ана образы, сақ, қыпшақ кезеңдеріндегі Ұмай ана образы барлығын алып қарастырсақ та онда тылсым бір күш ерекше сақталады. Ол оның діни наным сенімнен, жалпы дүниетанымның кеңдігіндегі сиқырлы бір күштің барлығынан құрылған әсер. Сақ кезеңіндегі Ұмай бейнесінің интерпретациялануын алып қарастырар болсақ, оның тылсым мистикалық күшпен өрілгендігіне куә боламыз. Туындылар шағын пластиканың металда құйылып өзіндік образын нақ аша алған. Бұл әрине тылсым күшке образ жасау барысындағы суретші шебердің оның бар ынтасымен сол сиқырлы күшке сенуінің арқасында пайда болғандығын нақтылай түседі.

Адамзат жаратылысынан бастау алған анаға деген құрмет және де оның қасиеттілігін ерекше бағалаған адамдар оны пір тұтқан алайда оны құдайға теңемеген. Осы құбылыстардың барлығы да сақтар кезеңінде ұтымды оқылып, ой елегінен өткізіліп оның жалпы ерекше нанымдылығын сиқырлы күші арқылы жеткізген. Сақтар кезеңіндегі көркем пластика жалпы өнердің ең биік шыңы болып табылады. Сол көркем пластикалық мәнерде орындалған Ұмай ана бейнесін өзіндік бұйымдарында қастерлей орындаған шеберлер қалың жұртшылыққа оның қасиетті ұғыммен қалыптасқандығын көрсете білген.

Сақтар кезеңіндегі Ұмай ана (сур.3) образына арналған бұйым көбіне төрт бұрыштылыққа саяды. Бұл оның төрт күл дүниенің барлығына да ортақ қастерлі ұғым екендігін растайды. Сонымен қатар, образ қыпшақтар кезеңіндегі Ұмай ананың сомдалу негізіндегі секілді қолын қолбасшыша жайғастырып өзіндік күштілігін тағыда нақтылауға бет алған. Бұйымдық негіз болғанымен сақ кезеңінде орындалған кішкентай зат бүкіл ұғымды өзінің бойына жинап жәнеде оны халыққа жеткізе білген. Бұйымды көрген көрермен оның тек сұлулығы мен бұйымдық қасиетін ғана

тамашалап не болмаса қолданып қана қоймай оның жалпы мистикалық күшін ерекше сезіне алатындығы алдыңғы ойларда нақтыланып өтті.



Сурет 4. Түркі кезеңдерінде бейнеленген Ұмай ана бейнесі

Түркі кезеңі Ұмай ана түсінігінің қалыптасып дамыған шағы. Діни теологиялық өрістің дамыған кезеңі де осы орта ғасырды қамтиды. Сол тұрғыда бейнелеген Ұмай образдарының бұл кезеңдегі интерпретациялануы оның биікке көтерілуінен елес береді. Қаншама жойқын күш әсер берседе оның барлығына да төтеп беру, сонымен қатар адам баласына қамқор бола алу Ұмай ананың басты қасиеті екендігін сызбалары арқылы мәнерлеп ежіктеп тұрып сызып өтеді. Түркілер Ұмай ананың қасиеттілігін арттырып жалпы қоғамдық өмірдің өзінде оны ойға араластыра білді.

Бал бал тас сұлбасындағы Ұмай бейнесі (сур.4) барлық өнер саласында еркіндік алып құлашын кеңге жайды. Суретте бейнеленген Ұмай ана образын алып қарастырар болсақ, алтын тәжі киген сонымен қатар салтанатты киінген ана образы қарапайым ана образынан әлдеқандай айрықшалануға тырысқан. Басындағы тәж тастарға ойылып салынған Ұмай бейнелерімен бірдей ұқсастыққа болғандықтан олардың бейнесі осы реттен бастап бір типтендіріледі. Демек жалпыға ортақ бір образ түркі кезеңінен бастау алды. Түркілер кезеңінде бастау алған тәж киген ұмай ана бейнесі қазақтың қазіргі бейнелеу өнеріндеде өз кезегін жалғастырып отыр.

«Таулы Алтай өңірі Кудыргэ қорғаны маңынан табылған әйел бейнесіндегі балбал тасты зерттеу барысында тарихшы-археологтар балбал таста өсіп-өнудің киесі, бала мен жауынгерлердің қорғаушысы қасиетті Умай бейнеленуі мүмкін деген қорытындыға келген. Алтайлықтар мен телеуіттер арасында Үч Мүстү Бай Оны (үш мүйізді қасиетті ана) жайлы аңыз кеңінен тараған. Аңыз бойынша ойрат ішіндері Меркіт (Меркит) руының арғы атасы Тудраш аңға шығып, адасып кетеді де тас үйде тұратын кейуанаға кездейсоқ жолығады: қарт ана Тудраштың келесі жылы көктемде құлындайтын тор биесінің шабдар құлынын әкеліп беруін шарт етіп, аңшыны тамақтандырып, үйіне баратын дұрыс жолды көрсетіп жібереді. Тудраштың уәдесінде тұрып, келесі көктемде құлынды әкеп бергеніне риза болған Үч Мүстү Бай Оны Тудрашқа және оның ұрпақтарына байлық пен жақсылық сыйлауды уәде етеді. Содан бері Меркіт руы өсіп-өркендеп, дәулетті өмір кешіп келеді-мыс. Бұл аңыз Умай-Ананы аңшыларды желеп-жебеуші киесі ретінде танудан туған болса керек.

Ал балбал тастағы әйел бейнесінің басына үш мүйіз тәріздес үш айрық бас киім кигізілуі сол өңірдегі «трехрогая Белуха» атты таумен байланыстырады» [1,165 б]. Ол тауды шаман діниндегі түркілердің қасиетті санауы, халық арасында Үч сүрү тауының иесі Ымай / Умай түсінігінің қалыптасуы этнограф ғалымдарды «Ымай мен Үч Мүстү Бай Оны бір образ, ол таудың иесі, сол тауды мекендейтін аң-құстардың киесі, көне түсінік-таным бойынша балбал тастағы Ұмайдың бас

киімінде үш шыңнан тұратын таудың символикалық бейнесі кескінделген» деген тұжырымға әкеліп отыр [1,182 б]. Таулы Алтайдан табылған балбалға ұқсайтын үш мүйіз тәрізді, үшбұрышты үш кескіннен тұратын бас киім киген әйел бейнеленген балбал тастың қазіргі Қырғызстан аумағынан да табылуы таулы алтайлықтар мен Алатау қырғыздарының генетикалық тектестіктерінің бір көрінісі болса керек. С.Қондыбай өз еңбектерінде зерттеушілердің Умай образын иран мифологиясындағы көлеңкесін түсіру арқылы адамға бақыт әкелетін Хумай / Құмай деген құспен байланыстыратынын айта отырып, өз пікірін білдіреді: «Демек, Құмай құсының генетикалық бейнесі әлемді жаратушы, дүниенің құнарлылығының бастауы саналатын ежелгітүрік құдай ана Ұмай бейнесіне теңестіріледі. Ежелгі түрік тілінде ұмай сөзі босанушы әйелдің бала мен бірге шығатын жолдасы ((плацента) жатыр, жолдас, перде) дегенді білдіреді, яғни оның сыңары, егізі болып табылады. Осыған байланысты табиғаттың Ие-Ма қос ұғымдылығы туралы көзқарас көрініс табады» [2, 280 б].

Ұмай ана бейнесінің бейнелеу өнеріндегі сомдау ерекшеліктері оның барлық өнер түрлерінде де орын алғандығын анықтайды. Ол қолданбалы өнер, мүсін өнері, кескіндеме, графика жалпы барлық саладада оның сомдалуы түрліше бірақ ортақ образда сомдала алды. Соның бір дәлелі, түркі кезеңдерінде орындалған балбал тас бейнесіндегі Ұмай ана образының интерпретациясы. Бұл интерпретацияда Ұмай ана бейнесі алдыңғы қарастырылған түркілер кезеңіндегі образды қайталап отыр. Бал балтастар негіздері түркілер кезеңіне жатқызылғанымен шеберлерді түрлі деп алып қарастыруымыз қажетті болғанымен ортақ типтендіру барынша нақтылықпен орындалғандығы бірізділікті көрсетеді.

Ұмай бейнесінің бейнелеу өнерінің барлық саласында көрініс табуы оның өлшенбес құнды тарихи тағылым екендігінің айғағы болса керек. Осы сөзімізді нақтылау мақсатында біз бүгінгі таңдағы Ұмай бейнесінің өзеруі жетістіктерінің бірі мүсінші Б.Әбішевтің қондырғылы мүсін өнерінде орындалған туындысын айта аламыз.

Мүсінші Б. Әбішевтің «Ұмай» атты қондырғылы мүсін өнерінде орындалған туындысы бүгінгі күннің ерекше символы болып қалыптасқан. Қазақ бейнелеу өнеріндегі ұлттық образдар бұл этно мәдени архетиптері болып табылатындығы айтылған болатын. Солардың басты белгілерін атап өтер болсақ, олар шаман, Қорқыт, тұлпар, Тәңірі, Ұмай, сонымен қатар тотемдік белгілер, т.б. болып табылады. Осы архетиптердің екі образын туындысына негіз етіп алған Б.Әбішев туындысында жануарлар мен Ұмай ана образын таңдап алады. Бейнелеу барысында оларды қарапайым халық ретінде көрсетуге тырысады. Яғни бүгінгі түсінікте Ұмай халық арасында оның барлық қасиеттерін ана образын іздеуге бағыттайды. Кеңестік кезеңдерде қалыптасқан ана образының барлық қасиеттілігі бүгінгі күндегі суретшілердің шығармашылығында айрықша көрініс табады. Ана образы бүгінгі бейнелеу өнерінде архетиптік бейнеге айналғандығы осы Ұмай ананың кескінделу кезеңдерінің жалғасы болып табылады. Қазіргі таңдағы қазақ бейнелеу өнеріндегі архетиптік бейнелерге қысқаша түсінік берер болсақ, оның бірі шаман. Шаман тақырыбы қазақ халқының түсінігіне өте жақын. Шаманизм және шаман түсінігі әлемдік ғылымда ғылыми термин ретінде танылған. Алайда әрбір халықтар шаманды өзінше түрліше атаулармен атайды. Мәселен, хакастар кам, якуттар ойун, түрікмендер, қазақтар, қырғыздар бақсы немесе бақшы деп атайды.

Ал екінші архетиптік образдардың бірі бұл Қорқыт. Б.Әбішев туындысындағы жануарлар архетипі Қорқыттың желмаясына өте ұқсас келеді. өйткені біздің танымымыздағы Қорқыт бейнесі жаттандылықта қалыптасқан. Яғни желмаясымен ғана суреттелу немесе қобызбен берілу әдісі.

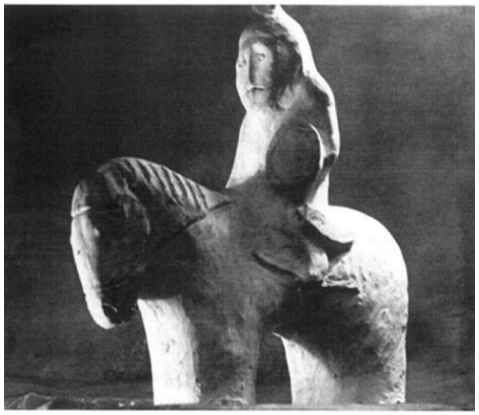
Үшінші архетиптік образ бұл Көк тәңірі бейнесі. Бұл бейне қарастырып отырған Ұмай образын зерделеуде кездестірген барлық суретшінің туындысында қатар жүретін қосалқы образ. Себебі, Ұмай образы мен Тәңірі образы көбіне қатар талқыға алынып синтезделінеді.

Ұмай бұл Көк тәңірінің жұбайы ретінде де қарастырылады кейбір деректерде.

Сол секілді Қазақстанның бейнелеу өнерінде соңғы он жылдықта аталған архетиптер жоғарғы орынға қойылып халықтың тарихи танымын кеңейтіп, зерттемелі еңбектері дүниеге келуде. Бұл жас буын суретшілерінің де шығармашылығына арқау болуда. Біз қарастырп отырған Ұмай ана бейнесінің трансформациялану нәтижесінде біз қазақи архетитердің бүгінгі қоғамдық ортадағы негізгі әсерлерінде анықтай алдық деп ойлаймыз.

Ұмай ана образы бұл танымдық мәдени архетипі болғандықтан нақ осы образдың бүгінігі қоғамдық адамның санасын оятып тарихи танымдылықты түсінуіне апаратындығы айғақты. Себебі архетип ол кеңістік пен уақыт жиілігін беретіндігін ескерсек, уақыт ағымы қаншалықты алшақ болып жатқаныменде тарихи халықтық сана болмысын өзгертпегендігі Ұмай ана образы қарастыруда дәлелденіп өтілді.

Түркілік үрдісті шығармашылығына арқау еткен мүсінші А.Ахметов. Мүсіншінің (сур.5) «Степняк» (1970) атты мүсіндік туындысы ежелгі бал бал тастардың трансформациялануының бір көрінісін береді. Жалпы сұлбалық көрініс пішіндік бірлікке бағытталған. Түркілік кезеңіндегі бал бал тастарға тән әдістік ұқсастық пен бірізділік ретін жалғастырушы іздердің бірі бола білген мүсінші А.Ахметов туындысы барысында бал балтастарға тән негізді айрықша сақтай білген.



Сурет 5. А. Ахметов «Степняк» (1970)

Ал мүсінші Д.Төлеков шығармашылығындағы «Ана» образының (сур.6) бал бал тастан ерекшеленіп өзіндік сымбаттылық сұлбасына енгендігін көреміз.

Сурет 6. Д. Толеков «Ана»

XX ғасыр бейнелеу өнеріндегі пішіндік трансформациялау кезеңінің айрықша көрінісін беретін М.Жүнісбаев шығармашылығындағы «Бал бал» (сур.7) атты мүсіндік шығармасын айтамыз.

Бал бал туындысы алдында аталған Ұмай бейнесіндегі бал балдар іспетті ана образында бейнеленген. Алғашқы палеолит, қыпшақтар, түркілер және сақтар кезеңдеріндегі бал балдық мүсіндердің синтездік трансформациясын бере алатын М.Жүнісбаев шығармашылығындағы «Бал бал» туындысы болып табыла алады.

Сурет 7. М. Жунісбаев «Бал бал»

Жалпы қазақ мүсінші шеберлерінің шығармашылықтарындағы көтерілген тақырыптық ширекті тізбектеп атар өтелік. Олар ең алдымен ұлттық көріністегі тақырыптар болып табылады. Бұл 1920-40 жылдар аралығындағы қазақ суретшілерінің ұлттық, этнографиялық болмысқа қатаң назар аударып барлық болмысты айшықтай білген.

Ал ұлттық тақырыпты көтеріп алға ұстанып келген қазақ бейнелеу өнері 1980-1990 жылдары түркі таным тақырыбына алмасты. Кескіндеменің қалыптасу жылдарында суретшілер этнографиялық, ұлттық болмыс, тұрмыстық көрініс тақырыптары арқылы қазақтың тап сол кездегі өмірін сипаттаса. 1980 жылдардан бастап суретшілер қазақтың түпкі тамырын зерделеуге бағыт алды. Түркі халықтарының таңбалары арқылы туындыларын астарлылыққа, бал бал тастары арқылы монументалдылыққа көнелілікке, петроглифтер арқылы құнарлылыққа, діни наным сенімдері арқылы архетиптендіруге тырысты.

1990-2010 жылдар сексенінші жылдар көтерілген түркі таным, шығыс және жалпы дүние танымдық пәлсапалық тақырыптар ұштаса түсті. Қазақ болмысын, ұлттық құндылықтарын қайта жаңғырту оларды жаңа егемендікпен жарастыра отырып рәміздеу бүгінгі суретшілердің еншісінде болды.

Рухани әлемі өзгерген бүгінгі адамның эстетикалық талабы да өзгереді. Қарастырып отырған Ұмай ана бейнесінің ана мен бала образына айналып наным сенімнен құрылған образдың түрленгендігіне куә болып отырмыз.

Шексіз құбылыс тасқыны, қызу өмір тынысындай өршіл, алуан және арқалы. Бүгінгі таңдағы қазақ суретшілерінің негізгі тақырыптары ұлттық болмысқа саялағанымен қиял ойдың жетегімен жүретін еріктілерде көп ақ. Тәуелсіз қазақ елінің суретшілері ұлттық болмысты шынайы қалпында тұрмыстық көріністі не болмаса белгілі бір көріністі емес мәнердің еркіндігін озық пайдалана отырып түрлі тарихи белгілермен тереңге бойлатуға тырысуда.

Мүсіншілер туындылары арқылы көне түркілердің тарихынан бастау ала отырып күні бүгіннің өзін түрлі мотивтік көріністе салып образды дүниелерді туындытуда. Алайда бұл суретшілеріміздің талғамдық дәрежесімен білімділігінің дәлелі бола алатыны айғақты.

Бүгінгі басты сипат кеңістік пен тереңдік, тіршіліктің барлық тынысын өнерге өзек етуінде. Қазіргі өнерге бір қарағанда, көркемдік шешім, алынған тақырып сан сала, сан түрлі болғанымен, ортақ ерекшелігі көркемдік тәсіл мәнерлі жеткізу. Миф, символ, ой ағымы уақыт пен оқиға алаңын

емін еркін ауыстыра алмастыра беру. Тартыс күреспен ой сезімді шынықтыру, суреттеу, бейнелеу тәсілін күрделендіру, құбылту, қиял, өрнекті құбылту қазіргі адам дүниетанымы мен ой өрісіне сай келіп тұр.

Өнер өзінің бастау бұлағына, ежелгі халықтың түп негіздеріне ықылас білдіруінде оның этнографиялық, одан кейін поэтикалық дәрежелерінен өткесін жаңа биікке шығып оны пайымдаудың пәлсапалық дәрежесіне көтерілді деуге болады. Сахнаға шыға бастаған суретшілердің келесі ұрпағы, тегінде алдыңғылардың осы бағыттағы ізденістерін одан ары жалғастырып, халықтың дүние танымымен тарихы туралы ұғымды тереңдете түсуге тырысатын және қазіргі заман құбылыстарын да тереңірек пайымдайтын болар.

Қорытындылай келе, біз Қазақстан мүсіншілері шығармашылығындағы көнеден келе жатқан архетиптік бейнелердің өзіндік интерпретациялануы мен олардың берілуі пішіндік трансформацияға түсіп түрленетіндігін көре аламыз. Сонымен қатар бал бал тастардың басым бөлігі ана образы Ұмай бейнесінде берілетіндегіне куә болдық. Алайда ол жалпылық ана образының берілу ерекшелігімен тәмәмдалады.

Қарастырылған тақырыптық ізденістердің тармағында жазылмай қалған сырлар мен дүниелердің бары анық. Сол себепті психологиялық, астарлы пәлсапалық тақырыптағы туындылар біздің дүние таным ширегімізді дамытуға үлесі зор екендігін де естен шығармауымыз керек.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Потапов Л.П. Умай божество древних тюрков в свете этнографических данных. // Тюркологический сборник, 1972. – М.: Наука, 1973. - Б.165-182
2. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. — М: Товарищество «Клышников, Комаров и К», 1993. — 512 с.
3. Еңсегенұлы Т. Қазақ әдебиеті тарихының арғы арналары (архетиптер): Филология ғылымдарының кандид. Дис. Авторы.10.01.02 - Қазақ әдебиеті. Астана
4. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. - Алматы: Дайк-пресс, 2002. - 360 с.

Аюпов Н. Г.

Республика Казахстан, г. Алматы

Тенгрианство и Ислам как факторы религиозной идентификации [1]

Аннотация. *Тенгрианство как открытая система мировоззрения древних тюрков базируется на широком спектре мифологических, религиозных и научно-практических представлений. В этой статье идет речь взаимоотношений тенгрианства и ислама.*

Summary. *Tengrianstvo as open outlook system of ancient turks culture is based on a wide spectrum myphological, religious and scientific-practical representations. In this article is taken the relations bitween tengrianstvo and Islamic.*

Ключевые слова: *тенгрианство, ислам, евразийство, Тенгри, Тэнгэри, Безертинов, Атабек, Сарыгулов, народный ислам*

Key words: *tengrianstvo, Islam, eurasianism, Tengri, Tengeri, Bezertinov, Atabek, Sarygulov, folk Islam*

Казахстанское общество после получения статуса суверенного независимого государства поставило перед собой задачу построения демократического светского государства. Как известно плюрализм, как одна из составляющих демократии,

обеспечивает уважительное отношение к иным мыслям, чувствам, взглядам, миропониманию. Он создает условия для свободного творческого самовыражения, способствует активному развитию; содействует преодолению ограниченности, замкнутости явлений культуры; преодолевает доминирование какого-либо одного направления, системы взглядов; создает условия для развития многообразия явлений культуры и открытости культуры всему миру.

Именно в таком контексте рассмотрим некоторые пути дальнейшего развития культуры и вопрос идентификации, и, в частности, религиозной самоидентификации.

Один из Путей – это обращение к своим истокам, этническим, национальным, духовным, культурным. Обращение к своему прошлому, всегда диктуется настоящим и устремлено в будущее, обращение к истокам прессует время в «настоящее», что иногда как-то помогает человеку в его самоопределении или самоидентификации.

Часто можно услышать расхожую фразу: «В мире существуют только две идеи: еврейская и русская». Они живут в нашем сознании как синтез европоцентристского мышления, взращенного на иудео-христианском понимании хода истории и исторического маркера - русской соборности – «Москва – Третий Рим». Идея мессианской роли еврейского народа, как и русского народа, облекается не только в духовные формы, но и подчас – в формы культурные, социальные, политические.

Мы иногда принимаем или не принимаем европоцентризм, но этот символ ярко передает достижения западной цивилизации, ее успехи во всех сферах деятельности человека, доминирование в мире определенной формы цивилизации и культуры. Наряду с соборностью и мессианской ролью русского народа, которые объединяют и не русские народы, мы часто говорим и о таком феномене, как великорусский шовинизм, который и в настоящее время имеет различные формы своего проявления.

Другая идея, имеющая место в нашем сознании и занимающая умы многих и многих миллионов людей это исключительность Ислама как целостного мировоззрения с универсальными социальными, морально-нравственными и этическими нормами, дающими человеку осознание своего бытия, смысла жизни. Ислам выступает не просто религией, не просто мировоззрением, а образом жизни, который обеспечивает человеку ясность, спокойствие и духовный уют. Но, и здесь подчас, корысть берет верх, и появляются идеи панисламизма, политизированного Ислама, направленные на достижение конкретных целей: будь то построение единого исламского государства – халифата или объединение всех людей во всемирную Умму на основе религиозного фундаментализма. Но, тем не менее, Ислам тоже выступает как фактор самоидентификации, в особенности для тюркских народов, правда в некоторых случаях с оговорками. Часто мы говорим о «тюркском Исламе», «народном Исламе», о том, что чтение Корана и молитв позволительно на национальном языке, о соблюдении народных традиций и обычаев, которые приходят в противоречие с ортодоксальным Исламом.

Еще одна идея, которая занимает умы наших соотечественников, в том числе и ученые круги – это идея евразийства. К сожалению единого понимания евразийства нет, а потому и отношение к нему неоднозначное.

Что понимать под евразийством как цивилизационном и культурном феномене? Могут ли тюркские народы брать евразийство как один из факторов самоидентификации? Вопросы не праздные и имеющие много аспектов: национальный, культурный, политический и т.д.

Если рассматривать идею евразийства в ее генезисе, то примечательны слова одного из создателей евразийства филолога и историка князя Н.С. Трубецкого (1895-1938), который одну из формул евразийства выразил так: «Национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской империей, а теперь называется СССР, - писал он в 1927 году, - может быть только вся совокупность народов, населяющих это

государство, рассматриваемое как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая особым национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию – Евразией, ее национализм - евразийством» [2, с. 4].

При этом нужно отметить, что этнически под евразийством обычно понимают объединение, если начинать с востока, тунгусо-маньчжурских племен, монголов, финно-угорский этнический массив, тюрков, славян, кавказцев, восточно-европейский этнический массив.

Но, здесь могут появиться возражения, что наряду с позитивными моментами единения народов, присутствует и момент неоколониализма, доминирования русского элемента. Тогда появляются другие идеи, которые ведут к дифференциации на другом уровне – панславянизм и пантюркизм. Панславянизм, как феномен культурного единства славянских народов, лежит в основе стремления к политическому сотрудничеству и интеграции государств, с преобладающим славянским населением. Пантюркизм, тоже является феноменом исторического и культурного единства тюркских народов, и, как идеология лежит в основе стремления создания единого тюркского государства с различными формами политического устройства, от унитарного государства до конфедерации или федерации. На разных исторических этапах совместного проживания этих этнических массивов, эти культурные маркеры выражали то единство, то противостояние.

В более узком проявлении пантюркизм принимает форму тюркизма – идеологии суверенизации тюркоязычных народов в культурном, политическом, государственном сферах, с признанием единых исторических и культурных корней. В настоящее время, идеология тюркизма (с исламской окраской) наиболее полно отражает стремление современных суверенных тюркоязычных государств Центральной Азии (а также Турции, Татарстана, Башкортстана, Чувашии, Якутии) к возрождению национальной культурной самобытности и собственной государственности.

Все эти факторы самоидентификации играют определенную роль в сознании каждого из нас, мы к ним привыкли, стараемся соотнести их, принимаем их или отвергаем.

С развитием (возрождением) национального самосознания и в силу столкновения различных мировоззренческих позиций в обществе возникает вопросы: «Можем ли мы брать Тенгрианство как фактор самоидентификации, для казахского народа, для казахстанцев, для других тюркских народов и не тюркских народов Центральной Азии?», «Как соотносятся Ислам и Тенгрианство?».

Когда мы говорим о Китае, мы привычно говорим «конфуцианский Китай», о Тибете – «Буддистский Тибет», России – Православная Русь, и т.д. и т.п. При этом, подразумеваем не только религиозный и культурный, но и исторический контекст.

В настоящее время мы также можем сказать, что типологические черты древнего Тенгрианства в форме мировоззренческих установок миропонимания и мироотношения содержатся в духовной культуре тюркских народов. Духовная культура является ядром национального самосознания, которая дает возможность познания нацией своей социально-этнической сущности, осознания своего положения в системе межэтнических отношений. Духовная культура тюркских народов исторически отличалась высокой степенью способности взаимодействия с культурами других народов, ее отличала открытость. В то же время это диалектически повышало способность сохранения самобытности и специфики посредством создания культурных, идеологических, психологических «инструментов». Одними из таких «инструментов» являются положения Тенгрианства, которые были пронесены сквозь тысячелетия и стали определенными духовными образованиями, присущими менталитету тюркских народов.

Поэтому, **одна из позиций такова**, что положения Тенгрианства, ставшие духовными образованиями, могут служить не просто консолидации этих народов, преодолению духовного кризиса, а, само Тенгрианство и является культурной и духовной

основой идентификации, будущим тюркских народов. Приведем несколько высказываний сторонников данной позиции.

Арон Атабек: «С одной стороны – иноземный ислам, с другой – разлагающий нацию атеизм, а вокруг – агрессивная пропаганда экзотик учений. Привычные оппозиции типа Запад-Восток, Европа-Азия, Христианство-Ислам, кажется, уходят в прошлое. Для казахов актуальны новые геополитические и духовно-психологические реалии: Нация – Ойкумена и Тенгрианство – Миссионерство…

Нельзя сказать, что казахские мыслители не понимают трагизма положения. Я знаю писателя-этнографа, собравшего уникальный «компромат» на исламизацию казахов (как уничтожались рунические письмена, физически преследовались шаманы и баксы, сжигались кобызы, осуждалась игра на домбре и т.д.). Издаются книги и статьи с описанием доисламских обрядов и традиций. Идея возрождения тенгрианства, (а с ним и руники, и Номадизма!) постепенно вызревает в казахском обществе.

Мне говорят: от Тенгрианства остались только народные обычаи, приметы, суеверия; где религиозная система; где ритуалы, храмы, догматы; где идеология, апостолы, пророки?

Я отвечаю: Тенгри – в сердце Номада (Казаха, Тюрка)! Все остальное – вопрос веры и времени. Если в душе народа пылает искра Тенгрианства, то пламенные Пророки готовы явиться миру! Новые Тоньюкуки, вооруженные современными знаниями и древним мистическим опытом, уже готовы к победным походам. Но они двинутся только по зову народа. И казахский народ сам должен избрать свой путь!

Воистину, стоит оглянуться в Прошлое, чтобы увидеть Будущее!» [3, с. 189,194].

Р.Н. Безертинов: «… человеческое сообщество столкнулось с до сих пор невиданными кризисами: духовным, нравственным, экологическим, энергетическим, финансовым и т.д. пред человечеством встал вопрос: на что и на кого теперь возлагать надежды? Кто укажет выход из всеобщего тупика? Выход есть. Это возвращение к древним религиям, а тюркам и монголам – конкретно к тэнгрианству. Ничего важнее этого сегодня у народов нет. Тэнгрианство выведет тюрков и монголов из той информационной западни, в которую так называемые мировые религии их погрузили. Возрождение национальной религии – тэнгрианства – это глобальная смена менталитета. Восстановив национальную религию, мы подключим исполинские силы – всех Богов и духов предков, которые будут поддерживать дух народа и его нравственные принципы…

Сегодня трудно даже сказать, кто такие современные тюрки и монголы. Имена у них на 90 % арабские, персидские, греческие, иудейские и т.п.; религия – семитская (арабская, христианская, иудейская) и индийская; многие не знают своей философии и традиций; живут по законам и образу жизни Запада; одежда и пища у них – западная; алфавит – западный; забыты свои род и предки; они не знают историю своего народа; многие городские жители не владеют родным языком. Кто же они на самом деле и что на сегодня у них свое? Только наследственные гены…

Не напрасно среди тюркского и монгольского народов в последнее время появился большой интерес к своей древней религии Тэнгри, традиционному мировоззрению и философии, традициям, обычаям, истории и т.п. Народ интуитивно ищет выход из создавшегося тупика и зомбирования, которому он подвергся в течение последнего тысячелетия. Думаю, что эта книга поможет тюркам и монголам правильно оценить свою роль и значение в мировой истории и во вселенной и даст им духовную энергию, которую они растеряли в течение последнего тысячелетия.

Да поможет нам всем в этом Вечное синее Небо Тэнгри!» [4, с.3,4].

Дастан Сарыгулов: «… сама жизнь и время вынуждают человечество пересмотреть фундаментальные и базовые понятия и взгляды на мир, материю, дух, Природу, место

человека в ней, смысл его жизни, на общество, структуру, формы, цель и задачи государства и его основные функции.

Естественно встает вопрос:

«Как и в каком направлении это может быть сделано?».

Именно в контексте этого главного вопроса современности мне видится актуальным возврат к сути и содержанию тенгрианства. Их понимание и осмысление, глубокий анализ и творческое развитие…

Человечество нуждается в основанной на Вере и новом миропонимании своде духовных и нравственных ценностей, норм и правил поведения людей и совместного проживания на Планете.

Таких, которые более соответствовали и отвечали бы законам природы, интересам мегаобщества и шести миллиардов людей, являющихся его равноправными и полноценными гражданами, глобальное неравенство между которыми не от Всевышнего, а от порочного, не справедливого управления и организации общественной жизни, являющихся следствием устаревшего миропонимания и отсталого сознания и мышления сотен миллионов наиболее передовых, политически и социально активных людей планеты.

Именно в этом контексте, философия и базовые концепции Тенгрианства, проверенные и испытанные в течение многих тысячелетий жизнью и практикой многих алтайских народов, представляют глубокий научный и практический интерес…» [5, с.114, 121].

Другую позицию в вопросе идентификации тюркских народов можно выразить так, что тюркские народы должны идти по пути секуляризированного общества, построения гражданского правового государства со всеми атрибутами: социальными, политическими, экономическими, культурными западного общества, быстрее войти в мировое сообщество, приняв и усвоив достижения западной цивилизации. При этом, естественно, что Тенгрианство объявляется архаикой, пережитком прошлого, «груз, который не стоит тащить в будущее» и о Тенгрианстве как факторе идентификации, конечно же, не может быть и речи. Что касается религиозной составляющей общества, то исходя из секулярной основы, принимаются принципы: поликонфессиональности и взаимоуважения, а для Ислама, выбираются неортодоксальные, «мягкие» формы, наподобие «европейского Ислама» или «этнического Ислама», в основе которых лежала бы «не столько мусульманская религиозность, сколько именно мусульманская культурная традиция, которая в самосознании народа часто выступает как национальная культурная традиция, как форма сохранения этнической идентичности». [6, с.19].

Принимая и понимая всю боль и устремленность первой позиции, прагматичность и целесообразность – второй, на наш взгляд, может иметь место и третья позиция, в вопросе выбора Тенгрианства как фактора идентификации.

Современные тенденции развития человечества сочетают в себе две философско-мировоззренческие, культурные составляющие. Стремление к единению на основе цивилизационных достижений и сохранение культурного и мировоззренческого многообразия. Пусть тяжело, драматически, но человечество упорно движется в этом направлении. Тюркские народы, как и все другие народы, вовлечены в это движение, участвуют в нем, вкладывая свою жизненную и культурную энергию. Тенгрианство как духовное основание тюркской культуры, как традиции и обычаи сохранялись и сохраняются в памяти народов. Открытость как основополагающий принцип Тенгрианства предполагает включение, переработку, использование всех культурных и мировоззренческих достижений других культур. Универсальность оснований Тенгрианства дает возможность спокойно входить о общемировое культурное пространство. Открытость

и универсальность его оснований в своей изначальной чистоте дают чувство общечеловеческого единства, чувство единых истоков культуры человечества, но они же в своей специфичности и особенности, полученной в культурной обработке тюркскими народами, дают возможность выбора Тенгрианства как культурной и мировоззренческой идентификации. Не надо их искусственно вписывать в современные реалии или отбрасывать за ненадобностью, сама жизнь сохраняет универсалии Тенгрианства, вписывает их в новые формы изменяющейся культуры и трансформирующегося мировоззрения тюркских народов.

Пусть это будет сказано эмоционально, но хотелось бы сказать: «Тенгрианство как запах материнского молока, как запах степной полыни детства, как первые победы и поражения юности, как мужественное преодоление преград взрослой жизни, всегда останутся в памяти человека, народа. И «Мудрый старец Тюрк» будет продолжать спокойно и с надеждой смотреть в Будущее, в бесконечную даль Пути, направляя по нему все новые и новые поколения».

В связи с осмыслением Тенгрианства, выбора его как одного из факторов самоидентификации, возникает проблема соотнесенности Тенгрианства и Ислама. В контексте этой проблемы в сознании части интеллигенции тюркских народов складывается определенная концептуальная позиция, которую можно выразить так, что Ислам является, навязанной тюркским народам чуждой их духу и менталитету, религией. Обычно апеллируют к таким историческим фактам, когда только при чингизидах Ислам стал повсеместно распространяться среди тюркских кочевых народов. А, казахам и киргизам он вообще в принудительном порядке был навязан режимом Царской России только в XVIII веке, а в Восточном Туркестане тюрки-мусульмане силой оружия обращали в Ислам тюрков-тенгрианцев и тюрков-буддистов.

Но, история знает и другие исторические факты. Ислам стал Исламом, мировой религией во многом благодаря Аджаму – центральноазиатской культуре. Персы дали Исламу интеллектуальную основу, вдохнули в него высокую поэзию, тюрки силой оружия способствовали распространению Ислама по всему миру, внесли в него дух мужества и свободы, народность и лояльность. Именно тюрко-иранская философская мысль была сердцевиной и основой средневековой мусульманской фальсафы.

Совершенно правильно отмечает Хатами, что: «Величие «Второго учителя» исламской философии в том, что он приложил серьезные усилия и разработал такую систему размышления, что его потомкам оставалось только растолковывать его идеи. Так или иначе уместно называть его «вторым учителем» по той причине, что он применил термин «философия» в разных областях науки и познания и фактически создал исламскую философию… слава родоначальника исламской философии принадлежит аль-Фараби, предложившему четкий философский ответ на вопрос об отношении между религией и философией…». [7, с. 207].

Если брать собственно религиозную фальсафу Ислама, разработку апологетики теоретических основ Ислама как религии, то первенство нужно отдать аль-Газали, про которого говорили: «что если и появился бы еще пророк, то им по праву должен быть аль-Газали».

Тюрко-иранская научная мысль явилась одной из основ средневековой мусульманской науки (Ибн-Сина, аль-Хорезми. Бируни, Омар Хайям, М. Кашгари, Ю. Баласагуни, А. Навои. Улугбек и многие другие).

Возникает вопрос: «А, может, не было навязывания Ислама, может быть тюркские народы добровольно приняли ислам?».

Именно, такая позиция превалирует в сознании и это естественно, учитывая более тысячелетнюю историю Ислама в тюркской среде. Здесь возможна такая духовная ситуация. Аналогично тому, как размышляет Мурат Аджи [8], тюрки-тенгрианцы поддержали идею

Единого Бога и способствовали распространению христианский идеи, так тюрки поддержали и идею Единого Бога Ислама. Для тюрков-тенгрианцев одинаково были понятны обе религиозные идеи, работал принцип открытости Тенгрианства как мировоззрения.

Проблема религиозного выбора всегда стояла в истории человечества. Римские императоры в сомнениях и поисках выбрали христианство. Князь Владимир, поставленный перед выбором между Исламом и Христианством, выбрал последний. Булгары Аспаруха предпочли Православие Исламу.

В силу исторических судеб выбор тюркских народов Центральной Азии был сделан в пользу Ислама. Но, мы знаем и другие исторические примеры, когда вместо выбора «или-или» использовали другую духовную ситуацию. Когда тибетские мудрецы, приняв Буддизм, не отказались от основ своей религии Бон, сумели синтезировать боннские и буддийские идеи, и возник такой религиозно-духовный феномен как Ламаизм. Китай в своей духовной основе индифферентный к созданию религиозных систем, сумел переплавить буддийские идеи, ввести их в живую ткань конфуцианскихи и даосских идей. Даже когда мы говорим о Буддизме в Китае, мы говорим о чань-буддизме, трансформированном китайском Буддизме. Япония сильна традициями, она в основе синтоистская, но она и буддийская.

Эти примеры – суть культурные процессы расширения религиозного опыта и религиозной духовности, своего мировоззренческого горизонта, следование динамике самой жизни, как непрерывного процесса. Это осознание Времени как объемлющего, в котором прессуется прошлое, настоящее и будущее.

Мы, должны уважать выбор наших предков. Тенгрианство и Ислам не антагонистические духовные образования. Тенгрианство как открытое мировоззрение как раз и расширило мировоззренческие горизонты, следуя своему главному принципу – открытости. Ислам сохранил в неприкосновенности традиционные основы Тенгрианства.

«Тюркский Ислам», «Народный Ислам» – это духовные реалии настоящего. Это синтетические формы, выработанные многими поколениями. Мы должны следовать традиционной тенгрианской идее – важна не сама религиозная идея или форма, в которую она облечена, важно человеческое наполнение этой идеи, важно чтобы эти формы не вели к отчуждению. И религиозность должна следовать – «адамгершілік» (человечности).

Роль Ислама в общественном сознании Казахстана, его духовной жизни, в обеспечении духовного согласия всех народов Казахстана остается традиционно высокой и имеет тенденцию к росту и это тоже реалии настоящего. Поэтому в государственном и культурном строительстве, воспитании подрастающего человека, в укреплении духовных оснований общества, мы должны правильно понимать и теоретически освещать Ислам, его идеи, духовные и идеологические основания, их соотнесенность с традициями и духовными основаниями Тенгрианства. Без лишней идеологизации и политизации религии, противопоставления разных религиозных идей, использовать в развитии казахстанского общества высокие религиозные идеалы Ислама, духовные традиции Тенгрианства, их направленность на социальную справедливость, на духовную и нравственную чистоту, на стремление духовного согласия с представителями других религий.

Литература

1. Сборник материалов республиканской научно-теоретической конференции "Взаимодействие религий в Республике Казахстан". 13 октября 2006 г. Алматы: Центр гуманитарных исследований. Издательство "Искандер", 2006 - 262с. - (С. 199-209)
2. Теляшов Р. Х. От индейцев и гуннов до Золотой Орды. СПб, Издательство «Санкт-Петербургская Панорама», 2001. – 246 с.

3. Арон Атабек. Ислам и Тенгрианство. Размышления искателя истины/ Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, 183- 194 с.
4. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное изд., 2-е изд., доп. – Н. Челны. Аяз, 200, Казань, Слово, 2004. – 448 с.
5. Сарыгулов Д. И. Тенгрианство и глобальные проблемы современности/ Сборник докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, ноябрь 2003, С. 110-121.
6. Иордан М. В., Кузеев Р. Г., Червонная С. М. .Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: прогресс-Традиция. 2001. – 516 с.
7. Сейид М. Х. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 464 с.
8. Аджиев М. Э. Мурад Аджи. Полынь половецкого поля: из родословной кумыков, карачаевцев, балкарцев, казаков, казахов, татар, чувашей, якутов, гагаузов, крымских татар, части русских, украинцев и других народов, ведущих свое начало от тюркского (кипчакского) корня и забывших его. - М.: ТОО «ПИК – Контекст», 1994. – 352 с.: ил.

Багисбеков К.А.
Республика Казахстан, г. Алматы
kuat_adil@mail.ru

Тенгрианство в музыке: на примере «Реквиема» Балнур Кыдырбек

Аннотация. *В статье в контексте раскрытия темы божественности в музыке рассматривается отражение сакральности тенгрианства в сочинении «Реквием» современного казахского композитора Балнур Кыдырбек.*

Обосновывается Казахстанская политика продвижения глобального диалога между религиями и культурами, толерантности и межконфессионального согласия как яркое выражение идеологии тенгрианства.

Summary. *In the article, in the context of disclosing the theme of divinity in music, the reflection of the sacredness of Tengrianism in the composition «Requiem» of the modern Kazakh composer Balnur Kydyrbek is considered.*

The Kazakhstan policy of promoting a global dialogue between religions and cultures, tolerance and interfaith accord is vividly illustrated as a vivid expression of the ideology of Tengrianism.

Ключевые слова: *Тенгри, Аллах, Балнур Кыдырбек, тенгрианская музыка*
Keywords: *Tengri, Allah, Balnur Kydyrbek, tengrist music*

Основоположником тенгрианского исследования в Казахстане является Чохан Чингисович Валиханов. Именно в его трудах дается обоснование тенгрианству прежде всего как великой идеологии степи, хотя надо отметить, что в середине XIX века в казахской степи границы понятий религия и идеология были достаточно размыты. Ислам на казахской земле начал распространяться только последние 30-40 лет преимущественно муллами татарами. Ч.Ч. Валиханов пишет, что религиозные верования казахов отдают предпочтение более шаманизму нежели исламу.

У любой религии есть свой центр поклонения (соборы, церкви, мечети), вокруг которого аккумулируются основные идеи и постулаты той или иной религии. Для настоящего

степняка нет ничего выше необъятного понятия Көк-Тәңір. Самый большой страх для него был – прогневить дух предков. Божественное начало было везде, вокруг, а могилы предков – это и есть место поклонения. То есть религия Казахской степи – это тенгрианство. Интересно то, что двуединство тенгрианства как религии и идеологии сохранилось в Казахстане буквально до наших дней. Ярким примером этого является творчество казахских поэтов. Если проанализировать произведения поэтов XIX, XX веков, то нигде вы не увидите слово «Аллах». Аллах как синоним Бога в казахской поэзии начал появляться только в последние 10 лет. Возможно, оппоненты возразят: «В советское время запрещалось упоминание Бога». Но, возьмем стихи любого из поэтов XX века. Пусть это будут алашординцы Мыржакып Дулатов, Магжан Жумабаев, либо революционеры Сакен Сейфуллин, Ильяс Жансугуров, представители военного поколения Таир Жароков, Жубан Молдагалиев, или же последние советские поэты Кадыр Мырзалиев, Туманбай Молдагалиев. В творчестве у них у всех откровенное поклонение Великому Тенгри, будь это слова, сказанные перед вступлением в тяжелый бой с врагами, будь это лирическое объяснение в любви, либо любование красотами природы. В центре всех стихов трепетное обращение «Тәңірім, қолдай гөр».

Ярким выражением в академической музыке Казахстана темы тенгрианства стало сочинение «Реквием» выдающегося композитора современности Балнур Кыдырбек. К этому сочинению автор шел на протяжении всего своего творческого пути: это и накопленный жизненный опыт, это рост профессионального мастерства, а самое главное, это явное выражение автором своего мировоззрения. Здесь надо остановиться на собственно творческом облике композитора Б.Б. Кыдырбек. Что отличает ее сочинения, чем они индивидуальны?

Чисто в музыке композиторский почерк Б.Б. Кыдырбек отличается жанровым многообразием, красочностью, яркой программностью. Автор покоряет неистощимой фантазией и широтой тематического спектра. Музыка композитора Б.Б. Кыдырбек эмоционально насыщена, колоритна. Музыкальный язык неповторим, оригинален и вместе с тем, очень демократичен – понятен всем слоям населения. Творческий почерк композитора был выработан как результат плодотворной и пытливой работы над казахским фольклором (сделаны обработки более 150 народных песен), и стал итогом глубокого проникновения автора в интонационную, ритмическую структуру народных песен, особенно песен края Жетiсу. Композитор умело и органично претворяет народно-песенные интонации в свои собственные оригинальные сочинения.

«И теперь, когда казалось бы, что в академическом направлении творчества все придумано и написано, мы получаем подарок – шедевр, еще раз подтверждающий, что казахстанская композиторская школа находится сегодня в самом авангарде мировой музыкальной культуры. Сочинение Балнур Кыдырбек «Реквием» – это вершина музыкального творчества Независимого Казахстана, на сегодня который никто не превзошел» – пишет газета «Казахстанская правда» от 11 августа 2014.

Сочинение «Реквием» композитора Б.Б. Кыдырбек основано на нескольких глобальных идеях. Одна из них – идея Независимости государства, преемственность поколений, связь времен, высокие идеалы служения своему народу. На примере шести поколений одной семьи видно как на протяжении 250 лет передается великая идея Независимости народа, построение собственного казахского государства. Вторая идея – это желание сохранить лучшие образцы музыкального наследия Семиреченской песенной школы через академизм. И основная главная идея – это донести до слушателя современную политику Казахского государства, основанную

на единстве, мире и духовности, толерантности и межконфессионального согласия. Мы остановимся на последней.

Композитор считает, что политика Республики Казахстан по продвижению глобального диалога между религиями и культурами, по развитию толерантности и межконфессионального согласия проводимая через съезды Мировых и традиционных религий и есть самое яркое выражение идеологии тенгрианства. И не случайно представители всех мировых религий собираются в Астане, на сегодня казахский народ единственный сохранивший традиции этой идеологии и его верный носитель. Многие десятилетия казахи считавшиеся атеистами, на самом деле в полной мере сохранили мировоззрение, всеобъемлемость тенгрианства, приверженность к этой идеологии.

Композитор Балнур Кыдырбек считает, что истина это Великий Тенгри, у которого есть множество имен. «Кто-нибудь, когда-нибудь задумывался почему любая молитва в любой мировой религии заканчивается словом «аминь», говорит она. И продолжает: «потому что все религии в итоге восходят к Тенгри, а Аминь – это второе имя Верховного Бога Тенгри». Данную концепцию автор полностью воплотила в сочинении «Реквием».

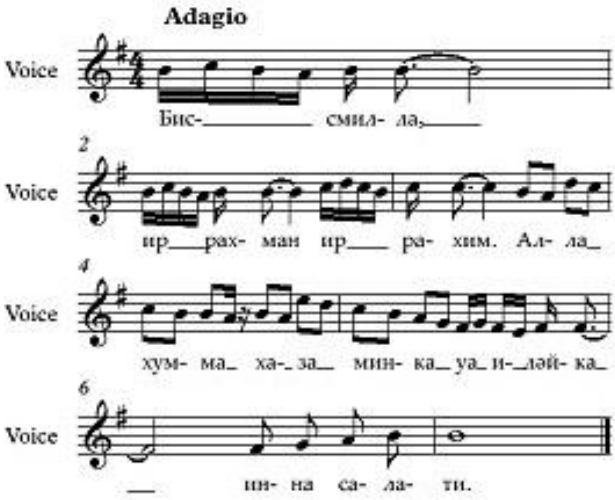
Реквием – католическая траурная месса, название жанра происходит от первого слова латинского текста «Requiem aeternam» («Покой вечный»), где молитвы перемежаются с хоровыми, сольными песнопениями. Самый ранний дошедший до нас опус был написан композитором Окегемом в XV веке. Реквием создавался по случаю смерти императоров или полководцев, когда объявлялся государственный траур. Начиная с великого сочинения Моцарта, реквием из собора перешел на концертную сцену. Почти все композиторы XIX века имеют в своем творческом арсенале сочинение в этом жанре. Особо известны и часто исполняются произведения Верди, Берлиоза, Гуно. В XX веке явлением стал «Военный реквием» Б.Бриттена, посвященный жертвам Второй мировой войны.

Драматургия сочинения Б. Кыдырбек «Реквием» структурно соблюдает законы католической мессы и состоит из семи частей; каждая часть имеет традиционное латинское название, которое пропевается фоном к тексту на казахском языке. В качестве основного текста взяты оригинальные стихи Казыбека Тауасарулы, Суюнбая, Жамбыла, Т. Молдагалиева.

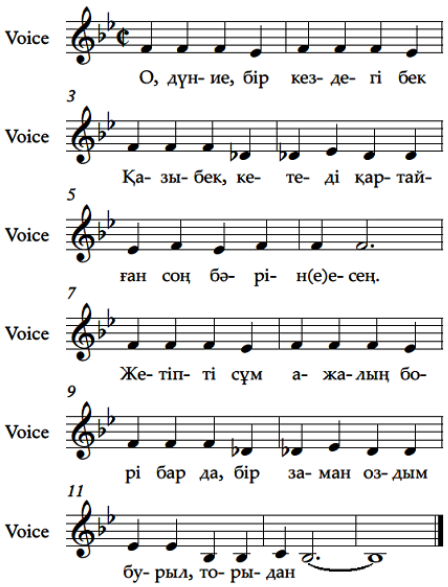
Каноны жанра (католическая месса) в целом соблюдены. Лейтмотив Dies irae проходит через все части. Есть фуги, каноны, имитационность. Фуга I части полностью сохраняет установившуюся европейскую форму. Но написана на текст исламской молитвы «Кулху-Алла». В данном случае как и в последующем имеет место не просто смешение стилей, автор целенаправленно показывает единое подчинение ислама и католицизма самому Создателю. И здесь же в I части особо можно отметить буддийский хор. Неискушенный слушатель даже не догадывается, что цитата взята из оригинального песнопения тибетских монахов. В оригинале монахи хором, протяжно на эту тему поют мантры. Когда слушаешь со стороны это пение кажется чем-то бесконечным, не имеющим ни начала, ни конца, даже скучноватым и нудным. Слушая музыку композитора сложно определить оригинал. Автор ускорил темп в несколько раз, выверил форму, создал развитие и кульминацию. Все это сопроводил кюевым ритмом в оркестре. Но оригинальная тема и унисонное пение сохранены. Символично, что этот номер повествует о казахско-джунгарской войне.

Еще один пример смешения стилей. В данном случае автор совмещает православный знаменный распев с текстом из Корана, причем текст из Корана проговаривается на казахском языке. В основу взято обращение к Аллаху с пожеланием оградить от темных сил. В данном случае от шайтана. Интерсен тот момент, что в знаменном распеве именно в этом месте текст

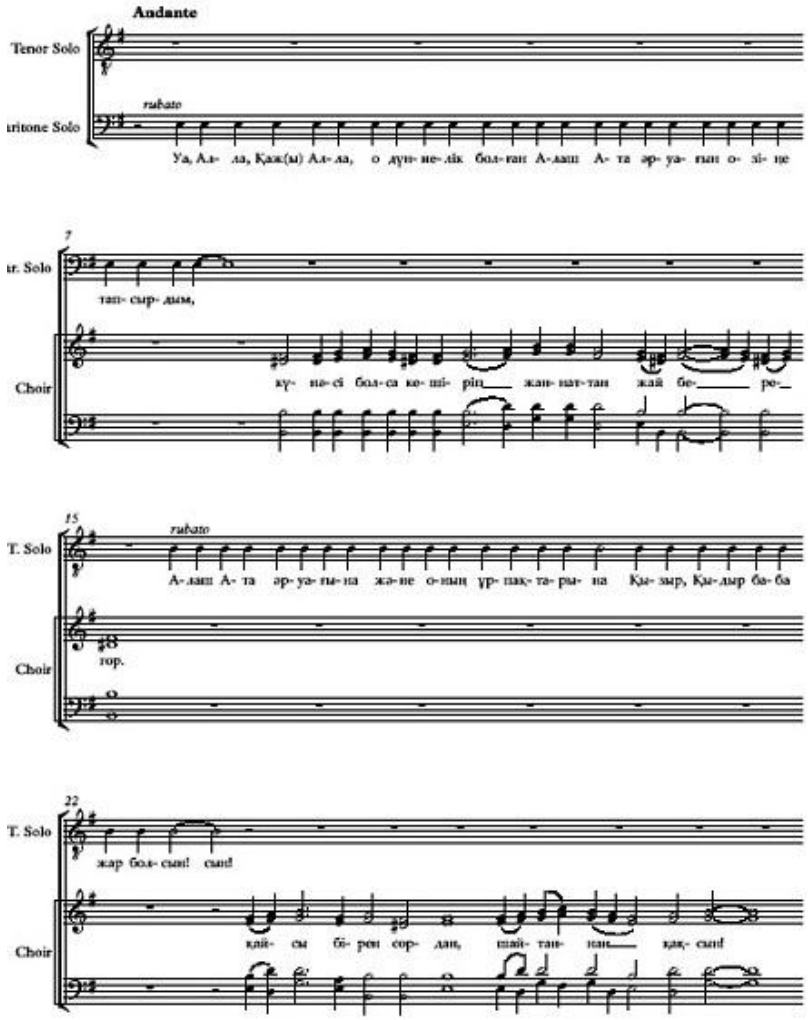
молитвы призывает Бога оградить людей от дьявола. Автор сочинения считает такое совпадение неслучайным всесторонне демонстрируя первичность и центризм Создателя.



Пример №1. Тема фуги, Iч.



Пример №2. Тема хора в унисон, I ч.



Пример №3. VII ч., соло баса, тенора и хор a'capella

Данное сочинение полно красивых завораживающих мелодий, цитируемых из произведений композиторов Жетысуйской песенной школы, сакральность которых еще более углубляется подбором композитором материала и его претворения. Если рассмотреть использованные в «Реквиеме» цитаты в разрезе тенгрианского мышления, то мы видим глобальность в подходе к вероисповеданию выходящему далеко за рамки того же ислама. Эту теорию можно подтвердить исследованием музыковеда Б. Аманжола [2].

На протяжении всех 7 частей автор обращается к духу предков – отца Балгабека, деда Ораза, прадеда Даурен сала, прапрадеда Каскары батыра, прапрапрадеда Казыбека Тауасарулы. Автор благоговеет перед духом предков, воспевает их величие, их подвиги, их великое наследие. Все они вместе создают центральный образ произведения – это Совершенный дух Казаха, который выдержал все тяготы и сложности жизни во имя Великой идеи Независимости.

Постепенное развитие этой линии, сплетение и переплетение стилей, жанров, религиозных направлений приводит к кульминации всего сочинения – обращению Верховному Создателю. Финал произведения представляет собой молитву Творцу Всегосущего, Великому Тенгри с просьбой дать Казахской стране, Казахской земле и Казахстанскому народу мира, благоденствия, созидания, процветания. Неслучайно эта часть называется Benedictus – «Ақ бата». Заканчивается все апофеозом в честь Тенгри и его вторым именем «Аминь».

Литература

1. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5 томах. - Алматы: Главная редакция Казахской советской энциклопедии. - Т.1, 1984 - 432 с., Т.2 - 1985 - 416 с., Т.3-. 1985. - 415 с., - Т.4. - 461 с., Т.5. - 528 с.
2. Аманжол Б.Т. Пространственные структуры казахской музыки и их отражение в творчестве композиторов XX-го века // Автореферат диссертации на соискание уч. степени к. иск. – Алматы, 2010. – 28 с.
3. Кузнецова Е. // Казахстанская правда от 11 августа 2014.

Базылхан Н.
Республика Казахстан, Астана
napilbaz@gmail.com

Конно-кочевая империя Евразии (V-XIVвв.): тюрко- монгольские этнокультурные некоторые термины в миропонимании Тенгрианства

(артефакты поминальных комплексов и реликтовые материалы в практике современности)

Аннотация. *Одним из важных источников при исследовании тюрко-монгольского культурного наследия, в частности миропонимания тенгрианства, являются этнокультурные термины, встречающиеся в древнетюркских и среднемонгольских письменных памятниках, изучение которых позволяет раскрыть сущность археологических комплексов тюрко-монгольских этносов. В древнетюркском и монгольском письменном памятнике четко зафиксированы три категории традиционной мировоззренческой системы "Teŋiri > Тенгри, Iduq jeri sub> Ыдук Йер суб, Kisi oγuli> Кишиоглу, человек", которые сохранились в разных, отдельных и синкретическом, реликтовом виде в миропонимании и этнографических обрядах.*

Одним словом, сравнительный анализ этнокультурных терминов, в соответствии с археологическими источниками дает нам возможность комплексной интерпретации этнокультурных характеристик древнетюркской и монгольской этнокультурных традиций.

Summary. *One of the important sources for the study of ancient Turkic and Mongolian cultural complex ethno-cultural terms are found in ancient Turkic written monuments and srednemongolskih. The study, which allows you to discover the essence and rituals based on the semantics of the archaeological complex of Turkic-mongols ethnic groups. In ancient Turkic and Mongolian written monument clearly stated three categories of traditional ideological system "Teŋiri> Tengri, Iduq jeri sub> Yduk Jer sub, Kisi oγuli> man", which is stored in a separate and different syncretic form of relic in outlook and ethnographic rituals. In short, the comparative analysis of the ethno-cultural terms, in accordance with archaeological sources gives us the opportunity to integrated interpretation of ethno-cultural characteristics of ancient Turkic and Mongolian ethnic and cultural traditions.*

Ключевые слова: *тюркология, монголоведение, тюрко-монгольские этносы, Тенгрианство, этноархеология, этнотермины, этнокультура кочевников, поминально-погребальные ритуалы и памятники, реликты.*

Keywords: *Turkology, Mongolian studies, Turkic-Mongolian ethnoses, Tengrianism, ethnoarcheology, ethnotermins, nomadic ethnoculture, memorial and funeral rites and monuments, relics.*

«Üze **Kök Teŋiri**, asïra **yaγïz Jer** qïlïntaquda, ekin ara **Kisi oγulï** qïlïnmïs, kisi oγulïnta üze ečüm apam Bumïn qaγan Estemi qaγan olurmïš, olurupan Türük budunïγ Elin Törüsün tuta bermis, iti bermis»

«*Когда наверху голубое Тенгри, а внизу бурая Земля возникли, сотворен был меж ними сын человеческий. Предки мои Бумын каган, Истеми каган правили сынами человеческими. Они правили Эль - государственностью и Торе - законами тюркскими, они продвигали и развивали их*».

Четко и ясно объясняются о традиционном тривиальном миропонимании Тенгри, Земли и Сына человеческого и философско-религиозных доктринах в древнетюркских битигами - письменами каганов в 731 году нашей эры в вечных каменных надписях.

Именно с этой точки зрения мы обязаны толковать понятия «тенгрианство» и миропонимание конно-кочевых этносов, которые в свое время исследователи по разному трактовали терминами, такими как: «шаманизм», «сибирский шаманизм», «спиритическая религия», «тотемизм, анимизм, фетишизм», «религиозно-мифологические понятия», «язычество», «фольклорно-мифологический» и др.

В евразийском пространстве довольно широко распространены поминальные, культовые комплексы и погребельные памятники тюркского и монгольского периодов[1-9]. Одним из основных этнокультурных источников для изучения древних тюрко-монголов являются археологические и этнографические материалы. Письменные источники (шире - этнолингвистические материалы) дают нам широкую возможность определения миропонимания тенгрианства на основе археологических источников, артефактов поминальных комплексов и реликтовых материалов современных этносов. Рассмотрим в диахронно-синхронном плане некоторые древнетюркские[2] и монгольские[3] этнокультурные названия, которые зафиксированы в письменных памятниках, и их соотношение с археологическими находками [4; 5; 6; 7].

Погребальные и поминальные обряды являются конечными стадиями отправления покойного в иной мир, к Тенгри. Но современные этнографические материалы (в синхроне)

из-за синкретизма иных религиозных влияний не дают возможностей интерпретировать традиции погребения и поминок тюрков и монголов Центральной Азии (Эрлик, Кудай, ад, тама и др.). Несмотря на наличие достаточных археологических данных, все еще необходима историческая этносемантическая реконструкция этой проблемы. Поэтому для интерпретации погребальных и поминальных комплексов тюрков монголов, нам еще необходимы архаичные терминологические материалы для выснения и толкования автохтонных древнетюркских, среднемонгольских и др. письменных источников. А именно реликтовых терминов, которые представляют особый пласт для реконструкции семантического облика и мировоззренческого представления кочевников в эпохи Тюркских (V-XIвв.) и Монгольской (XII-XIVвв.) империй. Поэтому проведение междисплинарного исследования (в частности в археологии, этнографии и этнолингвистики и др.) поминальных комплексов и погребельных памятников тюркского и монгольского периодов дает более конректные объективные результаты в этой области [10].

Погребальные и культово-поминальные комплексы в Центральной Азии являются одними из основных археологических памятников тюрко-монгольских народов. Они дают довольно конкретные представления о традициях погребения, поминальных обрядах и исторических источниках в плане материального и нематериального наследия.

По данным археологических исследований последних времен, мы имеем довольно богатые материалы о различных типах и видах погребений (с конем, без коня, наскальное погребение с атрибутами, кенотафы, кремация и др.). А также различные письменные источники, трактующие о особенностях погребальных обрядов кочевников. Ритуал отправления покойного занимал значительное место в практике обрядов древних тюрков, монголов и сопровождался особыми действиями и установками. В соответствии, со статистикой археологических фактов чаще встречаются совместные погребения человеческих костей с костями лошадей и предметами. Вероятно, древние тюрки и монголы хоронили покойного в «тайных» местах. И поэтому вопрос о значимости обряда кремации до сих пор остается открытым и одним из самых проблематичных в изучении культуры древних кочевников, возможно китайские источники трактуют здесь о согдийском "оссуарии" и мавзолейных захоронениях китаизированных сановников [10, С.93].

Представление о "смерти" у кочевников является ключевым вопросом. По данным письменных источников, в миропонимании тюрко-монгольских этносов "смерть" - не "конец" любого индивида в этом мире, а наоборот называется в древнетюркском языке (далее - ДТ): Teŋiri uča barmïs - улетел к Тенгри, Kültegin učdï - Кюльтегин улетел, и в древнемонгольском языке (далее - ДМ): Činggis qaγan Teŋgeri-tür qarba - Чингис каган улетел к Тенгри,) обозначали о семантике "улетать, полет" (на основе табу и эвфемизмов, ДТ: Teŋiri kergek bol-, tut-, yoq bol-, öl-, adïrïl-, и т.д.; ДМ: ük-, nökci-, nis-, и т.д. "конец", "исчезнование", "разделение", "отделение" и др.). "Улетающие к Тенгри души (ДТ: qut> кут, ДМ: qutag>хутаг)" провожались с большим угощением и поминальными обрядами.

Тело покойного хоронили вместе с конем там, где он родился (на месте его рождения), которое знает только мать и материнская сторона. Такие захоронения наиболее чаще распространены в Центральной Азии.

При этом, необходимо подчеркнуть, что до настоящего времени не найдено ни одного каганского погребения. Некоторые архаичные словосочетания, например, ДМ : *ханан гэрээсээ холдож хадан гэртээ очи* /отдаляясь от решеточной юрты, приближаясь к скальному жилищу/, наглядно передают древнее традиционное понятие о каменных оградах и о способах погребения, в особенности о скальном захоронении во время военных походов

(qada-da yasun-i talbigulba), и которых за последнее время было найдено достаточно [11; 12, С.15-17; 13, С. 33].

При сооружении поминальных комплексов рядовых воинов устанавливались прямоугольные оградки из каменных плит, вкопанных в землю в вертикальном положении. Внутреннюю часть заполняли галькой. Эта оградка становилась местом проведения жертвенно-поминального обряда в честь усопшего воина [6, С.10-12].

Поминальные (культовые) комплексы носили более иерархический характер, каганские, аристократические и родовые, отличались размерами и составами комплекса (в частности, числом балбалов от 1 до1000).

После смерти покойного, организовывали традиционный обряд - ДТ: уоγu > йогу, уоγ ertürtü-; ДМ: zolig>золиг, yegütkekün>?, куда входило: извещение о смерти; плач по покойному (ДТ: sïγïtčï> *сыгытчы* - плакальщики, участники поминального обряда); установка мавзолея-кургана (поминальный комплекс) ДТ: barïq > *барык*, камня с надписью (ДТ: bitiktas > битиктас, ДМ: bičig>письмо), ДМ: barï- //barïqu- > *барих* (строите), barïlγa> *барилга* (строительство, здание, укрепления), ger baraγa> *гэр бараа* (жилища и вещи) [14, С. 681, 685], каменного изваяния (ДТ: bediz > бедиз), скульптур животных, каменных столбов (ДТ: balbal > балбал), угощение на поминках (ДТ: уоγ ašï> *йог ашы*) [15, С.16-18].

Особенно интересны огромные комплексы Татпар кагана, Нири кагана, Унгэт, Шатар чулуу, Идэр, Шивээт улаан, Бильге кагана, Кюльтегина, Тоньюкука, Ел етмиш кагана (Мойын чура), Ел етмиш ябгу (Онгин), которые предназначались для проведения различных обрядов, не только поминальных, но и других особо важных социальных мероприятий (празднование победы над врагом, разделение радости в связи с рождением детей, проводы в дорогу с пожеланием доброго пути и т.п.).

Традиция установки ДТ: bediz > *бедиз* (каменных изваяний) занимает особое место в древнетюркском, монгольском и кипчакском периоде, которая была распространена в евразийском пространстве, насчитывающем свыше 4000 единиц [4]. Каменные изваяния отражают особый военно-социальный статус тюркских, монгольских правителей, например, представителей высшей аристократии изображали в сидящей позе, а также на деревянных стульях (ДТ sir>*сир*, ДМ: esir> *есир*). С точки зрения социально-ранговой иерархической системы тюрков, то есть разделения государственно-административной структуры на три крыла в составе десятников, сотников и тысячников, каменные изваяния можно разделить на три типа: 1) каганско-княжеские, 2) кочевые аристократические и 3) родо-племенных вождей. Способ выполнения каменных изваяний зависел от мастерства резчика, от bedizči > *бедизчи*. По традиции древних тюрков, *бедизы* устанавливались в восточной части ограды лицом к востоку, то есть к направлению восхода солнца. К востоку же от ограды с изваяниями ставились *балбалы*, символизирующие участников погребально-поминального обряда. На каменных изваяниях изображались на ДТ: börük > *головные уборы*, burum > *косы*, sïrγa > *сырга* серьги, ton > тон (одежда), etik > обувь из кожи, beldik > *пояса*, pïčaq > *пычак* (кинжал), qïlïč > оружие, süŋüg > копья, oq > стрелы, ayaq > айак сосуды и др., что дает нам интересную этнографическую информацию о тех временах [16, С. 861-870].

Если рассматривать в целом письменные и археологические источники древних тюрков, то можно увидеть полное отсутсвие «монгольских материалов», именно в VIII-XII вв., как будто не было «монгольского этноса». Если рассматривать письменные и археологические источники в XIII-XIV вв., то почти все востоковеды, археологи, историки и лингвисты считают, что в этом периоде главенствовали «монгольские колориты». До сих пор,

недостаточно исследованы и атрибутированы конкретные археологические материалы собственно «монгольских этносов» VIII-XII веков, и наоборот «тюркских этносов» в период XIII-XIV веков. Именно поэтому, только письменные источники (шире этнолингвистические материалы) дают нам широкую возможность определения «этнической принадлежности» археологических источников, а также раскрыть семантику различных обрядов [Табл.1, Табл. 2]. Мировоззрение тюркских и монгольских этносов являются историческим продолжением миропонимания хуннского периода. От хуннов они преемствовали все традиции в мифическом, анимистическом, родо-племенном тотемистическом отношениях. А также от хуннов основные мировозренческие и государственные политико-идеологические традиции тюркских и монгольских государств (Mongke Tengeri-yin küčün-dür - Силой Вечной Тенгри).

Таблица 1. **Этносимволика тюрко-монгольских кочевников**

Категория мировоззрения (основы миропоним.)	*Этнопонятия (культово поминальные обрядные понятия)*	*Этносимволы (мифиологические и тотемистические персонажи)*
ДТ:Tengri > Тенгри ДМ: Tengeri	*ДТ, ДМ: Qut> кут - "душа, благополучие, счастье"*	*ДТ: Qus> кус "Небесный представитель" (ДМ: qos+igun> птичий клюв)*
Kisi> Киши "человек" ДМ: Kümün> человек	*ДТ, ДМ: Qaγan> каган* *ДТ, ДМ: El > Ел "Эль, гос-во"* *ДТ: Budun> будун "простолюды"*	*ДТ: Qïran> кыран, "беркут, ловчий хищнаа птицы, ястреб" (ДМ: Qiyat>кийат "хищная птица")*
	ДТ: Börü > бору "Небесный представитель"	*ДТ, ДМ: Börü+qut//küt> беркут, "волк+хищная птица+"душа"* (ДМ: бүргүд)
ДТ: Jer>Йер (земля, мать)	ДТ: Umay> Умай "священная земля, родина, земля вода, река"(ДТ: Ötüken// ДМ: Etügen>)	*ДТ, ДМ: Qun-// Quγ> ку, акку "Лебедь"*

Таблица 2. **Тюрко- монгольские этнокультурные термины в миропонимании тенгрианства**

Этнокультурные термины в древнетюркском (VII–XII вв.)	Этнокультурные термины на монгольском языке (XII–XIV вв.)	Археологические и этнографические материалы
Этнотермины, связанные с традиционными верованиями		
Tengri>Тенри Тенгри Türük Teŋrisi> Турук Тенгри	tengri>тэнгэр	Имеются тексты
Kök tengri>Кок Тенгри	Köke tengri>хөх тэнгэр	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
beŋgü>бенгу вечный beŋgü El- беңгү ел «Вечный Эль»	Möŋke tengri>мөнх тэнгэр Вечный Тенгри möŋke>мөнх Вечный	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название

jer>йер земля	gazar>газар земля nutag>нутаг земля родина	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
jer suw >йер суб земля вода	газар ус земля вода	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
iduq jer >ыдұқ йер священный земля	Унаган нутаг рожденная земля	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
Ötüken > Өтүкен	Etugen> Этүген	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
umay>умай хранитель Умай	umay>умай	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
bögü>богу кам шаман	böge>бөө шаман	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
otqan>отхан хранитель очага	uduγan>удган женщина шаманка	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
qam>кам шаман	Samgan> самган шаманка старая	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
Ачина волк	čïnuw-a// волк čïnu>čono>чоно čïnus>чонос čïnud>чонод	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
börü> бөрү волк	borijigin>боржыгын	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
Őd Teŋiri yasar - Од Тенгри йасар Тенгри судьбу пишут	Eduge> Эдүгэ время , судьба	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
Этнотермины, связанные с поминальными обрядами		
yoγï> йогы, (поминальный обряд, поминка)	yegütkekün> поминка aγuruq>? аурык Zoguq> зоог пища	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
tayïlγa> тайлга жертвоприношение	taqil// > тахил tayïlγa> тайлга жертвоприношение, поклонение	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
yoγïčï> йогычы (участники поминального обряда)	Zoguq> зоог пища?	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
sïγïtčï> сыгытчы (плакальщики)	?	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название

barïq > барык (поминальные комплексы)	barï- //barïqu- > барих (строить)	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
adïnčïγ barïq >адынчыг барык (специальный, особое построение)	barïlγa> барилга (строительство, здание, укрепления)	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
eb barïq > еб барык (жилище и вещи)	ger baraγa> эгр бараа (жилища и вещи)	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
qoru> кору камень,	qoriγ> хориг запретный место	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
bengütaš>бенгукташ (вечный камень)	?	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
balbal>балбал (поставить камень)	балбал? (зэл чулуу)	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
bediz> бедиз (тело, лицо)	Biye> бие тело (хүн чулуу)	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название
bedizči > бедизчи (каменщик)	Biye> бие тело	Имеются тексты, артефакты и реликтовые название

Литература

1. Сэр-Оджав Н. Эртний түрэгүүд (VI-VIII зуун). Studia archeologia, Tomus V, Fasc.2, - Улаанбаатар, 1970. – 116 х.
2. Худяков Ю.С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии (по материалам СМИКЭ в 1979-1982гг.) // Древние культуры Монголии. – Новосибирск: Наука, 1985. – С.168-184
3. Степи Евразии в эпоху средневековья. –М.: Издательство «Наука», 1981. - 304 с.
4. Цэвээндорж Д., Баяр Д., Цэрэндагва Я., Очирхуяг Ц. Монголын археологи (Археология Монголии). УБ.: Изд-во ИИ АНМ, 2002. - 257с.
5. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. - М.: ГМВ, 1996. - 152 с.
6. Баяр Д. Монголын төв нутаг дахь түрэгийн хүн чулуу. - Улаанбаатар, 1997.; Баяр Д., Эрдэнбаатар Д. Монгол Алтайн хүн чулууд. - Улаанбаатар, 1999. -166 с.
7. Досымбаева А. Мерке – сакральная земля тюрков Жетысу. – Тараз: Сеним, 2002. - 108 с.
8. Кубарев Г.В. Культура древних тюрков (по материалам погребальных памятников). - Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2005. - 400 с.
9. Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения) / Л.Н. Ермоленко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. – 132 с.
10. Базылхан Н. Көне түріктердің этномәдени-тарихи деректері (VI-IXғғ.). - Алматы: Дайк-Пресс, 2014.- 278 б.
11. Талын морьтон дайчдын өв соел, 2014. - Талын морьтон дайчдын өв соел. VII-XIV зууны Монголын хадны оршуулгын шилмэл хэрэглэгдэхүүн. Каталоги. -Улаанбаатар, 2014.-304.(217)
12. Эрдэнэбат У., Амартүвшин Ч. Дугуй цахирын хадны оршуулга (X-XII зуун). Археологийн судлал. Боть (VIII) XXVIII.- Улаанбаатар, 2010.-214.
13. Далай Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч түүх. - Улаанбаатар, 1959. - 50 с.
14. Sečenčoγtu Mongγol üges-ün ijaγur-un toli Öbür mongγul-un arad-un keblel-ün qoriy-a. Köke qota, 1988. - 2973.

15. Базылхан Н. Некоторые этнокультурные термины древнетюркской и монгольской эпохи (VIII-XIV вв.) // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: материалы V Междунар. науч. конф.: в 2 ч. / Тувинский гос. ун-т; отв. ред. Е.В. Айыжы, Р.Ш. Харунов. – Кызыл, 15-19 сентября 2014 г. – Кызыл, 2014. – Ч. II. – 186 с.

16. Samašev Zajnolla, Bazylchan Napil, Ongar Achan & Tolegenov Jerlyk Alttürkische Monumentalkunst// Unbekkants Kasachstan Arceologie im Herzen Asiens. Band II. Katalog der Ausstellung des DeutschenBergbau-Museums Bochum. Herausgeber: Thomas Stöllner, Zajnolla Samašev. Vom 26. Januarbiszum 30. Juni 2013 . - 861-870.

Байжумин Ж. Г.,
Республика Казахстан, г. Алматы
dalaruh@yandex.kz

Прототюрки и возникновение тенгрианства

Аннотация. *Тенгрианство является развитым верованием, сформировавшимся в вследствие многотысячелетней эволюции в глубочайшей древности. Оно было распространено в ходе завоеваний прототюркских выходцев из евразийских степей. Не только известные мировые религии возникли под его влиянием, но и сами их основатели и служители были этническими прототюрками и тюрками.*

Summary. *Tengrism is a developed belief, formed in consequence of many thousands of years of evolution in the deepest antiquity. It was spread during the conquests of the proto-Turkic descendants from the Eurasian steppes. Not only the famous world religions emerged under it`s influence, but their founders and ministers themselves were ethnic prototyurks and Turks.*

Ключевые слова: *Тенгри, происхождение тенгрианства, Туран, евразийская степь, влияние тенгрианства на религии мира.*

Keywords: *Tengri, the origin of Tengrism, Turan, the eurasian steppe, the influence of Tengrianism on the religion of the world.*

Как отмечает в одной из своих известных работ безвременно ушедший из жизни крупный казахстанский ученый-философ и религиовед Н.Г. Аюпов, одной из центральных идей, одновременно являющейся одной из ключевых проблем в философии религии, является идея Единого Бога. Суть данной проблемы заключается в вопросе: существовала ли одна древнейшая прамонотеистическая религия человечества или же в ходе эволюции иных религиозных идей и религиозного опыта разные народы самостоятельно пришли к идее Единого Бога [1, С.20].

К настоящему времени многие исследователи пришли к выводу о существовавшей в глубочайшей древности у прототюркских племен веры в Единого Бога, «космической прарелигии», отразившейся в идеях более поздних мировых монотеистических вероучений. Это верование, охарактеризованное некоторыми исследователями как «чистый теизм» скотоводов Турана, известно как «тенгрианство» или под названием «тенгризм», данном ему французским ученым Жан-Полем Ру [2, С.65].

Так, крупнейший немецкий ученый Г. Дерер, исследовавший тенгрианство, назвал его в первой в истории человечества монотеистической религией, одной из исторически поздних трансформаций которой стало, в частности, христианство [3, С.54]. С одной существенной оговоркой: по сути тенгрианство не является теистической концепцией, то есть, религией в ее современном научном понимании. Тенгрианство – это деистическое верование, или деизм.

Данная парадигма веры признает существование Бога и сотворение Им мира, но отрицает большинство сверхеъстественных и мистических явлений, божественное откровение и религиозный догматизм.

Тенгрианство, основывающееся на признании олицетворяющего собой созидательное начало Высшего разума, безусловно, является древнейшим прамонотеистическим вероучением. Согласно заключению Н.Г. Аюпова: «Именно тенгрианство, как мировоззрение, в основе которого лежит глубокое осознание духовного начала, бесконечного Неба и связи с ним человека, явило первую прамонотеистическую форму религиозного мировоззрения» [1, С.22].

Что же скрывается за именем бога Тенгри или Танира, и когда возникло данное верование? Называемое «поклонением Небу», тенгрианство было основано на культе Солнца – главного источника жизни на Земле и астрономического символа созидательного «мужского начала», культурными носителями которого в истории человечества выступили скотоводы Турана. Именно Солнце являлось основным объектом почитания у населения евразийских степей, начиная от его мезолитических обитателей до казахских кочевников нового времени. С культом Солнца был тесно связан и характерный для всех туранцев культ огня, символизирующий вместе с Солнцем огненную мужскую стихию.

Слово «солнце» и лежит в основе имени бога Тенгри (Дингира) или Танира (Танри), которое переводится как «солнечный»: каз. *таң*, тувин., туркмен. *дан*, англ. *down (дон)* - «рассвет», «утро», «заря»; русск. *день* –раннее значение всех этих слов «солнце». Специалистам-религиоведам хорошо известно о взаимосвязи культа Неба и Солнца. Указывая на эту связь, исследователь ранних форм религии Л. Штернберг пишет, что «...всякий раз, когда мы встречаемся с божеством Неба, мы видим, что за культом Неба непременно скрывается культ Солнца» [14, С.245].

Исследователи тенгрианства пришли к выводу, что оно является развитым верованием, сформировавшимся в вследствие многотысячелетней эволюции, и образ невидимого создателя мира Тенгри возник у прототюрков еще в глубочайшей древности. Однако взгляды ученых на время возникновения тенгрианства существенно разнятся. Наболее распространенным является представление о появлении тенгрианства в эпоху бронзы (IV-III тыс. до н.э.). Оно основывается главным образом на том историческом факте, что именно в эту эпоху на территории евразийских степей получили большое распространение изображения, символизирующие бога Тенгри – «солнцеголовых людей». Изображения, аналогичные рисункам казахстанской наскальной галереи Тамгалы-Тас.

Однако тот же Д.И. Сарыгулов из Кыргызстана вполне обоснованно полагает, что тенгрианство является духовно-мировоззренческим феноменом, возникшим и получившим развитие в гораздо более раннее время. Как он пишет: «Тенгрианство зародилось в алтайских землях еще в глубокой древности, как минимум, семь-девять тысяч лет тому назад» [5, С.127]. Между тем, профессор Казахской академии искусств им. Жургенева А.И. Мухамбетова отметила, что миф о «Первой охоте Великого Хасага-Тенгри», изложенный в «Дивани-лугат ат-Турк» Махмуда Кашгарского (XI в.), прямо свидетельствует о возникновении образа Тенгри в культуре древнейших охотников-прототюрков [6, С.75]. Следовательно, по меньшей мере в мезолитическое время. Судя по всему, подобная историческая хронологизация данного явления наиболее верна, поскольку и в самой тюркской традиции принято считать, что тенгрианство возникло тринадцать тысяч лет назад. То есть, указанная традиция относит его появление, опять же, к мезолиту – одиннадцатому тысячелетию до нашей эры.

Для того, чтобы понять, почему это глубокое и развитое верование возникло в столь отдаленную эпоху и именно в архаичном охотничьем обществе прямых предков современных тюркских народов, необходимо обратить внимание на важнейшие особенности развития на евразийском континенте в предствовавшую мезолиту эпоху – эпоху верхнего палеолита. По словам выдающегося советского археолога академика А.П. Окладникова: «Культура человечества в верхнем палеолите развивалась на всем пространстве Евразии. Однако этот процесс протекал различными темпами и в своеобразных формах. В данном отношении области приледникового региона от Урала до Байкала были областями наиболее передовой культуры, на целые тысячелетия опережавшей другие территории континента» [7, С.256].

О том, что большинство занимавших эту огромную территорию охотничьих племен были носителями прототюркских языков, уверенно свидетельствуют выводы сторонников набирающих все большую популярность в западном научно-историческом сообществе «Теории палеолитической непрерывности» [8, С.317]. Эти выводы подтверждаются и данными ученых-генетиков. В частности, специалистов в области ДНК-генеалогии профессора А.А. Клесова [9, С.24].

Оледенение поставило обитателей этих территорий приледниковой зоны Северной Азии в жесточайшие условия выживания. Крайне суровые природно-климатические условия среды обитания северных охотников-прототюрков принуждали их, в отличие от обитателей благодатного юга, к изобретению новых и все более совершенных технологий, в результате чего, по данным современной археологии, они сумели достичь чрезвычайно высокого для своего времени уровня не только материальной культуры, но и социального и духовного развития. Говоря об опережающем культурно-технологическом, социальном и духовном развитии древнейших обитателей азиатской приледниковой зоны, можно привести высказывание Наполеона Бонапарта, который задолго до современных сторонников наиболее логичной, а потому и самой достоверной концепции «внетропического» сибирского происхождения «человека разумного», заявил: «География – это приговор».

Таким образом, особенностью прототюркских охотничьих племен, заселивших евразийские степи после таяния и отступления ледников, было обладание ими большим духовным и военным, организационным и технологическим потенциалом, высокая подвижность в пространстве и последующий исторически быстрый переход к комплексному скотоводческо-земледельческому хозяйству. Уже в XIX веке такими европейскими учеными как Майерс, Хэддон, Пик и другими была выдвинута теория, по которой обитатели «Туранской равнины» (Евразийских степей) сумело самостоятельно развить все достижения неолитической цивилизации и распространить во все стороны переселенцев, которые приносили эти достижения в остальные уголки Евразии.

Как пишет великий британский историк и археолог Г. Чайлд: «Это был исторический период, когда отважные скотоводы-переселенцы утверждались в качестве правителей среди земледельцев, являвшихся наследниками более древней и примитивной культуры» [10, С.457]. В течение длительного исторического времени происходило не только движение больших масс людей из центральных степных областей континента в его периферийные земледельческие и отчасти лесные регионы. Вместе с ними в них перетекали важнейшие культурные достижения, обязанные своим происхождением этнокультурной среде верхнепалеолитических охотников-прототюрков и их потомков – ранних скотоводов Евразийских степей. В том числе и сформировавшееся в этой среде представление о Едином Боге.

«Центральная Азия – прародина всех религий... Все мировые религии имеют одни корни, исходящие из скифской духовности... Будда, Иисус, Мухаммед учили одной и той же

Истине, в которой скифы просто жили... Кочевники Центральной Азии всегда владели Истиной», - заявил в своем выступлении на Ассамблее ЮНЕСКО известный японский монах буддийского ордена «Ниппондзан Меходзи» Дзэнсей Тэрасава [11]. По словам Н.Г. Аюпова: «То, что тенгрианство оказало влияние на все мировоззренческие системы ввиду переселния больших масс кочевых народов из Центральной Азии в другие регионы, не вызывает сомнений. Это подтверждается многими параллелями в религиозных идеях возникших потом культур древности» [1, С.84].

По замечанию греческого историка VI в. Фоефилакта Симокатты: «Тюрки превыше всего чтут огонь» [12, С.156]. Характерный для зороастризма культ огня был ранее распространен и у кочевых казахов, в каждом из аулов которых в историческом прошлом ночью обязательно горел священный костер. Создайние крупнейшего этико-философского учения буддизма, имеющего в наши дни сотни миллионов последователей, историки приписывают потомку степных саков Сиддхарте Гаутаме. Турано-тенгрианские корни имеет и основанное на почитании природы и культе духов предков главное вероучение японцев синтоизм.

Основателем китайского конфуцианства, по-прежнему формирующего мировоззрение многих китайцев, был представитель позднежунского (раннегуннского) поколения завоевателей Китая Кун Фу-цзы («Конфуций») по прозвищу «Жун». Как отмечают исследователи, многие свои положения заимствовала из тенгрианства древняя тибетская религия бон, а существующий в тенгрианстве культ Солнца лежит в основе иранского митраизма. О «скифских» корнях манихейства («учения Мани») – одной из крупнейших религий древности, сообщает греческий автор Сократ Схоластик [12, С.354]. Явными заимствованиями из мифологии прототюрков являются и многие религиозные представления древних греков.

В частности, согласно Л.Н. Гумилеву, в архаичной тюркской среде возникло представление о «реке мертвых», по которой души умерших отправляются в «мир мертвых». По его мнению эта река и стала прообразом «реки Стикс» - главной реки подземного царства мертвых в религиозно-мифологических представлениях древних греков [13, С.97]. Современный же итальянский историк Франко Кардини, вслед за выдающимся культурологом современности Мирче Элиаде утверждает: «В самом древнем греческом жертвоприношении – олимпийском – не так давно были выявлены следы жертвоприношения, характерного для тюрко-татар» [14, С.121]. Отдельные метафизические представления прототюрков получили свое воплощение под названиями «Нирвана» и «Сансара» не только в буддизме, но и в таком известном религиозном учении как джайнизм.

Культурно-исторической основой, на которой сформировался комплекс тенгрианских представлений, являются древнейшие мифы тюрков. Можно отметить, что своих своих «близнецов» в тюркской мифологии имеет множество сюжетов и персонажей из религиозно-мифологических представлений германцев. Как пишет крупнейший американский ученый Карлтон Кун: «Мифология алтайских тюрок так похожа на мифологию древних скандинавов, что некоторая общая близость не в таком уж далеком прошлом представляется необходимой» [15, С.75].

Вполне очевидно, что древнейшая тюркская мифология стала важнейшим первоисточником для написания священных текстов трех монотеистических вероучений семитической («авраамической») традиции – иудаизма, христианства и ислама. К примеру, в древнеалтайской «Легенде о Майдере» существует сюжет о первой женщине, слепленной из глины и змее. Библейский сюжет о всемирном потопе существует не только в древних мифах энеолитических мигрантов из степей Турана – шумеров, но и в сохранившейся алтайской легенде о Наме – прототюркском двойнике Ноя. Древнеалтайским аналогом бибилейского

сюжета о возведении и последующем разрушении Вавилонской башни является «Легенда о Янаре» [16, С.234].

Прообразом сюжетного мотива «Апокалипсиса», содержащем пророчество о «конце света» и «холокосте», служит алтайская легенда о Май-Тере и Манды-Шире [17, С.26]. Как отмечает Л.Н. Гумилев, в тенгрианстве существовало и характерное для всех ближневосточных религий представление о бессмертии души и загробном существовании. Явным заимствованием из мифологии прототюрков является и одна из центральных идей в христианском учении – идея о «непорочном зачатии сына божьего Иисуса». Мотив «непорочного зачатия» отмечен уже в самых ранних пластах туранской мифологии. Характерный для тюрков культ духов предков («аруахов») , оберегающих своих потомков, получил свое воплощение в христианской идее о существовании так называемых «ангелов-хранителей».

Вместе с тем специалисты религиоведы и философы обратили внимание на то, что те же три мировые религии авраамической традиции – иудаизм, христанство и ислам, порожденные в течение исторически непродолжительного времени, «религиозным порывом семитского духа» (Н.Г. Аюпов), оказались «кристаллизацией идеи Абсолюта» или серьезным шагом назад «в понимании Бога» [1,С.234]. Действительно, на цивилизационной земледельческой периферии континента мифорелигиозная мысль пошла по пути упрощения, примитивизации первоначальной идеи. Иудейский Яхве и христианский Бог семитической традиции уже в той или иной степени антропоморфны.

Эволюция тенгрианства скотоводов Центральной Азии в различные чрезвычайно усложненные и детализированные религиозно-нравственные учения со множеством всевозможных предписаний и запретов – это универсальное историческое явление. Характеризуя иранский зороастризм, истоки которого по утверждению английского исследователя М. Бойс следует искать в степях Древнего Казахстана [17, С.564]., великий И.Ф. Гете пишет: «Зороастр, по-видимому, превратил изначально чистую, благородную, естественную религию в сложный ритуальный культ» [18, С.321]

По заключению религиоведов, если у выходцев из тех же степей Древнего Казахстана индоариев, как они выражаются, «еще проскальзывают» элементы монотеизма, характерного для степных тенгрианских народов, то в более позднюю эпоху они делают очевидный шаг назад. Поэтому их религия в эпоху «Ригведы» уже является ярко выраженным политеизмом [19, С.176]. Другим примером деградации духовных представлений индоариев является и эволюция их учения, известного как реинкарнация. Ведийское учение о переселении душ трансформируется в известное нам классическое индуистское. По ведийской доктрине, как и по традиционной тенгрианской, душа человека может снова воплотиться только в человека. Однако в позднее сформировавшемся индуизме она уже может воплотиться в теле животного, птицы, насекомого и даже в растении и камне.

Следует напомнить и о такой универсальной исторической закономерности: практически при любом завоевании выходцами из этнической среды завоевателей создавался не только новый слой местной аристократии, но и формировалось новое историческое поколение религиозных деятелей этой страны. К примеру, уже через тридцать лет после завоевания Англии норманнами здесь не осталось ни одного священнослужителя англосаксонского происхождения. Поэтому и массово сжигавшиеся на средневековых европейских кострах инквизиции еретики, сохранявшие в своей вере противоречащие догматам католицизма элементы степного тенгрианства – ариане, катары, богомилы и прочие, и их палачи-инквизиторы происходили из одной и той же этнокультурной среды завоевателей Европы эпохи Великого Переселения.

Хрестоматийным примером религиозного деятеля – выходца из завоевательной кочевнической среды, сыгравшего ключевую роль в формировании общего порядка богослужения в христианстве, служит личность гунна-скифа Дионисия Малого (кон. V – нач. VI в.в.), являющегося соплеменником первого короля Италии Одоакра. Отсюда и «святые земли русской» Петр Ордынский (Даир Кайдагул) и Пафнутий Боровский, выдающийся русский иконописец Дионисий, известные ростовские архиепископы Иван Баскаков и Георгий Дашков, автор «Истории русской церкви» митрополит Макарий, крупнейшие богословы и религиозные философы Сергей Булгаков, Петр Чаадаев, Александр Маликов, Алексей Хомяков, Иван Киреевский и Николай Бердяев [20, С.45]

Все они представители или прямые потомки завоевателей восточнославянских земель эпохи Золотой Орды. Советский академик С.Б. Веселовский, исследуя происхождение русских аристократов Деденевых, обнаружил историко-генеалогический документ, где указано следующее. Предок Деденевых – прежний ордынский баскак в Москве по имени «Дюдень», в 1330 году окончательно переселился в Московское княжество из Орды вместе с неким Термосом и, как сказано в документе, «родственниками Сергия Радонежского» [21, С.564].

Согласно же крупнейшему итальянскому историку Франко Кардини, христианизация вчерашних кочевников эпохи Переселения, ставших новой аристократической верхушкой европейского общества, была важнейшим явлением всей средневековой истории [14, С.241]. Этот процесс «совмещения ценностей» протекал крайне сложно, поскольку во многих своих положениях христианская доктрина находилась в драматическом противоречии со степными тенгрианскими обычаями. В связи с чем произошла несвойственная раннему христианству милитаризация данного вероучения, а элементы родовой и военной морали степняков, их мировоззренческих и нравственных представлений прочно вошли в этику средневекового европейского аристократического общества. Схожие процессы протекали и на землях завоеванной татаро-монголами Руси. Как выразился князь Н.С. Трубецкой, «Русское православие – это христианство на ордынский лад» [22, С.74].

Новейшие данные ДНК-генеалогии неожиданно поднимают вопрос даже об этническом происхождении самого пророка Мухаммеда. К профессору биохимии Гарвардского университета обратился человек по имени Умар Сайед, родом из Индии. По сведениям Умара, его предки покинули Ближний Восток во время вторжения туда татаро-монгол (XIII в.), после чего перебрались в созданный в Индии тюркскими военными Делийский султанат. Все носители фамилии Сайед (Сайид) ведут свою родословную непосредственно от пророка Мухаммеда, сведения о чем из поколения в поколение передавала и устная традиция данных Сайедов.

Однако, сделав тест на ДНК, Умар был поражен результатом: его гаплогруппа оказалась вовсе не ближневосточной (евреи и арабы – J или E), а южносибирской тюркской R1A1. «Пророк, естественно был арабом, - пишет вконец растерявшийся автор письма, - однако моя гаплогруппа R1A1 означает, что мои предки могли быть скифы, сарматы или...», как он их называет, «...восточноевропейские турки». Древним же регионом, откуда они когда-то вышли, по его предположению, «были южнорусские степи или Западный Казахстан» [23, С.175].

Литература

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение: Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012. – 256 с.
2. J.-P. Roux. La religion des Turcs et des Mongols. - Paris: Payot, 1984. - 323 с.
3. Дерфер Г. О языке гуннов. // Зарубежная тюркология. Вып.1. – М.: ГРВЛ, 1988.
4. Байжумин Ж.Г. Туран. Взгляд на историю человеческого общества. Тетрадь 1. – Алматы: Арыс, 2012. - 178 с.

5. Сарыгулов Д.И. // Сборник докладов в МНК «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов» - Бишкек, 2003.
6. Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. - 544 с.
7. Окладников А.П. Открытие Сибири. – М.: Молодая гвардия, 1979. - 224 с.
8. Alinei M. La teoria della continiut. – Bologna: Mullino, 1996. - 779 p.
9. Клесов А.А., Тюняев А.А. Происхождение человечества по данным археологии, антропологии и ДНК-генеалогии. – Бостон-Москва: Белые Альвы, 2010. - 1022 с.
10. Чайлд Гордон. Арийцы: основатели европйеской цивилизации. – М.: Центрполиграф, 2009. - 272 с.
11. Тэрасава Дзюнсей. От Центральной Азии зависит судьба всего мира. // Лекция Достопочтенного Тэрасавы Дзюнсея, Учителя Буддийского Ордена Ниппондзан Мёходзи, 16 июня 2003 года, корейский буддийский храм «Пориса», г. Бишкек, Кыргызстан. - Эл. ресурс, режим доступа: http://globalunity.zs9.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=109&Itemid=38
12. Сократ Схоластик. // Сб.: Великая степь в античных и византийских источниках, сост. Гаркавец А.Н. - Алматы: Баур, 2005. - С.348-406.
13. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. – М.: АСТ: Астрель, 2010. - 413 с.
14. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. – Сретенск: МЦИФИ, 2000. - 352 с.
15. Кун Карлтон. Расы Европы. – М.: АСТ : Астрель, 2011. - 413 с.
16. Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. - 504 с.
17. Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. – М.: Наука, 1988. - 303 с.
18. Авеста в русских переводах (1861-1996). - СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1997. - 480 с.
19. Ригведа. Избранные гимны. / Пер. Т.Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1972. - 418 с.
20. Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. – М.: Наука, 1979. - 289 с.
21. Веселовский С.Б. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. – М.: Наука, 1974. - 382 с.
22. Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. – М.: Эксмо, 2007. - 734 с.
23. Клесов А.А. Происхождение славян и других народов: Очерки ДНК-генеалогии. - М.: Самотека; МИД «Осознание», 2014. - 648 с.

Бакчиев Т. А.
Кыргызская Республика, г. Бишкек
kg.baatyr@gmail.com

Роль мифических героев в формировании и развитии эпического героя (на примере эпоса «Манас»)

Аннотация. *Одним из важных предметов исследования современного эпосоведения является значение эпоса в обществе. Поэтому автор имеет цель оценить актуальность данной проблемы, как существующую в настоящее время в манасоведении. В данной статье, автор пытается определить значение и роль мифических героев в формировании и развитии эпического героя на примере эпоса "Манас".*

Summary. *One of the important object research in modern epos studies is the value of epos in society. Therefore, the author aims to assess the relevance of this problem, as existing currently in a Manas studies. In this article the author tries to determine the meaning and role of mythical heroes in the formation and development of epic hero in the example of the epos "Manas".*

Ключевые слова*: эпос, вариант, эпический герой, мифический герой, покровитель.*

Keywords: *epos, version, epic hero, mythical hero, patron.*

Введение

В тексте эпоса “Манас”, часто встречаются эпизоды, где мифические герои принимают участие в процессе формирования и развития эпического героя, таким образом, они берут на себя роль покровителя. Определяя происхождение сказочно-мифических героев, можно определить социальный, политический, духовный статус эпического героя среди остальных персонажей в эпосе. Одним из путей в определении роли сказочно-мифических героев в формировании эпического героя могут стать мотивы предоставления покровителями в качестве даров герою разного рода вещей, предметов, животных.

Дары предоставленные мифическими героями главному герою эпоса

В варианте Саякбая Каралаева главный герой эпоса – *Манас* приобретает шесть грозных мечей, которые имеют божественное происхождение:

«Кабар алып Алдадан	«Получил я весть от *Аллаха*
Аты Манас арслан, - деп, -	О *Манасе* подобному льву, -
Канча жерден күйгөмүн...	Где я только тебя не искал...
Кудай сүйгөн алты курч	Божественные шесть мечей
Асмандан түштү атайын,	Снизошедшие с небес,
Арслан, сенин өзүңө	Предназначенные для тебя
Берейин, - деп келгемин...	Я пришел, чтобы их отдать...
Асмандан түшкөн алты курч	Снизошедшие шесть мечей
Айкөлдүн берди колуна:	Великодушному вручая сказал:
“Ай, Манас, кебим уккун”, – деп,	«Помни слова мои, *Манас*», – так
Аты Кызыр дубана	Вещая старец *Кызыр,*
Кайта салды жолуна»	Отправился обратно в путь» [1, С.356].

Хотя происхождение данного героя уходит далеко в религиозно-мифологическое прошлое тюрко-ираноязычных народов, в современном кыргызском мировоззрении *Кызыр, Кыдыр (араб.* хызыр – зеленый) – один из добрых духов-покровителей человека. В эпосе «Манас» он выполняет роль посланника *Аллаха*, равный пророку. В данном же эпизоде *Кызыр* не первый и не последний раз является *Манасу*. Он как один из полноправных героев эпоса, очень часто встречается в тексте и является покровителем многих других персонажей.

Манас получает от *Кызыра* шесть мечей, пять из которых он в будущем подарит своим близким сподвижникам:

«Асмандан түшкөн алты курч,	«Шесть мечей снизошли с небес,
Кылычтын кыл мыктысы	Нет в мире лучше мечей:
Манас алган Зулпукор,	*Зулпукор Манасу* был дан,
Ажыбай алган Ачболот,	*Ажыбаю* был дан *Ачболот*,
Бакай алган Кылболот,	*Бакаю* был дан *Кылболот*,
Алмамбет алган Жойкума,	*Алмамбету* дан *Жойкума*,
Чубак алган Ачалбарс,	*Чубаку* был дан *Ачалбарс*,
Сыргак алган *Наркескен*,	*Сыргаку* был дан *Наркескен*,
Алты болот курч ошол,	Это стальные мечи,
Ачуусуна тийгенде,	Те, кто рассердит их зря,
Ааламды бузган мүлк ошол»	Сокрушимы будут они» [2, С.88].

Название каждого меча состоит (кроме меча *Манаса*) из сложных слов и носит в себе определенное значение в кыргызком языке, и даже после дословного перевода на русский язык,

трудно будет выразить истинный смысл, и истинное предназначение этих мечей, как название божественных мечей снизошедших с небес.

Можно заметить, что среди других, название меча *Манаса* ассоциируется с мечом – "*Зу-л-Факар, Зул-Фикар* (араб., "бороздчатый"), которое в мусульманоской мифологии является мечом *Мухаммада.* Согласно преданию, меч был захвачен *Мухаммадом* в битве, позднее переходит к *Али*, а после него – к *халифам*. Традиция наделяет меч магической силой" [4, С.223].

В другом эпизоде по варианту Саякбая Каралаева, мы видим, как Манасу является совершенно иной герой сказочно-мифического происхождения и предоставляет ему черного, плоскогорбового верблюда для перевозки войнских снаряжений – *Шай ата*:

«Адам айтып, көздө жок,
Шай атаңдын өзүмүн,
Колдой турган пириңдин
Караган кара көзүмүн!
Ар кыраан жыйдың керекке!
Жалпак өркөч кара нар
Кан Манастын Желмаян,
Колум менен тапшырып,
Бүгүн бердим белекке!..
«Шай ата!» – деп чакырсаң,
Асмандай боз ат минип,
Аманат жанга күч келсе,
Арсланым, сенин өзүңө
Жолдош болуп калармын.
Капырга казат сала жүр,
Оюңа мени ала жүр!»

«На устах у людей, но незрим,
Я и есть твой *Шай ата* (*отец*)
Я именно тот,
Кто покровительствует над тобой!
Ты собрал самых нужных себе!
Плоскогорбый, черный верблюд
Желмаяна привел я тебе, хан Манас,
Чтобы лично вручить,
Подарок тебе от меня!..
Произнеси мое имя – *«Шай ата!»*,
На сером коне прискачу я к тебе,
Если в жизни настигнет беда,
О, мой лев, я приеду к тебе
И буду рядом с тобой.
Походом иди на неверных,
И помни всегда обо мне!» [1, С.522].

Шай ата или *Шаймерден* в эпосе «Манас» присутствует в качестве одного из духов-покровителей мужей, воинов. По сравнению с другими покровителями в эпосе, его имя и он сам присутствуют довольно часто. В некоторых научных источниках: «Шаймерден (*ир*. шахи – *покровитель*; мардан – *мужчина*) объясняется как образ четвертого *халифа* арабов – *Али*» [3, С.345].

Сразу же после появления на свет *Манаса*, к его матери является белобородый вещий святой старец – *Олуя чал*, который предсказывает *Чыйырды* (мать *Манаса*) будущее ребенка и преподносит стальную пулю (вполне возможно, что это наконечник стрелы) для того, чтобы она дала пососать ребенку.

«Пайда болуп келиптир
Бир ак сакалчан дубана:
"Бул төрөгөн балаңыз –
Алты шердин кенжеси,
Алланын сүйгөн пендеси.
Аты Манас артык шер,
Жан жаратып пендеден
Эзелде чыкпайт мындай эр...
Дегениме көнүңүз,
Даам ичирбей балага
Ушул болот ок менен
Оозандырып бериңиз,
Айтканымды билиңиз,
Айгайлаган жоо келсе
Бир кереги чын тиет,

«Вдруг появился из ниоткуда,
Белобородый вещий старец:
"Ребенок, которого ты родила –
Является младшим из шести сильнейших,
Любимый раб божий.
Имя его несравненный *Манас*,
Из всех божьих созданий
Никто, никогда не сравнится с ним...
Исполни то, о чем я прошу,
До того, как ребенка вскормить
Стальную пулю, вот эту
Сунь ему в рот и обратно возьми,
Вникни в то, что я сказал,
Если с рёвом ворвется враг
Верно поможет она (пуля),

Ушуну жакасына тигиңиз”.	Под воротник затем её (пулю) закрепи”
Маңдайынан үч сылап,	И трижды погладив ребенка по лбу,
Көздөн кайым болду эле,	Скрылся из виду,
Олуя чалдын өзү экен,	Это был сам *Олуя чал*,
Төрөлгөндө Манасты	Так на свет появившегося *Манаса*,
Даарымак болгон кези экен»	Он (*Олуя чал*) освятил и исчез» [1, С. 75].

В кыргызской народной традиции существует обряд вскармливания новорожденного топленным маслом. Без каких-либо изменений об этом обряде повествуется и во многих других вариантах эпоса “Манас”. Но как мы заметили в варианте Саякбая Каралаева этот обряд нарушается и принимают эпическую форму. Процесс осуществления подобной формы обряда в тексте Саякбая Каралаева проходит по настоянию *Олуя чала* – вещего старца, вместо топленного масла, как это было приянто всегда у народа, старец требует, чтобы *Чыйырды* сунула в рот младенца стальную пулю, которая является частью огнестрельного оружия. Следует заметить, что почти во всех вариантах эпоса “Манас” очень широко повествуются многие виды огнестрельных оружий, в том числе и ружье. И поэтому присутствие “стальной пули” в данном эпизоде “Рождение Манаса” можно считать традиционным мотивом.

Возращаясь к мифическому герою – *Олуя чал* или как в народе принято называть *Олуя* (*араб.* валий – приближенный, близкий), нам хотелось бы отметить, что в народе этим словом нарекают людей самой высокой степени духовности, которые обладают особыми способностями и соответствует духовным канонам, желаниям и требованиям народа. Таким образом, у кыргызов слово *“олуя”* в большей степени является духовным статусом, а не собственным именем человека. В тексте же эпоса слово *“олуя”* становится собственным именем вещего старца, который появляется из ниоткуда и освятив новорожденного исчезает в никуда.

В эпосе “Манас” очень часто мифические герои покровители свою миссию, миссию покровительства над эпическими героями выполняют двумя путями: от своего имени, и от имени Всевышнего (*Аллаха*). Этим самым, перед нами выявляются три разных типа мифических героев покровителей. Это можно довольно четко заметить на примере трех примеров: *Кызыр, Шай ата (Шаймерден), Олуя чал* (*Олуя*). Первый (*Кызыр*) действует по воле *Аллаха* и выполняет функции посланника. Второй же (*Шай ата*) действует самостоятельно, по собственной воле, без участия *Аллаха*. А действие третьего (*Олуя чал*) не имеет конкретных объяснений, выполняет ли он собственную волю или же волю более высших сил. Хотя все три типа покровителя, обладают чрезмерно огромными возможностями, что является общими для них особенностями. Таким образом, Манас, приобретая меч от *Кызыра*, плоскогорбого черного верблюда от *Шай ата* и стальную пулю от *Олуя чала* приобретает величие, и не только физическую, но и духовную силу, ибо меч, верблюд и стальная пуля ему являются божественным путем.

Заключение

Таким образом, подводя итоги данной статьи, мы пришли к следующим выводам, что присутствие мифических героев в эпосе “Манас” в качестве покровителей эпических героев, является составной частью эпической традиции и как значимый компонент повествования. Необходимо отметить, что текст эпоса является отражением мировоззрения народа. И обращаясь к тексту эпоса, можно определить очень значимую роль мифических героев покровителей в формировании и развитии эпического героя. Определяя же типы мифических героев, выступающих в качестве покровителей эпических героев, можно определить социальный,

политический, духовный статус конкретного эпического героя, который он занимает среди остальных персонажей.

Литература

1. МАНАС: Баатырдык эпос / С. Каралаевдин варианты б-ча // Түз.: А. Жайнакова, А. Акматалиев; Сөздүктү даярдаган А. Мамытов. Сүрөттөрү Т. Герцендики. – Б.: "Турар", 2010. – 1008 б.
2. «Манас» энциклопедиясы / Башкы ред. А. Карыпкулов. – Б.: Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы, 1-т. – 1995. – 440 б.
3. «Манас» энциклопедиясы / Башкы ред. А. Карыпкулов. – Б.: Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы, 2-т. – 1995. – 432 б.
4. Мифология. Энциклопедия / Гл. Ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. – 736 с.

Бамао Дайцзи, Церэнюнкьи
Россия, Москва
di_kyi@hotmail.com

Изучение тибетской эпической сказительской традиции как нематериальное культурное наследие народов Евразии

Аннотация. *В статье рассматриваются проблемы изучения эпоса - устной традиции народов Евразии, занимающей особое место в национальном культурном наследии. Изучение эпоса для создавшего его народа имеет очень важное значение. Особенно в процессе приобретения у эпоса широкой популярности, которая достигается в основном благодаря творчеству сказителя.*

Summary: *Epic as an oral tradition for the peoples of Eurasia, occupying a special place in the national cultural heritage. The study of the epic is important for the people created by this people. In the process of acquisition, widespread popularity, mainly due to the activities of the epic singer.*

Ключевые слова: *тибетский сказитель, нематериальное культурное наследие, Евразия.*

Key words: *tibetan storyteller, intangible cultural heritage, Eurasia.*

От Северного Ледовитого океана до Индийского, от Тихого до Атлантического, величайший материк на Земле - Евразия. Термин *Евразия* впервые употребил геолог Эдуард Зюсс в 1880-х гг. [1, С.306]. Население на территории этого материка принадлежит к разным языковым группам, имеет своеобразный уклад жизнедеятельности. Древнейшие цивилизации на этой территории играют величайшую роль в процессе развития всего человечества. Каждый народ Евразии сохраняет, развивает и передает достижения своей цивилизации, которые из поколения к поколение аккумулируют в себе национальные традиции.

Согласно проекту академика Д.С. Лихачева в Декларации прав культуры культурное наследие отражено как форма закрепления и передачи совокупного духовного опыта человечества. При этом он четко выделяет две его составляющие: духовные (язык, идеалы, традиции, обычаи, обряды, праздники, памятные даты, фольклор, народные промыслы и ремесла) и материальные (музейные, архивные, библиотечные фонды, памятники археологии, архитектуры, науки и искусства, памятные знаки, сооружения, ансамбли, достопримечательные места и другие свидетельства исторического прошлого, уникальные

ландшафты, совместные творения человека и природы, современные сооружения, представляющие особую ценность с точки зрения истории, искусства или науки) [2, С.46].

По мнению Э. Баллер, культурное наследие является совокупностью связей, отношений и результатов духовного производства прошлых исторических эпох [3, С.160]. Появление термина «культурное наследие» связано с принятием на XVII сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО Конвенции «Об охране нематериального культурного наследия» от 16 ноября 1972 г., где впервые раскрывается состав культурного наследия: «Культурное наследие включает предметы материальной культуры, памятники, группы зданий и территории, обладающие различной ценностью, включая символическую, историческую, художественную, эстетическую, этнографическую или археологическую, имеющие научное и общественное значение» [4, С.282].

Следует отметить, что упоминания о нематериальном наследии нет в Конвенции 1972 года. Оно было принято ЮНЕСКО в 2003 году в Конвенции «Об охране нематериального культурного наследия».

В статье Конвенции 2003 года к нематериальному культурному наследию отнесены:

- устные традиции и формы выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия;
- исполнительские искусства;
- обычаи, обряды, празднества;
- знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной;
- знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами [5].

Эпос как устная традиция для народов Евразии занимает особое место в национальном культурном наследии. Изучение эпоса имеет важное значение для создавшего его народа. Особенно в процессе приобретения у эпоса широкой популярности, которая достигается в основном благодаря мастерству и деятельности сказителя.

Каждый народ своих сказителей называет по своему, например древнегреческий певец-поэт «Илиады» и «Одиссеи» - Гомер, якутский сказитель - *олонхосут*, исполнитель узбекского эпоса Гороглы - *бахши*, кыргызский сказитель - *манасчы*, сказитель бурятского эпоса - *гэсэрчи,* ойратского – *джангарчи,* тибетский сказитель – *джунпа* и т. д.

Кыргызский манасовед И.Б. Молдобаев в своей работе пишет, что «говоря о тибетских сказителях, Ю.Н. Рерих отмечал, что они знают эпос наизусть «и часто поют в состоянии своеобразного транса». Такими были и кыргызские сказители – манасчи, в еще недалеком прошлом. В настоящее время таких сказителей, как в Кыргызстане, так и в Тибете почти не осталось» [6].

В 2009 году благодаря творчеству и деятельности *джунпа (тибетских сказителей)* эпический цикл "Гесар (Гэсэр)" был занесен ЮНЕСКО в Список нематериального культурного наследия. А также для популяризации трех самых значимых памятников местных народов - тибетского "Гесар", калмыцкого и монгольского эпоса "Джангар", кыргызского "Манаса",

сохранения нематериальное культурное наследия этих народов, выделяются гранты, при вузах открываются центры изучения эпоса и т.д.

Сегодня в Тибете (пров. Цинхай, Гансу, Сычуань, Юньнань и Тибетский автономный район) живут и сказывают более 100 сказителей. Тибетская сказительская традиция живо и в наши дни. Но необходимо отметить, что как пишет Б.Н. Путилов: «Будущие певцы с самых ранних лет живут в эпической среде, вместе со взрослыми слушают сказителей, усваивают содержание эпоса, проникаются его духом. Певец не может появиться «со стороны», «чужой» никогда не станет сказителем» [7, С.12], все сказители – этнические тибетцы. Они, слушая с самого детства отрывки Гесара, начинают понимать, что должны стать сказителями.

Существует разные версии получения сказительского дара. С.Ю. Неклюдов отмечает, что «получение эпического произведения (или целого репертуара) от потусторонних сил происходит во время сна или в форме видения в ходе шаманского избранничества, человек наделяется даром сказителя при посещении им постороннего мира или при его встрече с духом, а иногда с самим героем исполняемого произведения [8, С.250]. В Тибете часто встречается факт, когда сказители получают дар во время сна от духовного лица (ламы или божества), либо непосредственно от героя эпоса или стариков-предков. *Джунпа* (тибетский сказитель) исполняет без музыкального сопровождения, это одна из древнейших сохранившихся традиций.

Во время своего полевого исследования в Юйшу (Тибетский автономный округ провинции Цинхай) автор встретилась со сказителем Дхаргял (དར་རྒྱས, *dar-rgas*).

Дхаргял родился в уезде Джиде в Юйшу, ему было 42 года, и он не ходил в школу. Когда ему исполнилось 16 лет, он зимой один пас скот и иногда отдыхал (спал) в пещере. Один раз во сне к нему на белом коне пришел известный местный лама, и спросил - почему ты здесь спишь? Дхаргял ответил, что не может уснуть из-за холодной погоды. Тогда лама посоветовал ему почитать мантру и тем самым защитить себя от болезни. Дхаргял спросил у ламы, куда он направляется? Лама ответил, что он был в гостях и из-за того, что дорога зимой закрылась, он не может преодолеть горный перевал. Поэтому он вернулся. Сказал, что ему не спится ни в пещере, ни в доме. И попросил рассказать эпос. Следующей ночью будущий сказитель во сне опять встретился с этим ламой, и он у Дхаргял спросил - выучил ли он текст? Он ответил, что без помощи ламы он не может прочитать текст. Лама подумал и сказал - сжигай бумагу с текстом и ешь ее пепел.

Ту надо отметить, что у многих сказителей приобретение дара связанно с мотивом вкушения еды или напитка, и здесь будущему сказителю тоже было сказано есть пепел бумаги с текстами эпоса. Дхаргял так и сделал. В процессе поедания ему было очень тяжело, и ему очень захотелось пить. После чего он ощутил, что он запомнил текст. Дхаргял проснулся, дрожа от страха. И когда днем пас скот, все время думал о своем ночном сне, как вдруг начал рассказывать эпос без самоконтроля. После исполнения он заметил, что у него на губе везде появились раны. Он вспомнил, что в поселке есть врач, который любит слушать эпос, и решил получить у него консультацию. Когда он пришел к нему, врач очень обрадовался тому, что Дхаргял стал *джунпам*, и посоветовал ему сказывать, и чтобы он открыл пути своего сознания для усвоения эпического текста.

С.Ю. Неклюдов в своей работе пишет, что «как видно из приведенных материалов, деятельность фольклорного исполнителя считалась трудной и опасной, а судьба - незавидной, а порой и трагичной. Наделение такими исключительными способностями, на певцов налагает

большую ответственность. Хотя сказитель считается избранником добрых божеств *айыы* и пользуется большим уважением соплеменников, сам он часто бывает несчастлив в жизни»» [8, С.250].

Дхаргял настигли неудачи и горе. На второй год умер его старший сын, потом у него родились и тоже умерли двойняшки. И тогда Дхаргял решил обратиться за советом к старшим и сходить к ламе. Когда он пришел к ламе, тот объяснил причины несчастий тем, что он не исполняет эпос и посоветовал ему начать свою исполнительскую деятельность. Сказитель как шаман выбирается духами, и ему обязательно нужно сказывать, в противном случае, он наказывается.

Культура - это святыня народа, святыня нации. Для сохранения сказительской традиции в 2012 году в Юйшу Тибетского автономного округа провинции Цинхай состоялся съезд, куда из разных мест были приглашены специалисты по изучению Гесар.

После прослушивания, оценки исполнительского уровня и определения репертуара *джунпа*, сказителям эпоса были выданы сертификаты *джунпа*. Благодаря реализации проекта по сохранению нематериального культурного наследия, Дхаргял получил сертификат, он был принят на работу в центр сказителей Гесар в Юйшу, получает компенсацию. Но большее время, он как кочевник, пасет скот. Когда случаются фестивали, церемонии и другие мероприятия, он приезжает выступать в город.

Литература

1. Бассин М. Россия между Европой и Азией: Идеологическое конструирование географического пространства // Российская империя в зарубежной историографии работы последних лет: антология. - М.: Новое издательство, 2005. - С.277-309.
2. Запесоцкий А. С. Культура: взгляд из России. - СПб.: СПбГУП; М.: Наука, 2014. - 848 с.
3. Баллер Э.А. Социальный вопрос и культурное наследие. - М.: Наука, 1987. - 160с.
4. Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия (16 ноября 1972 г.) // Свод нормативных актов ЮНЕСКО: Конвенции и соглашения, рекомендации, декларации. - М.: Международные отношения, 1991.- 629 с.
5. Нематериальное культурное наследие. - Эл. ресурс, режим доступа: http://www.voopik.ru/our-heritage/kinds-cultural-heritage/non-material/(дата обращения: 03.05.2017)
6. Молдобаев И.Б. К вопросу о сравнительном изучении эпосов «Гесэр» и «Манас» в свете трудов Ю.Н. Рериха. – Эл. ресурс, режим доступа: http://lib.icr.su/node/2231 (дата обращения: 01.05.2017).
7. Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. - М.: Восточная литература, РАН, 1997. - 295с.
8. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. – М.: Издательский центр Российского гос. гуманитарного университета (РГГУ), 2010 . – 287 с.

Бегалинова К. К.
Республика Казахстан, г. Алматы.
kalima910@mail.ru

Тенгрианская культура и философия: сквозь призму истории

Аннотация. *В статье рассматриваются особенности тенгрианской культуры и философии. Показывается, что их становление происходило на богатой этнокультурной, материально-хозяйственной основе. Благодаря языку, письменности, многим позитивным*

качествам менталитета народа, специфическим формам его жизнедеятельности эта культура дошла до наших дней. И в условиях глобализации задачей тюркских народов является сохранение и развитие тенгрианской культуры и философии.

Summary. *In the article features of the Tengarian culture and philosophy are considered. It is shown that their formation took place on a rich ethnocultural, material and economic basis. Thanks to language, writing, many positive qualities of the mentality of the people, specific forms of its life activity, this culture has reached our days. And in the context of globalization, the task of the Turkic peoples is to preserve and develop the Tengarian culture and philosophy.*

Ключевые слова: *тенгрианская культура, философия, Тенгри, история, духовность, ментальные качества, Тюркский каганат, Шелковый путь, ценности, нормы.*

Keywords: *Tengarian culture, philosophy, Tengri, history, spirituality, mental qualities, the Turkic kaganate, the Silk Road, values, norms.*

В современную глобализационную эпоху усиливается научный поиск, направленный на переосмысление исторического прошлого своего народа и формирование нового взгляда на его философию, культуру, духовность. Философия выступает подлинным воплощением ментальности народа, его культуры. Культура - это реальность, в которую человек укоренён. Именно в феномене культуры содержится объяснение того, как конечные и конкретные, исторически ограниченные формы практики и её результаты приобретают для человека всеобщее значение, становятся для него миром жизни, ментальным, внутренним его состоянием, а также служат тем социально-селекционным фильтром, который не каждое "новое" пропускает в наш мир.

Благодаря такой селекции, до нас дошли источники, в которых утверждается, что история казахского этноса уходит в седую глубь тысячелетий, и связана она непосредственно с историей тюркского народа и тенгрианской культурой. Казахский народ составляет одну из мощных ветвей единого тюркского дерева и является «воином единого войска» (Дж. Руми). Становление тюркского народа происходило на территории Казахстана и Алтая еще в древнекаменные века, о чем свидетельствуют археологические находки последних десятилетий XX столетия и исследования отечественных ученых, которые убедительно доказывают, что первопредки тюрков жили на нашей земле, они не покидали ее и составили в будущем историческую целостность автохтонного населения [1]. Этногенетическими наследниками первых наших предков-номадов времён андроновской, бегазы-дандыбаевской культур стали скифы, гунны, огузы, саки, уйсуни, канглы, кипчаки и др., каждый из которых вносил определённые морфологические изменения в биопсихоэтнотипах, менталитете тюркской, в частности, казахской народности. Следует отметить, что в древнеперсидских клинописных текстах предков тюрков называли «свободный человек, доблестный воин». В греческих источниках их называли турами. Первые государственные объединения тюркского народа связываются с племенем уйсунь или канглов.

Апогея своего развития тюркский народ достиг во времена Тюркского каганата, который образуется в YI века (552 г.) на основе союза нескольких племён, во главе которых находилось племя Ашина. «Это имперское образование распространилось практически на все пространство Евразийской степи, включив в свой состав территории от Манчжурии на востоке до Азовского моря на западе. Ираноязычные кочевники перенимают язык новых властителей степи, начинается эпоха тюркского владычества. В монгольской степи, в долине Орхона – в сердце степной империи, в этот период сооружаются грандиозные культовые комплексы, посвящённые тюрским государственным деятелям» [2, С.120]. Или: «Сердце Евразии –

Великая Степь, земля древних тюрков, которая простиралась от Китайской стены до Карпат. На юге – от Афганистана и Ирана, а на севере – окаймлённой сибирской тайгой. В древности эту степь на Западе называли Скифией, персы – Тураном, а китайцы – степью северных варваров – Бей-ху», - писал Л.Н. Гумилёв [3, С.6]. Тюркский каганат, просуществовав до начала YII века (603 г.), распался на два каганата - Западно-Тюркский и Восточно-Тюркский. В Западно-Тюркский каганат вошли обширные земли, начиная от территории современной СУАР Китая до Каспийского моря, включая Северный Кавказ. Территория Казахстана также входила в состав этого государства. В Казахстане земли, расположенные между реками Сыр-Дарья и Чу, сохранили по настоящее время историческое название Туркестан. В начале YIII века Западно-Тюркский каганат был завоёван тюргешами. В Восточно-Тюркский каганат входили не менее обширные территории Центральной Азии, в том числе земли Алтая, современной Монголии, которые простирались вглубь на восток. Как видим, потомками древних тюрков и наследниками их величайшей культуры помимо казахского народа являются узбеки, киргизы, туркмены, турки, азербайджанцы, татары, уйгуры, башкиры и многие другие народы Евразийского континента (тюркоязычные народы представляют более 30 нации, этносов, народностей).

Господство этого каганата длилось вплоть до середины YIII века. Верховным правителем был каган, власть к которому в последние десятилетия существования каганата переходила по наследству (до этого каган избирался народом). Каганат делился на 8 крупных уделов, которыми правили наместники кагана. В своей деятельности они руководствовались законами. «Исполнение законов и правопорядка в государстве достигались тремя путями:

- строгое следование традициям и обычаям предков, почитание старейшин, старших и родителей;
- исполнение религиозных предписаний и установок, культов и обрядов;
- строгое исполнение приказов и распоряжений кагана, вышестоящих сановников, при этом особое внимание уделялось тому, чтобы приказы и распоряжения были на благо народа;
- важные государственные вопросы, такие, как война, выборы кагана, заключение договоров и др., решались на курултае» [4, С.96].

Социально-бытовой уклад, материально-хозяйственная и духовно-культурная деятельность тюрков была весьма разнообразной и сложной, приспособленной к природно-географическим условиям их проживания: кочевая культура, оседлая, оазисная культура и смешанная скотоводческая и земледельческая культуры. Эти культуры, дополняя друг друга, явились фундаментом самодостаточности, целостности, универсальности тюркского народа. Не случайно, в Тюркском каганате государственным языком был тюркский. Тюрки поддерживали дипломатические отношения с рядом государств, в числе которых были Китай, Византия, Иран. И это понятно по одной простой причине: через территорию каганата проходила значительная часть Великого Шёлкового пути, который тюрки строго контролировали. Через этот путь нескончаемыми потоками шли караваны грузов, стада животных, косяки породистых лошадей; в клетках перевозили и различных хищных зверей – львов, леопардов, тигров и т.д. Проходила и большая масса бархата, парчи, кожи и изделий из них, различных тканей, золотых и серебряных украшений, фарфоровой и стеклянной посуды, пряностей, чая, сушёных фруктов и многих других предметов быта, продуктов. Главным товаром был, безусловно, шелк, выполнявший роль одной из обменных валют. К примеру, тюрки-кочевники в большом количестве продавали, обменивали на шелк и другие предметы

продукты животноводства. Значительная часть товара оседала в сундуках богатых тюрков Кашгара, Турфана, Бухары, Самарканда, Мерва и других городов и селений.

Думается, что Шёлковый путь был открыт ещё во времена завоеваний Александра Македонского и функционировал вплоть до XYI века (хотя первопроходцем принято считать китайского дипломата Чжан Цяня (ок. 103 г. до н.э.). Шёлковый путь выступал жизненно-важной артерией, информационным каналом для тюркских народов, принося колоссальные прибыли в казну их государств. Вдоль Шёлкового пути строились караван-сараи, которые превращались в торговые города, большие и малые населённые пункты. Так, по свидетельству арабского учёного аль-Макдиси только в Южном Казахстане существовало около 50 городов. Благодаря Шёлковому пути шло взаимовлияние, взаимопроникновение культур и цивилизации различных народов Евразийского континента. Видимо, отсюда происходит и синкретичность философско-религиозного мировоззрения тюркских народов, их веротерпимость, толерантность. На казахской земле получили распространение зороастризм, буддизм, христианство несторианского толка и другие религиозные верования. При этом, ведущей религией оставалось тенгрианство.

Тюрки явились наследниками богатой тенгрианской культуры своих предков - скифов, огузов, саков, уйсуней и др., создавших первые в мире кочевые империи тюркских народов Туран, к их числу относится и Гуннская империя. И это наследие они приумножили, обогатили новым содержанием. Так, тюрки на основе согдийского письма, создали новую письменность, получившую название рунической, довольно точно передававшей фонетические особенности их языка. В последние десятилетия XX века археологами было обнаружено более 150 памятников рунических надписей в долине реки Енисея, на территории Урала, Сибири, Казахстана и др.

Замечательным памятником древнетюркской письменности является Бугутская стела, где говорится о начале новой эры в Степи – господстве тюркских племён, содержатся сведения о годах правления первых тюркских каганов, завоевавших «народы четырёх углов света». С особой теплотой повествуется о славных деяниях воина из каганского рода Кюль-Тегина.

Высокого уровня развития у тюрков достигло и прикладное искусство, где доминировали в основном три композиции орнамента – зооморфные, растительные и геометрические – ромб, треугольник, круг и т.д. В ювелирном искусстве были продолжены скифско-сакские традиции, в частности «звериный стиль». Но тюркские ювелиры превзошли своих предков умением, мастерством, профессионализмом. Доказательством этого являются уникальнейшие ювелирные изделия из золота, серебра, драгоценных камней великолепной огранки, найденные во время археологических раскопок кургана Бильге-кагана. К примеру, одно из золотых украшений представляет собой пятигранную корону, выполненную в виде цветков из тонких золотых листьев с вкрапленными драгоценными камнями. В центре этого цветка изображён беркут с распростёртыми крыльями.

Религией Тюркского каганата было тенгрианство, впитавшее в себя всё богатство мифологических и религиозных верований древних тюрков. Тенгри, являющийся главным богом в пантеоне богов, выступает единственной творящей силой, который олицетворяет порядок, гармонию в мире. Женским коррелятом его выступает богиня Жер-Су. Богиня Умай является хранительницей семейного очага. Вся жизнедеятельность тюрков определялась тенгрианским мировоззрением, верой в Тенгри. Несмотря на то, что тюрки достигли заметных результатов в своей духовно-практической деятельности, стояли по уровню развития намного выше некоторых народов, тем не менее, в более поздние века их незаслуженно

характеризовали воинами-разбойниками, завоевателями. К примеру, средневековый историк Абу Усман аль-Джахиз писал: «Тюрки – народ, для которого оседлая жизнь, неподвижное состояние, длительность пребывания и нахождения в одном месте, малочисленность передвижений и перемен – невыносимы. Сущность их сложения основана на движении, и нет у них предназначения к покою… Они не занимаются ремёслами, торговлей, медициной, земледелием, посадкой деревьев, строительством, проведением каналов и сбором урожая. И нет у них помыслов, кроме набега, грабежа, охоты, верховой езды, сражений, витязей, поисков добычи и завоевания стран. Помыслы их направлены только на это, подчинены лишь этим целям и мотивам, ограничены ими и связаны только с ними. Они овладели этими делами в совершенстве и достигли в них предела. Это стало их ремеслом, торговлей, наслаждением, гордостью, предметом их разговоров и ночных бесед. Главное оружие их – лук и стрелы, которыми они владеют необычайно искусно. Тюрок стреляет по диким животным, птицам, людям. Он стреляет, гоня во весь опор назад и вперед, вправо и влево, вверх и вниз. Он выпускает десять стрел, прежде чем хариджит (араб) положит одну стрелу на тетиву. И он скачет на своей лошади, спускаясь с горы или в долине с большей скоростью, чем хариджит может скакать по ровной местности. У тюрка четыре глаза, два на лице, два на затылке» [5, С.227-250]. Правда, признавая в тюрках прекрасных воинов, он воспевал некоторые их качества: смелость, гордость, преданность, выносливость, отвагу. К числу положительных качеств он так же относил: отсутствие лицемерия, нелюбовь к интригам, невосприимчивость к лести, детскую наивность. Об этих и других «львиноподобных» качествах тюрков писали и другие арабские учёные, о них пишут и современные историки, культурологи, философы и т.д. К сожалению, в более поздние эпохи доминирующим подходом в истории стал европоцентризм. И с позиции этого центризма тюркская история и культура стали рассматриваться как номадическая, кочевая, а значит варварская, не выдерживающая, с их точки зрения, никакой критики. Но история свидетельствует о том, что формирование тюркского народа происходило на богатой этнокультурной основе. Тюркам была присуща высокая духовность, нравственность, они имели свой идеал красоты, добра, истины, основанный на многовековом материально-хозяйственном, культурном опыте предков. Эту духовность, нравственность на генетическом уровне казахский народ унаследовал от своих великих предков - тюркского народа.

Следует отметить, что изучая это знание, эту духовную культуру, мы акцентируем внимание не на национальный характер, а на «национальное воззрение на мир, не психология, а так сказать, гносеология, национальная художественная логика», склад мышления: Какой «сеткой координат» данный народ улавливает мир и, соответственно, какой космос (в древнем смысле слова: строй мира, миропорядок) выстраивается перед его очами. Этот особый «поворот», в котором предстаёт бытие данному народу, и составляет национальный образ мира» [6, С.44]. Образ мира, свойственный древним нашим предкам, можно назвать мифопоэтической моделью мира. Реконструкция мифопоэтической модели мира происходит «на основании самых разнообразных источников – от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаичных коллективов, пережиточных представлений в сознании современного человека; данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т.п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архетипические структуры» [7, С.162].

К сожалению, в современной научно-исследовательской литературе философия тюркских народов как духовная квинтэссенция общества, его менталитета представлена пока

еще слабо. В то же время анализ самобытности как жизненного стержня культуры позволяет показать особенности философии данных народов. Они проявляются в том, что у них как восточного народа большую роль играли нормы и обычаи, традиции и обряды, ценности и ритуалы, формы поведения, нежели экономические реалии. С помощью этих обычаев, ритуалов, культов и т.д. осуществлялось непосредственное воздействие, влияние на природу, космос. Многие из них пережили века и в трансформированном виде дошли до наших дней. И мы, наследники славной истории наших предков, не только должны бережно хранить и приумножать тенгрианскую культуру и философию, но и сделать все возможное, чтоб не прерывалась времен связующая нить тюркских народов.

Литература

1. Таймагамбетов Ж. К. Библиографический сборник работ Таймагамбетова Ж.К. в СМИ. – Алматы: Қазақ университеті. 2008. – 351 с.
2. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. - М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1951. – 451 с.
3. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. - М.: «Айресс-Пресс», 1993. – 560 с.
4. Абаев Н. В., Аюпов Н. Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2009. - Часть 1. Тенгрианство и этно-экологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. – 250 с.
5. Мандельштам А. М. Характеристика тюрок IX в. в «Послании Фатху б. Хакану» ал-Джахиза. // Труды института истории, археологии и этнографии. - Алма-Ата: Гылым, 1956. – т.1. – 320 с.
6. Гачев Г. Национальные образы мира. М.: издательство «Сервис» , 1988. – 397 с.
7. Топоров В. Н. Модель мира (мифопоэтическая).// Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энциклопедия, 1994. - т.2. – 720 с.

Безертинов Р.Н.
Россия, г. Казань
bezertinov@mail.ru

Встреча с Душой

Аннотация. *В настоящей работе на основе татарской традиции рабираются основные понятия тэнгризма, в т.ч. кут, тын, сюр. Ставится проблема метафизики понятия "Душа". Заменой ислама традиционного мировоззрения Духа Неба Тәңре, наслоением одного мировоззрения на другое обосновывается потеря целостности традиционной тэнгрианской мировоззренческой системы и духа народа. Предлагается посвятить понятиям "Душа" и "Дух" очередную конференцию.*

Summary. *In the present work the basic concepts of tengrizm, including "kut", "tyn", "syur" are being discussed on the basis of the Tatar tradition of the Tengri phenomenon. The metaphysical problem of the "soul" concept is stated. The loss of integrity of traditional Tengrist world outlook system and the people spirit is explained by the replacement of traditional outlook of the Spirit of the Sky Tengri with Islam and stratified cover of one world view by another. It is offered to devote the next conference to the concepts of "soul" and "spirit».*

Ключевые слова: *Тәңри, Тенгри, кут, тын, сюр, Ислам, дух, душа.*

Keywords: *Tengri, kut, tyn, syr, Islam, spirit, soul.*

4-5 тысяч лет назад, человечество соблюдало законы Природы и жило в согласии с ней. Этому способствовали древние верования, во главе которых стояли жрецы. Все веры в основном были схожи между собой. Люди поклонялись солнцу и поэтому можно их условно назвать солнцепоклонниками. Отличия были в праздновании календарных и обрядовых праздников в соответствии с географически-климатической местностью обитания людей. Тюрки-кочевники, будучи ближе к природе, обучали своих детей основным законам Мироздания, единым законам Вселенной, чтобы они понимали их и осознавали. Основное понимание обращалось к поклонению Духа Неба Тәңре, одушевлению природы, душе человека, и остальным духам (душам) живущим на земле. Конкретные знания – не слепая вера во что-то, это серьёзные осознанные деяния. Никаких заповедей для тюрков, исповедующих тэнгрианство, не было. Было одно общее правило морали: «Поступай согласно законам природы, щадя при этом общественные законы».

В представлении татар во времена тэнгрианства дерево тесно было связано с жизнью членов рода. Береза считалась священной (бай каен). Когда обосновывались на новом месте, обязательно искали, чтобы было возвышенное место, где росла одинокая береза (каен). Такая береза (каен) считалась воплощением «Мирового древа». Рядом с этой березой татары проводили важнейшие обряды, в том числе помолвки. Родственники жениха и невесты шли или ехали к этой березе и там связывали волосы новобрачных. Отсюда и выражение в татарском языке о влюбленных – “боларнын чәчләре бәйләнгәнинде” (на русский язык переводится “волосы этих двух уже связаны”).

В те давние времена татары мужчины и женщины носили косы. После связывания волос возле этой березы, парень и девушка считались мужем и женой. Все родственники со стороны парня и девушки становились общими родственниками через дух (душу) березы (каен). Татары считали, у березы есть дух (душа), и она после этого обряда объединяет два рода. Отсюда у татар такие слова “каената” - по русский “отец мужа”, “свёкор”, букв. перев “береза отец”, “каенана” - по русски “мать мужа”, “свекровь”, букв. перев “береза мать”, “каенсеңел” – по русски “золовка, младшая сестра мужа” букв перев. “береза сестренка”, “каенигәч” - по русски “старшая сестра мужа или жены”, букв. перев. “береза сестренка”, “каенэнем” - по русский “братишка мужа”, букв перев. “береза братишка” и т.д. Все эти слова сохранились в разговоре современных татар, но они не знают их значения.

В современном татарском языке есть такие слова: *кут, тын, сюр, күнел, бөгрем, сагыш, мон*. Исследователи тюркских традиций выяснили значение этих слов. В древние и средние века, до принятия мировых религий, тюрки-тэнгрианцы предполагали, что *кут, тын, сюр, күнел, бөгрем, сагыш, мон* находится в сердце и в крови человека. Они считали, что в крови человека имеются некие компоненты, несущие информацию о внутреннем мире человека, об окружающей его действительности, о памяти предков и т.д. Кровь является одновременно и “улавливателем” информации и её “доносителем” до мозга. Происходит это “донесение” практически мгновенно и не зависит от скорости циркуляции крови. Кровь является носительницей личностных, национальных и расовых характеристик, таких как внешность, темперамент, семейная привязанность и т.д. В крови у каждого человека, каждого народа есть энергия, данная Тәңри.

По мнению тэнгрианцев, жизнь каждого человека начинается с небесной зоны Вселенной. Тәңре посылает на ветки родового дерева *кут, кот* (души) будущих детей. В фольклоре татар дерево выкармливает (рождает) детей, оно является символом жизни и

залогом благополучия членов рода. Через родовое дерево, Тәңри посылает *кут (кот), тын, сюр* женщине. Наступал утробный период земной жизни человека, во время которого образовывалось тело человека, состоящее из мяса, костей и крови. С появлением на свет человека, первым признаком которого "дыхание" (*тын, тун*), наступает период пребывания человека на "лунно-солнечной земле". Вырвать с корнями родовое дерево — значит обречь на смерть людей, связанных с ним узами родства. Поэтому родовое дерево берегли, скрывали, и никому о нем не говорили.

Татары - тэнгрианцы считали, что *тын* (*тун*) принадлежит живым существам - людям и животным. С появлением на свет человека, тын констатирует начало жизни. Тын сопутствует человеку за период всей жизни, до самой его смерти, пока не "обрывалось дыхание" (*тыне бетте, туну үзүлди*). Татары считают, что со смертью человека *тын,* находящийся в носоглотке, в легких и в осердии, отходит в верхний мир вместе с последним дыханием умирающего человека.

С *кут* татары-тэнгрианцы связывали жизненную силу человека от его зарождения до самой смерти. *Кут (кот)* человека - жизненная сила, сама суть жизни, божественного происхождения, приходящего с Космоса. *Кут* как и *тын* - неотторжимая субстанция живого человека. *Кут (кот)* обладает способностью покидать тело человека во время сна произвольно, в виде маленького огонька. *Кут* использует для выхода и входа носовые отверстия. Иногда спящий человек видит во сне, как он бродит по разным местам. Это *кут* в оболочке *сюр* (облик человека) выйдя из тела, бродит по местам, где человек когда-то бывал, и возвращается при пробуждении человека. *Кут (кот)* может покинуть тело и непроизвольно, например, во время испуга говорили: "Котым чыкты" - "Кут вышел", во время вхождения в транс или гипноза. В основном *кут (кот)* возвращается самостоятельно, но иногда требуется помощь кама или ясновидца. Поэтому спящего человека (особенно ребенка) будили осторожно, чтобы *кот (кут)* успел вновь вернуться в тело человека, пока он еще не проснулся. Потеря *(кот) кут* всегда влечёт несчастье – это болезнь, если потеря временная, либо смерть, если она оказывалась невозвратимой. Утрата *кут*, так же как и тын, приводит к смерти. От слова *кут* произошли производные слова *кутла, кутлу, кутлат* и т.п.

Тәңри дарует человеку *сюр* вместе с *кутом, тыном*. *Сюр* вместе с человеком взрослеет и растет. Считали, что в *сюр* заключен внутренний психологический мир человека. *Сюр* переводят на русский язык как "облик", "образ", "изображение", но этот перевод не соответствует точному смыслу. Благодаря *сюр* путешествия *кут* вне человека становятся видимым некоторым людям. Бывает так: один человек говорит другому, что видел его в таком-то месте, хотя этот человек там не был. Он отвечает обознавшемуся: "Возможно, ты видел мой *сюр*".

После смерти человека, совершается обряд захоронения тела умершего. Ритуал похорон и проводов усопшего был разработан древними тюркскими жрецами весьма детально, но среди даже одной этнической группы бытовали свои локальные особенности. Погребальный обряд у татар всегда был и остается сложным. До VII века, еще в период тюркского каганата, после того как мужчина умирал, его сжигали на погребальном костре, а после изготавливали символическую куклу, похожую на усопшего. Куклу наряжали в платье, сверху надевали кольчугу, а на голову - шлем. Эта кукла находилась в юрте до захоронения пепла умершего. Куклу называли *тол (тул)*. В таких случаях о вдове говорили: "*Она тол хатун*" - Она жена *тол (тул)*. Во время захоронения пепла умершего *тол (тул)* сжигали и все вместе хоронили в могилу. Слово *тол (тул)* встречается на древнетюркских надмогильных

камнях. В последующем татары стали хоронить умершего в землю, но слово «тол хатын» (вдова) сохранилось по сегодняшний день. Только смысл слово *тол* татары уже не знают. Даже, несмотря на то, что в последующем татары приняли ислам, погребальный обряд захоронения в основном своем оставался прежним. Если в период тэнгрианства читали молитвы (*алкыш, телэк*) на татарском языке, а умершего одевали в ту одежду, в которой он ходил при жизни, то после принятия ислама, стали одевать умершего перед погребением в арабскую одежду (*кәфен*) и читать молитвы на арабском. Обряд захоронения у татар сохранился с древности и делится на 5 стадий - 1,3,7,40 день и годовщину. Цель поминальных обрядов - облегчить чувственные, эмоциональные страдания кот (кут), тын, *сюр* умершего - тоску по дому и близким, так и физические от разложения и превращения в прах мягких тел. Во время смерти *тын, кут и сюр* покидают тело человека, и возвращаются к Тэнгри, давшему ему земную жизнь. После смерти человека, *сюр* оберегает прах умершего, остается с могилой мертвеца до тех пор, пока полностью не истлеет человек и если кто-либо из жадности потревожит покой умершего, то *сюр* будет мстить этому человеку, тревожить, приходить во сне и наяву до тех пор, пока не заберет его *кут*.

До 40 дней *кут* еще находится на земле среди живых. Поэтому запрещается произносить имя умершего, так как считают, что *кот (кут)* его все слышит, когда упоминают его имя и это его тревожит. По предположению татаров-тэнгриацев Вселенная разделена на девять слоев или ярусов. Положительные дела и эмоции в энергоинформационном пространстве имеют тонкую энергию, а это значит они «легкие». Негативная энергия всегда «тяжелая». Чем выше слой (уровень), тем меньше энергоинформационного негатива попадает с Земли. Геомагнитное поле Земли воздействует на всю планету. Внутри планетарное геомагнитное поле условно разделено на три слоя (уровня). Чем его источник глубже под землей, тем оно ближе к центру (ядру) Земли, где находится огненная плазма с высокой температурой. Кут человека тоже имеет биомагнитное поле, в котором в течение жизни накапливается информация пережитых им эмоций и чувств. Люди, которые живут на Земле высоконравственной жизнью, у них энергоинформационный кут «легкий». Чем больше хороших и добрых поступков совершает человек, тем его энергоинформационный кут становится более «легкой». На 40-й день, после того как умершее тело полностью разложится, кут умершего покидает землю живых и переселяется в страну умерших (в невидимый мир), и там он превращается в дух – *күрмәс, онгон, уңган* (духом предков), становится невидимым духом. На том свете никто не сортирует, куда *кут* должен попасть в рай или ад. Там нет ни ада, ни рая. Все происходит «автоматически». Чем «легче» энергоинформационный *кот (кут)*, тем он взлетает на высокий ярус небес. Чем выше ярус, тем он чище, значит там условия обитания лучше. На высоком ярусе живут «небожители». Обычные люди, у которых много хороших поступков, и столько же «грехов», их дух остается на ярусе уровня Земли. За многие тысячелетия на Земле и под Землей скопилось огромное количество энергоинформационного негатива. Поэтому духам умерших плохо оставаться на уровне живых людей, они мучаются, живя среди людей на земном уровне. Они стремятся вверх. Только «легкие» духи могут подняться на более высокие уровни. Человек подлый и лицемерный, который во время земной жизни подхалимничал, угодничал, предавал друзей, соответственно у него дух «тяжелый». Если дух «тяжелый», он никуда не взлетает. Наоборот, он «проваливается». Чем энергоинформационный дух «тяжелее», тем ниже он опускается в нижний ярус. Духи наиболее отъявленных негодяев, убийц и т.д., у которых большая отрицательная энергия, всасываются в глубину земли, где стоит высокая температура, там они «мучаются».

Духи умерших предков, посещают людей, когда человек спит. Они прикасаются к его ауре, после чего человек видит их во сне и общается с ними. Так духи предков узнают о мыслях, а человек узнает об их мыслях. Некоторые умершие родственники после смерти становятся ангелами-хранителями для любимых живых. Всему этому есть доказательства - после смерти жизнь продолжается.

Татары и сегодня кладут руку на грудь и говорят: “күнелем сизә”, - “күнелем чувствует”. Это можно представить так, что-то в моей груди “күнел” чувствует. “Күнел”, является в этом случае как интуиция. Но если взять такое выражение:“ Минем күңелем куана”. На русском языке так: ”Мой “күнел радуется”. В этом предложение “күнел” проявляет себя как радость. Обычно так говорят женщине:”Син минем бөгрем”. На русском:”Ты моя бөгрем (душа)”. Говорят: ”Бу монны кий”. На русском языке:”Эта музыка душевная”. Перевести дословно на русский язык можно, а значение невозможно. Сегодня татары говорят и чувствуют слова *кут, тын, сюр, күнел, бөгрем, сагыш, мон*, но смысла их не понимают. Знания наших предков утеряны. Если еще как то понятно куда уходит *кут, тын, сюр* после смерти человека, а что происходит и куда девается *күнел, бөгрем, сагыш, мон* не ясно.

Египетские жрецы, 3,5 тысяч лет назад, «разрабатывая» основы иудаизма, мало уделили внимания душе. В последующем, в других авраамических религиях – христианстве, исламе «душа» человека упоминается в основном по отношению к загробной жизни. После смерти человека душа попадает в ад или в рай. В этих религиях сознание приковывается к материальному благосостоянию. В авраамических религиях боги дают все заповеди на все случаи жизни, и требуют взамен беспрекословной преданности. Последователи этих религий должны быть «рабами божьими». Сутью всех этих религий является изменение сознания человека. Трансформация человека от мыслящего, стремящегося познать законы Мироздания, сына Бога, способного только верить, что он - раб божий.

Индусские жрецы три тысячи лет тому назад для изменения сознания пошли другим путем. Согласно индуистским и буддийским представлениям, душа после смерти переселяется в другое тело, принимает различные тела - лучшие или худшие, в тело животных или даже камней - в зависимости от её деяний в предыдущих воплощениях. Чтобы достигнуть просветления надо пройти через множество реинкарнаций (по индуизму и буддизму), чтобы, наконец, обрести нирвану, стать учителем и свободным. Слово «реинкарнация» (заимствованный термин) имеет латинское происхождение и в дословном переводе значит «вторичное вхождение в кровь и плоть».

Конечно, населению все эти новшества вначале не нравились. Обществу свойственно желание не менять традиционные устои. Человек традиционный не может в одночасье отказаться от взглядов своего тысячелетнего мировоззрения, обрядов, которые помогают и защищают. Всего 1-2% людей, которые из-за корысти и выгоды хотят узнать, почувствовать что-то необычное, принимая новые религии. В целом общество им в этом не запрещает, но за ними все же присматривает, чтобы они не нарушали сложившиеся устои. Поэтому внедрить в общественное сознание людей другое мировоззрение, религию через миссионерство, практически невозможно. Если “күнел” человека не принимает, какую-то идею, то внушить это ему насильственно невозможно. Поэтому говорят: «Сердцу не прикажешь». Чтобы идея “күнелгә ятсен” “ “күнел принял” (душа приняла) нужно вначале убедить сознание человека, которое все анализирует. Даже под гипнозом, чтобы, что-то внушить человеку, нужно вначале обмануть его сознание, затем только его “күнел” (душа) примет. Но если даже обманули сознание и внушили “күнелгә” новую идею, это не значить навсегда. Пройдет 3-4 недели или

месяц, и “күнел” (душа) человека отторгнет эту идею, которая ему не нравится. Поэтому необходимо постоянное зомбирование. Жрецы-разработчики мировых религий знают это не понаслышке.

Внедрение чужой религии возможно, если она поддерживается государством, которое привлекает административные, юридические, финансовые, силовые ресурсы и обязательно строит религиозные храмы для «зомбирования» человека, куда народ должен постоянно ходить и молиться. Для этого, вначале нужно захватить власть в государстве, а для этого применяются обычно отработанные два метода. Первое: подбираются в детском возрасте к одному из царевичей, кандидату на царский трон, воспитывают его, зомбируют, а затем медленно без шума очищают ему путь на захват престола. Обычно в этом случае противники уничтожаются. Второй вариант: убить царя и заменить его двойником. Если внимательно проследить историю, то можно четко увидеть всех религиозных реформаторов, которые фактически являются «биороботами зомби».

Внедрение мировых религий затянулось на несколько тысячелетий у оседлых народов. Оно сопровождалось неслыханными религиозными войнами. В идеологиях авраамических религий заложен мотив поиска врагов: «Кто не с нами, тот против нас», а раз так, значит с ними тоже надо бороться. Если авраамических религии попадут на планету Марс, то последователи этих религий и там найдут себе врагов и будут вести с ними бесконечные войны.

Внедрить мировые религии кочевникам было намного сложнее, чем оседлым народам. Кочевники перекочевывают с места на место со своими стадами, поэтому строить в степи стационарные религиозные храмы было бессмысленно. Кроме того тюркская правящая элита всеми силами боролась с религиозными миссионерами. Отказаться от своего мировоззрения, духа Неба Тәңри, духов предков, принять ценности авраамических религий и стать рабом божьим они не желали. В буддийском учении о перерождении души, тюркская элита видела вредность с точки зрения того, что оно подрывает дух патриотизма, любви к родине и семье. К примеру, взять татара или монгола, у которого после смерти по буддийскому или индуистскому учению душа переселится в другое тело, например, в тело китайца, африканца, и т.д., или собаки, змеи, камня и т.п. В таком случае у него теряется необходимость в общении с духами предков, смысл собственной семьи, рода, народа, истории, песен, героев и т.д. Как видим, все основные мировые религии против почитания духов умерших предков, тем самым они ликвидировали взаимодействия живых и умерших.

Но хорошо спланированные специальные операции по воспитанию с детства таких исторических «биороботов» как Сатук-Бугра-хан в Караханидском каганате в 910 году, Хубулай-хан в 1264 году, Узбек-хан в 1312 году, дали свои результаты. Зомбированного «биоробота» всегда охраняют, лечат, берегут, чтобы он жил долго. Ведь во время религиозных реформ в стране начинаются религиозные гражданские войны, хаос, смута, а «биоробот» должен уничтожить всех противников реформ.

Начиная с религиозных реформ Узбек-хана в Золотой Орде начался Хаос в головах правящей татарской элиты. Замена традиционного мировоззрения Духа Неба Тәңре на исламскую религию, наслоения одного мировоззрения на другое привело к потере целостности мировоззренческой системы и духа народа. В сознание поселились неустойчивость, половинчатость и двойственность, метания из одной крайности в другую. Люди с двойственным мышлением не могут самоопределиться, они не могут понять себя, они не могут понять, что им нравится, что им хочется, кого любить и уважать. У таких людей

происходят метания в словах, поступках, действиях. Они одно мыслят, другое говорят, третье делают. Конечно правящей элите, потерявшей целостность сознания, трудно осмыслить прошлое и, конечно, сложно найти правильное решение. Начались религиозные гражданские войны, разруха, голод, нападки врагов, и как конечный результат - распад Золотой Орды. Татарский народ был мудр на свойственном ему инстинктивном уровне (эмоционально-чувственно, осмысленно). Все понимали, что новая религия не сделает их счастливыми, разве что больше развратит как душу, так и тело – приведет к войнам, голоду, страху и смерти. Понадобилось несколько столетий, чтобы народ принудили к исламу.

Но с распадом Золотой Орды не закончились смуты и хаос. И всё это закончилось полной потерей государственности и завоевания татарских земель. Любой народ, после покорения ожидает одна и та же участь. Завоеватель обычно устраивает геноцид, как было в Америке с индейцами или лишит всех прав – от изгнания с лучших земель и пастбищ до ущемления в правах на развитие своей культуры. Жизнь побежденного народа ухудшается как материально, так и духовно. Начинает срабатывать инстинкт самосохранения. Надо прокормить семью. Все добытое тащится домой и не делится. Такие чувства, как любовь, доброта, стыд, совесть, преданность подавляются и куда-то отодвигаются вглубь. И тогда у побежденного народа начинают превалировать чувства злости, тревоги, обиды, недовольства, зависти, недоверие чувствам. Эти качества передаются из поколения в поколение. Нужно 4-5 поколений независимой действительной государственной самостоятельности, чтобы народ вернулся к своему первоначальному естественному состоянию. Так через эмоции можно манипулировать людьми. Народы, которые никогда не были завоеваны, резко отличаются своим мироощущением.

Христианство с его пытками и кострами в Европе довело народы до такого состояния, что в начале XVII века началась религиозная война за реформирование церкви. Тридцатилетняя война залила Европу кровью и обошлась одной только Германии 2/3 её населения. Когда смертельная хватка церкви ослабла, стали появляться вольнодумцы, искавшие смысл жизни, пытавшиеся понять законы Мироздания, узнать, что такое душа и т.д. Чтобы вольных людей подавлять и компенсировать ослабевшую церковь, жрецами мировых религий был создан «высокий авторитет атеистической науки». Отбирались в науку такие ученые, которые своим «авторитетом» стали игнорировать такие понятия как бог, душа, духи предков. Отстаивать свое мнение стало тяжело. Вольнодумцам стали говорить: «Так считают ученые, они известные, именитые, у них звания, а ты кто?». Для поддержки стали привлекать и некоторых талантливых писателей. Даже в образование стали внедрять зомбирование.

В XX веке церковь в Европе потеряла свое былое влияние, но для зомбировки появились новые средства массового воздействия, такие как СМИ – газеты, радио, кино, телевидение, интернет. В современное время к зомбировании людей подключены огромные финансовые ресурсы, они обладают большой гибкостью, распространенностью и системами массового воздействия информации. Вольные люди - это ужас и кошмар любой современной власти, которая делает все, чтобы загнать всех своих подданных в «стойло». Во все времена власть имущим нужны не свободные граждане, а бессловесный, безвольный «скот».

Начиная с XVII по XIX век, в царской России массово проводилась христианизация инородцев. И тут миссионеры столкнулись с неожиданным фактом. Во время перевода Библии на алтайский, татарский и т.п. языки выяснилось, что русским миссионерам создавало непреодолимые трудности для перевода на татарский язык слово “душа” в христианском значении, так же как и слова “дух-святой” и другие. Татарские слова *кут, тын, сюр, күнел,*

бөгрем, сагыш, мон миссионеры в миссионерской литературе, проповедях предполагали использовать для передачи одного понятия - “душа”, оказалось, что они имеют совершенно разные понятия, и поэтому совершенно не годились, даже были не допустимы, не приемлемы, так как могли способствовать искажению христианского представления о душе.

В татарском языке очень много арабских слов, которые пришли вместе с исламом. Среди них есть слово “җан”, что по-русски “душа”. За века много арабских слов прижилось в татарском языке. Но что интересно, татары при разговоре на татарском языке очень редко употребляют арабское слово “җан”. Татары в большинстве своем употребляют такие слова как *кут, тын, сюр, күнел, бөгрем, сагыш, мон*. Все эти слова неразрывно связаны с татарским языком. Если уничтожить татарский язык, то тогда будут уничтожены и древние знания.

Советское правительство в бывшем Союзе проводило политику по искоренению всех религий и мировоззрений. Особенно коммунистическая идеология боролась с Богом, культом предков и веры в загробную жизнь. Советским идеологам нужны были люди, строящие коммунистический рай на земле, и которые забыли бы о своем традиционном понятии *душа*. Поэтому о *душе*, никогда, нигде не велось речи. Это практически удалось, не в последнюю очередь за счет авторитета советской научной системы. Единственное, чего не смогли окончательно уничтожить – это национальные обычаи, традиции, ритуалы и понятие о *душе*.

В конце XX века, в начале XXI века в США начались массовые увлечения эзотерикой, ясновидением, гипнозом, восточными учениями. Талантливые американцы изучали все известные индийские, китайские, японские медитации, йогу, иглоукалывания, энергетические меридианы в теле человека и т.д. Все это перерабатывали, усовершенствовали под привычный для них западноевропейский менталитет, и сейчас все это распространяется по всему миру, в том числе и по России. Практически все эти новые учения хорошо действуют. Они помогают в излечении многих болезней. В самой России возрождаются свои астрологи, маги, ясновидцы, шаманы, баксы и т.д. Все это отрадно и хорошо. Единственный недостаток во всех этих учениях, там редко употребляется слова «душа», «духи предков». В обиход вводятся новые слова «сознание», «подсознание», «интуиция», «перерождение души» и т.д.

Современные эзотерики, ясновидцы не могут сказать где у человека находится сознание, подсознание, судьба и доля человека, интуиция. Иследования пришли к выводу, что по генам (ДНК) по наследству передаются только 1-2 % информации, такие как вид, род, и некоторые предрасположенности к болезням. Всем известно, что у человека есть органы, чувства. Через них человек воспринимает окружающий мир. Есть базовые чувства, с которыми рождается человек: страх, гнев, печаль, стыд, радость. Есть чувства, прививающиеся в период взросления человека: злость, тревога, неудовлетворенность, недоверие, недовольство, обман, предательство и т.д. Никто не знает сегодня, где в человеке находятся и хранятся такие наши чувства, как любовь, доброта, радость, милосердие, справедливость, нравственность и т.д. Эти эмоции тоже где-то находятся в человеке, или вокруг него. Они копятся, хранятся, помогают быть здоровым и счастливым. Другие эмоции: страх, обида, гнев, злоба, зависть, жадность и т.д., тоже где то находятся в человеке, всю жизнь копятся, отравляют жизнь как ему самому, так и его окружающему. Кроме того эти эмоции разрушают здоровье и ведут самого человека к болезням. Многие болезни связаны с этими эмоциями.

Душа невидимая, неизвестной формы, объема, размера, из чего она состоит, но в то же время она считается одной из важных частей сознания, тела человека. Представление о душе является наиболее важнейшим звеном в теологии, мировых религиях и мировоззрениях. В современном мире душой человека предоставили заниматься в основном богословам,

немножко философам и медикам. Так как с «душой» связано не только мировоззрение, но и здоровье человека. Современные исследования показали, что 90% болезней происходят, оттого, что человек живет в несогласии с душой. 9% - связано со стрессами. И только 1% из-за неправильной работы физических органов человека. Официальная медицина развивается стремительными темпами, а число больных растет. Врачей в медицинском институте не учат о душе, эмоциях, а значит они не могут помочь излечиться человеку окончательно.

В медицине принято употреблять латинские слова. Слово «психика» по медицинскому термину *psychikos* переводится на русский язык как «душевный», относится к душе. Люди не знают латинский язык. Говорят, что он мертвый язык. Поэтому люди ассоциируют слово психика с человеком, у которого плохо «работают мозги (голова)». Из-за непонимания у людей со словом «психика» ассоциируются такие слова, как *истерика, стресс, бешеный, маразм, глюк, лунатик, самоубийца, психоз, невроз* и т.д. Лечат таких больных психиатры, психотерапевты в поликлиниках или психбольницах. А метод лечения у врачей один - выписывать лекарства, чтобы душевно больные «не психовали». Как видим, лечат болезнь тела, а не душу.

В последнее время известные раввины заявляют о том, что у них имеется пилотная программа по переводу христиан и мусульман в иудаизм. Они заявляют, что христианство и ислам, дочерние религии иудаизма, свои предназначения выполнили, поэтому не будет трудностей по реализации данной программы. В последующем этапе будут переводы и всех остальных верующих в иудаизм. Это программа по созданию единой религии на Земле. И что с такой программой согласны многие религиозные лидеры других конфессий, а также многие лидеры правительств европейских стран. Но мы знаем, что в иудаизме почти нет ничего о душе. Значит это другое новшество, которое можно назвать подготовкой в ближайшее время к «вживлению чипов» в головы людей, чтобы на расстоянии, через компьютер контролировать жизнь и здоровье человека. Человек тогда станет полностью «биороботом». Таким образом, вопросы души и духа закроются полностью. Говорят, что «сатана лукав и силен», но мы знаем, что Вселенной управляет Дух Неба Тәңри. Он всемогущ. У человека всегда есть выбор. Если желает, то он может обратиться к нему и просить о помощи. Во Вселенной действует закон – не просят, не дают.

Настоящим предлагается, чтобы Международный Фонд Исследования Тенгри посвятил следующие два года исследованиям вопросов «Души» и «Духа» в тэнгрианском мировоззрении, и полностью посвятил этому вопросу очередную конференцию.

Литература

1. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство-религия тюрков и монголов. – Казань: Слово, 2004. - 448 с.
2. Безертинов Р. Н. Китай и кочевой мир. – Казань: Слово, 2011. - 208 с.
3. Безертинов Р.Н. Геополитика и правители татаро-монгольских империй. - Казань: Слово, 2013. - 304 с.

Габитов Т. Х., Алимжанова А. Ш.
Республика Казахстан, г. Алма-Аты
tursungabitov@mail.ru, asha.001@mail.ru

Космоприродные начала протоказахской культуры и тенгрианство

Аннотация. *Статья посвящена экологическому содержанию культуры Центральной Азии. Ее целью является раскрытие фундаментального положения ментальности казахов о тождественности бытия мира и человека, которая конкретизируется в понятии «Жарык*

дуние» (светлый мир). Универсальные основы взаимоотношения человека и мира постулируются в тенгрианстве - архаической религии и философии тюрко-монгольских народов.

Summary. *The article is devoted to the environmental content of Central Asia cultures. Its purpose is to reveal the fundamental provisions of the Kazakhs mentality on the identity of the world and of man, which is specified in the concept of "Zharyk duniye" (Bright world). The universal framework of human relationships and the world postulated in tengriism which is archaic religion and philosophy of the Turkic- Mongolian peoples.*

Ключевые слова: *номады, прототюрки, монголы, Тенгри, Умай, казахская культура, солярная культура*

Key words: *Nomads, Prototurks, Mongols, Tengryi, Umai, Kazakh culture, Solar culture.*

Непосредственная близость происхождения казахов к естественной действительности, близость с эмоциональной позиции к наблюдаемому, воспринимаемому миру нашло свое отражение в понимании ими своего внутреннего мира, нравственных начал существования. Если для западной цивилизации космос и природа являются только объектом действий, соответствующим человеческим целям и по причине этого находятся вне личности, то для кочевников они являются действующей личностью. Космос объясняется не как бесконечный холод и пространство, а как вечный залог мира человека, являясь частичкой космоса, человек не может оставаться нейтральным, не размышлять о сущности, образе и различных свойствах окружающей среды. Выкристаллизованная за века народная мудрость считает все миры одним целым, люди признаются частью единой природы [1, с. 87].

Проблема покорения пространства – мотив, который повторяется еще со времени шумерской цивилизации в “Песне о Гильгамеше”. Взглянувший на бескрайнюю степь номад первым делом видит гигантскую линию горизонта, обрамленную небесным куполом. Бесконечность невозможно воспринять холодным разумом. Она – таинственный мир, на ней печать неизведанности, темноты, мрака. Для освоения бесконечности необходим неизменный ориентир. В поисках его степной житель поднимает глаза к небу. Находит там Полярную звезду, определив с его помощью расположение созвездия Большой Медведицы, отметив Шолпан (Венера) и Уркер (созвездие Плеяд), приближает к себе далекое небо. Войско в походе, путник в дороге, пастух в степи ориентировались ночью по звездам.

В мифологии тюркских народов так описывается строение космоса: семь уровней Земли, на ней – Небесная гора, на Небесной горе – Небесное дерево, оно подпирает небесный купол. Этот образ похож на строение юрты.

Один из впечатляющих образов в представлении казахов о мире – мировое дерево. Символ мирового древа обозначает движение вверх, непосредственную связь Земли и Неба. Карабкаясь по высокому стволу этого дерева, герои эпосов могли достигать небесных тел. Еще одна роль, выполняемая мировым деревом, это то, что оно связывает верхний и средний миры еще с одним – нижним миром. Мир живых не теряет связи с прошлым, зоной аруахов (духи предков). Корни Мирового дерева расположены под землей. Вечнозеленое древо жизни получает силу и соки от нижнего мира.

Таким образом, в духовной культуре казахов обожествление неба как Тенгри-Бога является важным элементом этой культуры. Поднимать небо на божественный уровень не означало боязни его, науке известно, что это является особенностью мироощущения древних мифов и религий.

Свое происхождение казахи начинают от верховного бога тюрков – Небесного Тенгри.

Каганы, по его милости правящие народом, назывались “Рожденные на Небе и украшенные Солнцем и луной”. В тюркских текстах все победы тюрков связывались с Небесным Тенгри. Почитание Неба и его светил является важным признаком миропознания всех народов, принадлежащих тюркской цивилизации. Например, известно, что в эпосе “Огуз-наме” Огуз каган дает своим детям имена Небо, Солнце, Луна, Звезда, Гора, Море.

Нельзя воспринимать тенгрианство как религию многобожия из-за того, что здесь обожествляются силы природы. Мнение о том, что до прихода ислама у казахов не существовало понятия конкретного бога, не соответствует истине. Кочевники считали единственным создателем Небесного Тенгри, впоследствии Тенгри и Аллах превратились у казахов в синонимы.

Так писал Ч. Валиханов об идее гармонии Неба и Земли: “Есть люди, живущие на небе. Они носят пояса на горле. Мы живем в Середине, на земле, подпоясываемся посередине туловища, а люди подземного мира, где есть солнце, луна и звезды, подпоясывают ноги. Между небесными киргизами живет очень богатая старуха. Похоже на образ жизни степных жителей, потому что это плод киргизской фантазии” [2, с. 99-101].

Когда человек остается один на один с бескрайней Вселенной, возможно появление у личности осознания бренности, отторжения, отношения подчиненности. Поэтому, народное мировоззрение воспринимает космос не в качестве чуждой силы, а напротив, как очень близкую себе природную данность. В духовной культуре казахов применяются несколько способов овладения вселенной: изображение ее как благоприятную для жизни бесконечность (Бухар жырау), восхваление ее величия как возвышающей, но не подавляющий человека мир (Казтуган), определение напевных ритмов ее частей (аль-Фараби).

Кочевая культура смогла найти свое место в бесконечной Вселенной. В бесконечном пространстве человек, оставаясь наедине с собой и природой, ведет внутренний диалог. Он чувствует настоящую близость со своей духовностью, с природой. Возвышенность чувств и стремление вознестись к космосу превращала не только одного человека, но и целые народы, по выражению Л. Гумилева, в пассионариев.

На лоне природы меняется и активность человека. Здесь спешка не нужна. Путники, повстречавшиеся в пути, считали неприличным наскоро поздороваться друг с другом и разъехаться каждый своей дорогой. Для них было важнее человеческое общение, желание понять друг друга. Национальная казахская идея – понять состояние человека. Этого можно достичь через общение – высшую форму взаимоотношения.

После того как не отторгая человека, целостный мир принимает его в себя и превращается в средство достижения Нура, образ Светлого Мира выполняет функцию миропознавательного принципа. Светлый мир формируется не в результате логического заключения, а в виде особого типологического образа. Это – стоящий в художественном отношении выше абстрактных представлений образ. Символическое содержание типологического образа выходит на передний план.

Светлый Мир является постоянной и мощной опорой для человека. Почитая Светлый мир как свою опору, народ называет его возвышенно Белый Свет. В традиционной казахской космогонии существуют такие определения Вселенной-Мира: белый свет, изменчивый мир, бесконечный мир, непредсказуемый мир... то есть, вселенной свойственны все присущие человеку качества, они (человек и вселенная) являются близнецами.

Естественно, что народное миропознание замечает неудовлетворительность, неполноценность, приниженность вселенной. В основе этого лежит понимание ограниченности человеческой жизни на этом свете. В казахской песне говорится: “выходит, что мир короток, а люди лишь гости друг для друга”. В этом аспекте к характеристике мира добавляются и отрицательные качества: тленный мир, обманчивый мир, коварный мир, бренный мир.

В культуре тюркских народов наряду с Небом признаются богоподобными, божественными, священными явлениями и его светила. В таком аспекте особенно отлична роль, исполняемая Солнцем. Не зря в древних мифах и легендах, сказках героини носят имена Кунсулу (Солнечная красавица). Достаточно оснований для того, чтобы называть данную культуру солярной (солнечной). Археологические и этнографические сведения указывают на тесную связь Солнца и Человека. Например, ученые обнаружили в долинах Саймалы-Таш, Тамгалы, Ешкиольмес множество петроглифов: рисунков богов и людей с солнцеподобными головами. Антропоморфные круглоголовые лики со светящимися лучами наподобие солнечных, высечены на камнях. Изображение Солнца как Бога – явление, присущее древним цивилизациям Востока. Найденные на территории Казахстана солярии схожи с образами Ахура-Мазды и Митры, высеченными на скале Бехистун в Иране. Науке известно, что еще один характерный образ для азиатских культур, начиная с шумерского, антропоморфные изображения с головами, похожими на звездное небо. В Алтынтюбе, находящемся возле реки Арыс, есть множество изображений “золотоголовых“. Позднее этот образ стал основой для изображения Небесного Бога – Кок Тенгри. С древних времен эти изображения богов использовались в магических целях. При изображении солнцеголовых людей на первый план выдвигается их символическое значение: 1) солнце – начало жизни; 2) при взгляде сверху юрта кочевника напоминает солнце (шанырак – Солнце, уыки – лучи; 3) структурный изоморфизм между Солнцем и колесом от арбы; 4) Солнце и глаза имеют очень важное значение для человека, обоих называют светом (“свет мой” означает особую близость); 5) главное и глубокое человеческое чувство называется “горячая любовь”. Данную характеристику можно продолжить и дальше. На головном уборе национального символа Казахстана – “Золотого человека” изображено испускающее лучи Солнце.

Еще одним небесным светилом, почитавшимся в азиатской цивилизации наряду с Солнцем, является Луна. В древней тюркской культуре Луна считалась заместительницей Солнца, символом красоты, во многих памятниках почитается как женщина. Значение Луны для кочевников было огромным. Скотоводы в степи, темными ночами наблюдая восход и закат Луны, выводя свои заключения, вычисляли смену времен года. Они знали, что новорожденный месяц с каждым днем уменьшается в размерах, в конце концов “заканчивается” и приходит межсезонье. В это время меняется погода, выражаясь по-научному, преобладают циклоны. Народное миропознание хорошо знало о влиянии Луны на климат.

Однако, главное символическое значение Луны связано с местом, занимаемом ею между днем и ночью. Пусть Солнце зашло, но Свет (нравственность, доброта, тепло) остается. На небо сияя, восходит дублер Солнца – Луна. Борьба между добром и злом приобретает космический характер. По мнению Чокана Валиханова, казахи обожествляли луну. Эта традиция идет со времен древности. Например, в рисунках, высеченных на скалах в горах Каратау изображены бинокулярно соединенные спаренные люди. Подобные изображения обнаружены и на территории Внутренней Монголии. У одного из изображенных здесь людей окружность вокруг головы испускает лучи, но у второго этого нет. Это обозначает бинарную

оппозицию (Солнце и Луна). Соединяющая Солнце с Луной линия обозначает "священный путь" людей.

Равнение Солнца и Луны является одной из идей, широко распространенных в мировой культуре. В исламском мире Месяц превратился в религиозный логотип. Здесь следует учесть один факт. Символика Луны тесно связана с гомогенной культурной традицией. Она является признаком, соединяющим живой мир с миром духов. Установка на мусульманских кладбищах знака Месяца показывает преемственность поколений и традиций.

Как отмечалось выше, Луна является образцом красоты и изящества. В казахском эпосе красота, нежность, изящность сравниваются с Луной: "Словно новорожденный месяц, идет, покачивая станом" (Кыз Жибек), "Единственная дочь Гульбаршин – словно пятнадцатидневная луна" (Алпамыс), "Хорошая Луна как Солнце, так же освещает мир" (пословица).

В традиционной казахской культуре место звездного неба, поражавшего И. Канта, особое. Если осветленный Космос формируется в результате вечной борьбы Хаоса и Гармонии и победы человечности, нравственности и порядка, то нарушение данного порядка (установившееся расположение звезд) считалось предвестником большого несчастья.

Каждая звезда, являющаяся символом постоянства и порядка, имеет непосредственное отношение к человеческой судьбе. Падающая звезда воспринималась как гибель чьего-нибудь шанырака, гибель человека. Звезда каждого – указатель к его счастью. Носитель традиционной культуры не боялся смерти. Он воспринимал ее спокойно, как присущую космическим силам закономерность.

Культ неба был также связан с правителями страны в древней истории Казахстана. Древнетюркские каганы были связаны с небом, их называли «небесными правителями». О поклонении небу, о том, что правитель был ниспослан, самим небом свидетельствует надпись в честь полководца Куль-Тегина, памятника, найденного в долине р. Орхон. Созданная в 731 году надпись гласит следующее «Для (на радости) её величества моей матери – катунь, подобной «Умай», мой младший брат получил геройское имя Кюль-Тегин (стал зваться мужем, богатырем).

В данных надписях отчётливо прослеживается культ неба, поклонение Тенгри, правители каганы были дарованы небом, являлись посланниками неба. «Тогда Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава Тюркского народа, возвысило моего отца – кагана и мою мать – катунь. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» [3, с.87].

Поклонение солнцу в архаической культуре казахов можно наглядно увидеть в изображениях петроглифов на наскальных урочищах Тамгалы эпохи бронзы. Среди множества рисунков диких и домашних животных, сцен охоты, ритуальных танцев изображения солнцеголовых божеств и солярных знаков учёные датируют самыми ранними [4, с. 17]. Имеющийся материал позволяет судить о том, что в эпоху бронзы получили развитие культы солнца и плодородия, причем солярный культ отражен в гравюрах наиболее полно. Солнце, по-видимому, было верховным божеством, нет сомнений тому, что эти изображения были связаны с функционировавшим в эпоху бронзы в Тамгалы святилищем поклонению солнцу, со своим алтарём из крупных скальных блоков.

«Изображения солнцеголовых божеств - это традиция изображать солнце антропоморфным изображением бога сложилась ещё в глубокой древности» [5, с. 23]. Голова-солнце космического героя не являлась случайностью, или капризом древнего художника, напротив,

этот образ был строго закономерен. Голову-солнце можно считать одним из важнейших указаний на космический характер героя. Учитывая универсальные, присущие, пожалуй, всем архаическим культурам представления о тождестве микрокосма макрокосму, можно догадаться что, всё связанное с головой и верхом тела – макрокосмоса соотносится с небом, небесными телами и явлениями, в первую очередь с солнцем, луной, звёздами, низ же микрокосмоса соответствует земле и её олицетворениям. Принимая это во внимание можно утверждать, что солярный характер головы «первопредка» доказан достаточно строго.

Культ Солнца был древнейшим культом многих народов, который фигурировал и в качестве культа огня, так как мифология в архаических культурах была тесно сопряжена с верой в силу стихий, как: огонь, воздух, вода, земля и др. Огонь зачастую наделялся сверхъестественными качествами, и, прежде всего способностью очищать человека. Известны различные обряды очищения, в которых основную роль играл огонь. Так, Геродот, описывая обычай массагетов, сообщает: «Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой то, что быстрейшему из всех богов попадает быстрейшее животное».

В другом месте он приводит письмо массагетской царицы Томирис Киру, захватившему её сына: «Возврати мне моего сына и удаляйся из нашей страны... Если же не сделаешь этого, клянусь солнцем, владыкой массагетов, я утолю твою жажду кровью» [6, с.216]. Атрибуты солярного культа имели широкое распространение по всей территории Казахстана. В курганах каменные гряды всегда были открыты «выходом» на восток». Поскольку значительная часть степи, которую в данном случае и имеет в виду Геродот, была занята скотоводами с культурой, родственной тасмолинским племенам, то следует допустить наличие того же солярного культа и у населения Центрального Казахстана.

Психологами XX века было установлено, что чем дальше отстает определённая эпоха от нашего времени, тем большее место в памяти занимают сведения об изобразительном искусстве. Ключом к объяснению этой закономерности служит то обстоятельство, что именно изобразительное творчество явилось первым пространственным воплощением изначального космизма человеческих представлений.

О роли культуры кочевых народов Центральной Азии, в том числе на территории Казахстана, К. Ясперс указывает на исторические корни народов, имевших великие культуры древности, которые следует искать где-то в доистории в Средней Азии. Здесь речь идет скорее о евроазиатском или евразийском блоке. Такой же позиции по данному вопросу придерживался и Вебер.

Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. К. Ясперс придерживался теории того, что «от поколения к поколению люди претерпевают изменения одинакового рода и в одинаковом направлении, а в поворотные моменты истории однотипные изменения охватывают гигантское пространство совершенно чуждые друг другу народы» [7, с.45].

Рассматривая морально-этические представления традиционных культур какого-либо народа, следует обращать внимание на то, что глубинные измерения духовности заложены в особенностях культурно-исторического процесса, прошедшего народом или этносом в течение многовековой истории.

Литература

1. Орынбеков М. Мировоззрение древних казахов. – Алматы: Наука, 1996. – 156 с.
2. Валиханов Ч. Ч. Избранное. – Алматы: Жазушы, 1980. – 410 с.
3. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. – М. - Л., 1951. – 452 с.
4. Максимова А. Г., Ермолаева А. С., Марьяшев А. Н. Наскальные изображения урочища Тамгалы. – Алматы, 1985. – 144 с.
5. Габитов Т. Х., Муталипов Ж., Кулсариева А. Культурология. – Алматы: Раритет, 2000. – 424 с.
6. Геродот. История в девяти книгах. – М., 1985. – Т. I-2. – 438 с.
7. Ясперс К. Смысл и предназначение истории / пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Политиздат, 1991. – 528 с.

Галимзянов А. И.
Россия, г. Казань
ayrat.galimzyanoff@yandex.ru

Первая мировая религия – тенгрианство тюркских народов

«У них необычная слава.
Их навзничь валили бои.
Болгарам пророки ислама
Внушали каноны свои».
(Владимир Соколов, «Старые церкви Болгарии»)

Аннотация. *Эта статья говорит о мировой важности, значении древних тюркских верований и философии Тэнгрианства. Тэнгрианство было первой мировой религией, в том числе и для тюркских народов: казахов, кыргызов, татар, каракалпаков, туркменов, турков, чувашей, балкарцев и карачаевцев и др. Родовой шаманизм являлся составной частью тэнгрианства. В статье описывается и свадебная и лечебная магия тюркских народов.*

Summary. *This matter says about Turkic medicine and Tengrisme's philosophy and significance. Tengrisme (Tangrishilik, Tangrianstvo) was first religion in the world. Tengrisme was religion for many Turkic peoples: Tuvinians, Khazaks, Kyrghyzs, Hakas (Abakan) Tadars ("Kachin", "Beltir" and "Sagay" Turks), Teleuts, Shor Tatars (Tadars in Siberia), (Saha) Yakuts, ancient Donube Bulgarians, Chuvashs, Nogays, Kazan Tatars, Bashkirs, Altai Turks, Chelkan Turks, Crimea Tatars, Azerbaijanians, Turkmens, Uigurs, Uzbeks, Karaims etc. Tribal shamanism was a part of Turkic Tengrisme. This matter says about wedding and medicine magic of Turkic peoples.*

Ключевые слова: *Тенгризм, Тэнгрианство, шаманизм, народная магия, Умай, Казахи, Киргизы, Татары.*

Keywords: *Tengrism, tangrianstvo, tanrichilik, shamanism, medicine, Omay, Kazakhs, Kyrghyzs, Tartars.*

Тюркское почитание верховного Божества Неба – Тенгри (Тангра, Тангьыр и т.п.) сохранившись, дошло до современных тюркских народов через гуннскую эпоху. Его имя тувинцы произносят Дээр, казахи – Теңир, хакасы – Тигир, шорцы – Тегри, полинезийцы – Тангароа, саха-якуты – Тангара, шумеры – Dingir, чуваши – Тура, караимы – Тары, татары и башкиры – Тәңре, кумыки – Тенгири, турки – Танры, азербайджанцы – Танры и т.д.

В тракайском, крымском и галицко-луцком диалектах караимского языка слово Бог – Танъры, Танри, Теньри, Тэндри, Тэнри, Тэнъри; Танърыгъа йалвар – молиться богу [2, С.512]. Если рассматривать караимский вариант Тэндри, то можно с удивлением обнаружить, что в языке афганских пушту *тандр* – молния. В маньчжурском языке бог - *эндур* [12, С.111]. *Тор – Донар* – это скандинавский Бог плодородия, Громовержец. Здесь проявляется логическая и фонетическая близость с азиатским словом *Тандыр*. Уйгурское племя под названием *тонгра* упоминается в книге «Возрождённый уйгурский народ» [13, С.17]. Культ карачаевско-балкарского верховного божества Tejri берёт своё начало от древнетюркского божества Tengri, который являлся верховным богом древних булгар [10, С.89]. *Тейри урсун, Тейри теринъи алсын деген сёзле къарачайгъа бусурман дин киргинчи айтылыб тургъан сёзле эдиле. Ол заманда «тейри» деп аллаха айтхандыла* [3, С.4].

Верховный бог тюркского пантеона, которого балкарцы и карачаевцы называли *Уллу Тейри* (*Олы Тәңре* – по-татарски), руководил ходом всей жизни, давал счастье и посылал беды, невзгоды и наказания, управлял погодой, громом, молнией, ветром и дождем, обеспечивал богатые урожаи, хороший приплод скота и т.д. У предков казанских татар Верховному Тенгри подчинялись еще 16 помощников. У балкарцев и карачаевцев были и *Жер Тейриси – Тейри Земли, От Тейриси – Тейри Огня* и т. д. [8, С.8].

Южносунский китайский дипломат Сюй Тин в 1235-1236 годах оставил записки в сборнике «Хэй да ши люе»/ «Краткие сведение о чёрных татарах», где сообщается, что татары «в повседневных разговорах …непременно говорят: «Силой Вечного Неба и покровительством счастья императора!». Когда же они хотят сделать какое-либо дело, то говорят: «Небо учит так!». Когда же они уже сделали какое-либо дело, то говорят: «Это знает Небо!». У них не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы Небу» [14, С.146].

Хакасы при первом громе, который обычно бывал в месяце мае, иначе *силкер*, считали, что “надо было, обежав вокруг юрты, окропить небо и землю первым айраном и произнести: «Пусть выйдет старый год, пусть зайдёт новый год! » Если первый гром прогремит с северной стороны, то много молока будут давать коровы, если с южной – то кобылы... » [15, С. 8]. Татары «Всякий раз, когда они пьют вино, они, прежде всего, совершают возлияние. В их обычае больше всего чтить Небо и Землю. По каждому делу они непременно упоминают Небо. Когда они слышат гром, то пугаются и не смеют отправляться в поход. «Небо зовёт!» – говорят они» [16, С.27-28]. (Современная наука статистически может подтвердить, что молнии и, следовательно, гром бывают в основном во время магнитных бурь). Татары «…веруют в Бога, Творца Вселенной, награждающего людей по их достоинству … обожают солнце, огонь, луну… и преклоняют колена, обращаясь лицом к югу…» [17, С.197]. Прибывшие к византийскому императору в 861 году послы от хазар сказали: «Мы всегда знали только одного Бога, который надо всеми, и ему мы поклоняемся, глядя на восток»… Евреи… сарацины… тянут нас в свою сторону, говоря: «Наша вера лучше, чем у других народов»[7, С.125]. «Вы восславляете Троицу, – сказал каган…, – а мы единого Бога» [7, С.126].

В мифологии балкаро-карачаевцев остались следы солярных, лунарных и астральных мифов. Согласно народным поверьям, звёзды – это искорки, летящие из камина верховного бога Тейри, Солнце – муж. А Луна – жена. В новолуние балкаро-карачаевцы обращали свои взоры на небо и просили у Луны помочь исполнению их мечты. Бог Солнца (*Кюн Тейри*) сильнее и могущественнее бога Луны (*Ай Тейри*). Венера (*Чолпан*) считалась звездой, продавшей свою мать за золотую шубу. Яркое сияние звезды воспринималось в народе как блеск этой шубы [8, С.18-19]. В жертву Небу-Тенгри приносили баранов, коней и других

животных, это сопровождалось возлияниями кумыса, айрана, молока, мясного бульона (шорпа, шулпа, шурва, чорба). Из тюрков – бельтиры, алтайцы, тувинцы, качинцы – даже в начале двадцатого столетия устраивали специальные моления Небу-Тенгри. Китайский источник Бэйшу сообщал, что уйгуры Турфана «поклоняются духу Неба и вместе с тем содержат буддийский закон…» [13, С.10].

Тюрки появляющуюся на небе радугу воспринимали как «пояс Неба», «пояс Тенгри», «меч Тенгри», «лук Тенгри»: у хакасов – «*тигир куры*», у алтайцев – «*тэнэрэ куры*», у кумыков – «*тенгри жая*» и т.д. При виде первой весенней радуги балкарцы и карачаевцы молились и просили благополучия. Даже в современной Турции в провинции Малатья при первых звуках грома турки проводили по больным местам чем-нибудь металлическим: дабы избавиться от болезней. Почитание священных гор, характерное для древних тюрков, было и у тувинцев, и у шорцев, и у алтайцев, и у хакасов. Для тувинцев «Отюкен» – хребет в Верховьях Большого Енисея – считался женским божеством (возможно, вследствие тюркского матриархата), у тюрков Второго Каганата он считался родиной и покровителем, там же у них располагались политический центр и ставки.

Уйгурам и саларам обязана своим названием тянь-шаньская гора высотой 6595 метров – Хан Тенгри. Кыргызы центром своего этногенеза считают Притяньшанье – Тенир-тоо. (Азия богата сходными и синонимическими названиями, к примеру, река Кантегир (Хан-Тенгри) – впадающая в Енисей, находится в пространстве между городом Таштагол Кемеровской области и Кызылом; в Читинской же области есть река Тунгир).

Среди всех групп сибирских татар и тувинцев существует древний обычай почитания огня, например, запрещается плевать на огонь, Огонь также рассматривался как очищающее средство, поэтому во время эпидемий и т.п. сибирские татары прыгали через огонь. Гагаузы, алтайцы, чуваши, булгары, кумыки и другие тюркские народы совершают различные магические обряды при первой молнии. Балкаро-карачаевцы, как и другие тюрки, зажигают при этом большие костры и прыгают через них. Поклонение молнии у крымских татар выражалось в проводимых вокруг костра играх и прыжках через огонь. У темниковских татар есть обряд, связанный с почитанием очага, огня – *бутка каптыру* – в доме жениха невесту первым делом подводили к печке, давали попробовать кашу [18, С.53].

Күрше хакы – Тәнре хакы / Право (доля) соседа – божье право, – гласит башкирская пословица. Обычай предписывал жить с соседями в мире и дружбе, добрые соседи брали друг у друга хозяйственный инвентарь, предметы бытового обихода, горящие угли для разведения огня. Таких соседей называли *ут күршеләр* (соседи по огню) [6, С.175-176].

Бельтиры и качинцы во время проводимого летом праздника *Тигр тайи*, который сопровождается жертвоприношением баранов, на горе возле священных берез разжигают два больших костра, на один из которых плещут несколько капель араки. Хакасы в начале лета на священной горе проводят праздник *Тигир тайи* (если сравнить его с татарским сабантуем, то хакасское название можно перевести как *Тэнре туе*), во время праздника они разводят костры на горах, приносят в жертву баранов, кропят каплями кумыса и араки в огонь. Также на вершинах гор или у воды сибирские, казанские и уфимские татары проводят обряд *Карга боткасы*. В призваниях алтайских шаманов *кут* встречается в значении духа. Понятие *кут* (*кот*) есть и у казахов, башкир, казанских татар. В понятии тувинцев *кут* – душа, положительная жизнетворная сила, в то время как у якутов *кут* – одна из душ.

У теленгитов и сибирских татар сохранилось верование в преследующий древнетюркский дух *Натигай* (*Нацагай*), который проявляется в виде зигзагообразной молнии, сопровождаемой сильным громом. Тюрки-кыпчаки также верили в *Натигай*, о чем сообщал и итальянский путешественник Марко Поло. Когда с Неба бьёт молния, казах говорит: «Найзагай жаркылдайды» (It lightens). То есть сначала уйгуры заимствовали слово из китайского «найза», обозначавшее копьё, а затем оно, изменяясь в зависимости от тюркских диалектов, вошло в качестве синонимов в тюркские языки, в том числе и в татарский язык (прим. А. Г.).

Магия тюрков касалась так же и растений. Поволжские и сибирские татары и алтайцы считали, что рябина и можжевельник обладают магической силой. У сибирских татар почитаемыми деревьями были береза, сосна, отличавшиеся большой высотой и т.д., у балкарцев же и карачаевцев – большие одинокие сосны, дикие груши. В северном Дагестане, недалеко от бывшей столицы гуннов *Варочана*, стоял огромный дуб, который они считали священным. Кстати, американские индейцы также поклонялись дубу. Тувинцы привязывают к веткам деревьев и кустов в качестве жертвы местным божествам *джалама* – полоски материи, чаще всего белой. У алтайцев такие цветные лоскутки называются *дьалама*, у хакасов – *чалама*. У саха-якутов священными деревьями считались могучие, древние берёзы или лиственницы, растущие отдельно на куране или опушке леса, их часто огораживали, увешивали лоскутами материи *салама*. Ломать ветви этих деревьев нельзя, так как в этих деревьях обитают духи-хозяйки местностей. По старинным обычаям корейцев, как писал русский путешественник Ф. Вебель, «... на каждом значительном перевале растёт заботливо охраняемое дерево... На ветвях таких деревьев висели куски бумаги и лоскутки ... ». Узбеки и киргизы также вешали на деревья лоскутки... У корейцев священными деревьями считались дуб, ива, вяз, сосна, кедр.

Карачаевцы младенца, у которого еще не прорезались первые зубы, не подносили близко к зеркалу и не поднимали его выше человеческого роста. Молодую предупреждали о том, чтобы она не оставляла детское белье на ночь во дворе. Похожие обычаи были и у месхетских турков. У карачаевцев обычно первую собственную рубашку и волосы от первой стрижки младенца хранили до возмужания. Первые волосы ребенка стригли до того, как ему исполнялся год. Для предохранения волос от сглаза проводили магическое действие, при котором к волосам на висках прикрепляли комочки теста или пчелиного воска. У карачаевцев для снятия порчи ребёнка заставляли смотреть на проточную воду – Кубань.

Кыргызы также при любых заболеваниях лечили водой и, если у этого недуга есть хозяин, прибегали наряду с лечением к шаманизму, ясновидению... От некоторых обдавали больного паром (подносили к лицу различные раскаленные железные предметы и окатывали водой), потом били чашей по ведрам и несколько дней поили водой [9, С.36]. У карачаевцев бесплодным женщинам натощак предлагали пить воду, принесенную в ночь на новолуние кем-либо из первородных мужчин из желоба мельницы, расположенной у семи дорог; при бесплодии так же к ветвям почитавшихся деревьев привязывали лоскутки материи от одежды мужчины или женщины. Местные муллы-эфенди считались специалистами и по лечению душевных заболеваний, они брали воду из девяти родников, клали туда *курум* - сажу от очага, и давали пить. Известно, что среди карачаевских эфенди встречались турки, казанские татары, дагестанцы. Эфенди-муллы применяли и доисламские исконно тюркские магические действия. У карачаевцев магия слова и надписи занимала очень важное место.

Черкесский писатель Исхак Машбаш в книге «Адыги» писал: «…на Кавказе появились первые эфенди и муллы из Турции и Крыма, из арабских стран… И обращали они в веру не только…божьим словом, но и подкупами, разными посулами, притворной лестью, а то и грозили наказанием, порою изгоняя из селения тех, кто не хотел отказываться от своих древних богов» [24, С.164].

С термином Тенгри возможно, связано происхождение японского духа гор и лесов – *Тенгу*. «Сиратори Куракити … и др. возводили имя Тангун к … древнекорейскому слову *Тенгыри*, обозначавшему Небо и связывали его с монгольским Тенгри – Небо, Высшее Божество» [19, С.182]. (3 октября ежегодно празднуется день рождения легендарного первопредка корейцев – «Небо» – Тангуна, что произошло в 2333 году до нашей эры).

Как констатирует автор Г.Д. Давлетшин, по представлению булгар, даже цвет Тенгре (голубой, белый, светлый) имел оберегающую силу [1, С.58]. Древними тюрками также почиталось божество *Йер-Су* / Земли и Воды, это сохранилось даже у тюрков, принявших ислам, у кыргызов это – *Жер-Суу*. Алтайцы и тубалары кропили аракой из первой налитой чашки *Йер-Су* и *Ульгеню*. Обмакивая кончик мизинца или указательного пальца в чашку с аракой, которую держали в левой руке, кропили божествам через дымоход юрты с возгласом «чок!»... одно из названий жертвенного кропления у алтае-саянских народов существовало с этим же значением в форме SACIG уже в древнетюркское время. [5, С.228].

Умай – женское божество, которое упоминается и в древнетюркских рунических надписях. Умай до сих пор почитается и у шаманистов Алтая. У среднеазиатских киргизов ребенка с родимыми пятнами считали счастливым, ибо это – «следы Умай». В честь тюркского вождя Тоньюкука появилась руническая надпись «Небо (т.е. «Тенгри»), богиня Умай, священная Родина («Йер-Су») – они даровали нам победу».

У киргизов и узбеков …шаманы прибегали к своеобразной маскировке своих молений. Иногда шаманские тексты писались по-монгольски, но тибетскими буквами в расчёте, что написанные священными для буддистов буквами они не будут уничтожаться гонителями шаманизма – ламаистскими правителями [5, С.103]. Почитание *Умай (ЫІмай)* существовало у телеутов, бельтиров, качинцев, сагайцев, кумандинцев, шорцев, черневых татар (северных алтайцев). И плюс к тому, тувинцы, бельтиры, сагайцы и шорцы знали также и *Кара Умай*. Шаманы у телеутов и хакасов, обращаясь к *Умай,* призывали ее как огонь; у киргизов культ огня иногда сливается с культом покровительницы детей *Умай*. До сих пор у киргизов сохранилось выражение «Да поможет тебе матерь Умай!» Именно уважая древние верования, кумыкские женщины Дагестана создали лигу, дав ей название «Умай». Широко распространено и представление о том, что огонь – это посланник, представитель Солнца на Земле. Татары-мишари даже в клятвах упоминают Солнце, что можно определить как проявление культа огня. В одной из легенд алтайских тюрков говорится о том, что огонь подарен людям *Танры Ульгеном*.

Изучая культуру кочевников Юго-Восточной Европы 8-9 веков, С.А. Плетнева выделила целый ряд языческих амулетов, отражающих и мировоззрение. Среди них особенно интересны связанные с культом Тэнгри и Солнца (кстати, ворота сельских домов казанских татар часто украшаются символическим изображением Солнца, а на юго-востоке Керченского полуострова Крыма есть озеро Кояшское, название которого происходит от татарского слова *Кояш / Солнце*). В татарском фольклоре образ утки в большинстве случаев «воплощался в виде золотой или жемчужной утки и олицетворял Солнце… У крещёных татар белая утка являлась жертвенной птицей, посвящённой Солнцу. Так изображена золотая утка и в булгарских

золотых височных кольцах. Она окружена кольцом – олицетворением Неба, Солнца [1, С.48]. По верованиям якутов, всякий человек соединен с Солнцем невидимой нитью. Солярные изображения присущи и мужским налобным повязкам хунну и тувинским шаманов. У древних тюрков крест иногда символизировал и Солнце.

«Татарский правитель перевозит свои шатры … На повозках устраиваются комнаты, в которых можно сидеть и лежать. Их называют «повозками-шатрами». В повозке по четырём углам втыкаются либо палки, либо же доски и соединяются накрест вверху. Этим выражается почтение к Небу. Это называется знаком моления о пище» [14, С.140]. Здесь речь идёт, по всей видимости, о кибитках-юртах и о тэнгрианском кресте. Конечно же, тэнгрианство было довольно лояльно и к иудеям, и к мусульманам, и к христианам, к примеру, в «Песне о Нибелунгах» об Атилле писалось так: «У Этцеля на службе довольно христиан». «Даже болгарский царь Кубрат был крещёным» [1, С.83].

Также в поверьях и обычаях тюрков мы находим и почитание духа воды. Алтайцы, например, верили, что существует дух-хозяин воды *Суу-Эззи*, в жертву которому они приносили коня. У крымских татар с наступлением сумерек не принято набирать воду из колодца, а если возникла неотложная необходимость, то, прежде чем набрать воду, спрашивали разрешения у хозяина воды. Крымские татары верили также в *сув анасы* / мать воды; балкарцы ее называли *суу анасы*, казанские татары – *су анасы* и т.д. Тэнгрианская башкирская легенда «Две утки, сотворившие остров» [20, С.30-31] сообщает о сотворении Земли, островов утками, поднимавшими со дна воды ил. Создание мира, по тюркской мифологии, связывается ещё и с Весной и Огнём… В молитве одного шамана констатируется, что Создание мира произошло, когда Великий Күк Тәңре, Gök Tanrı, Великое Небо впервые разразилось громом, чёрная Земля украсилась 60-ю видами цветов, заржали и заблеяли стада 60-ти видов животных [21, С.50].

В памяти сибирских татар, несмотря на влияние ислама, сохраняется представление о древнетюркском божестве *Умай (ЫІмай)*. В представлении сибирских тарских татар *Умай* – это духовное начало, находящееся в человеке и поддерживающее его физические и духовные силы; а шорские и тобольские татары *Умай* отождествляли и с пуповиной ребенка; в древнетюркском же языке понятие *Умай* имело следующие значения: 1). послед, детское место, чрево матери; 2). имя самой богини.

В средневековых памятниках уйгурского письма покровительница детей алтайских народов *Умай* встречается в значении «плацента» («послед») и «чрево матери». Роженицы обращались к очагу:

Огонь – Мать моя,
Имеющая 30 зубов,
Огонь – Мать моя,
Имеющая 40 зубов,
Днём – караулящей будь!
Ночью – охраняющей будь!
Ребёнка моего охраняй!

Горноалтайские телеуты называли плаценту также *ЫІмай*. Её закапывали в юрте около очага, приговаривая: «имей корни, как у ячменя», «имей ветви, как у можжевельника». Трудные роды – это битва между *Умай* и злым духом *Аза*. Если ребёнок смеётся и лопочет – *Умай* рядом, если плачет, плохо спит или болеет – *Умай* отлучилась. Шаман возвращал *Умай*. Шаман давал молодой матери оберег от злых духов – маленький лук со стрелами, который следовало повесить над колыбелью и регулярно кропить молоком, чтобы он не потерял свою силу. Этот лук принадлежал *Умай* и в случае необходимости он возьмёт его и прогонит злого духа. Другим символом *Умай* была берёзовая ветка с обмотанным красной тканью концом.

Тарские татары считают, что *Умай* находится в теле человека всю жизнь. По мнению же кумандинцев *Умай* появляется вместе с зарождением ребенка в утробе матери и охраняет младенца и после рождения, и в детском возрасте, и в течении всей жизни. Бельтиры Аскизского района Хакасии словом *Умай* называли душу ребенка примерно до трех лет (интересно, что до трехлетнего возраста в японских семьях "не обращают" внимания на действия ребенка, и лишь начиная с трёх лет берутся за его обучение и воспитание), а у тюрков, начиная с трех лет, душа человека уже именовалась кут. У карачаевцев и балкарцев в честь восьмой ночи после рождения ребёнка проводятся танцы *Ыстым той*.

Татары районов, близлежащих к Чувашии, в древности практиковали и магию любви, по присушиванию девушек, так, в деревне Бортас Апастовского района любовный заговор с упоминанием *Ай, Кояш* и *Тэнгри*, звучал так: "...(*Су*) казан эчендә нитчек кайныйдыр, бу кызның эче шуның кебек кайнасын, ташысын, көйсен, кара күмергә төшсен, минем артдин калмасын! – я Тәңрем, бер раббем, бар раббем, сиңа ышанып әйтәмен!... Ай, Кояш кызарып һәр даим бу галәмдә (ничек) ялтырыйдыр, (бу кызның) башыны аздыр – мине күрмәсә, шулай ялтырасын, янсын, йөрәк – бәгыре янсын!" [23, С.104].

Уже повзрослевшим, возмужавшим парням ногайцы произносили благопожелания следующего рода:

Пусть счастье твоё,
Дарованное тебе твоим Тангри,
Если даже ты будешь бить ногами,
Не покинет тебя никогда!
Пусть имя твоё в народе
Будет известным и почитаемым.
Будь со старшими и младшими,
Своими братьями в дружбе и согласии.
Будь могучим, как гора! … [4, С.74-75].

Многие пары, вступающие в брак, хотели бы использовать при проведении свадьбы старинные обряды и обычаи. Тэнгрианская свадьба описывается так: во время обряда бракосочетания между женихом и невестой ... у горящего очага, вокруг которого собирались родственники жениха и невесты ... Языческий священник брал правой рукой левую ладонь жениха, а левой рукой – правую ладонь невесты и предрекал им в будущем счастливую, долгую жизнь. Затем исполнял песню, смысл которой из-за наличия в ней архаизмов - нам не очень понятен. Возможно, она дошла до нас не в полном объёме:

Ал Халасы, Бал Халасы,
Ат башында нохтасы.
Ол да барып,
Аны бла тохтасын.
Тейри берди
Алтын нохта,
Кюмюш нохта,
Къыз къачы, къыз къачы.
Бир къолунда – алтын нохта,
Бир къолунда – кюмюш нохта.
Къыз къачы, къыз къачы!
Ат иеси – Ол
Баш иеси – ол.
Ал Халасы, Бал Халасы.
На лошади её узда.
Пусть её на бегу
Остановит она (узда).
Тейри (Тенгри) послал
Золотую узду,
Серебряную узду.
Девичья честь, девичья честь.
В одной руке – золотая узда,
В другой руке – серебряная узда.
Девичья честь, девичья честь.
Хозяин лошади – он.
Хозяин ее (муж) – он. [8, С.107-108]

(по-азербайджански *хала* – тётя, по-татарски – *нохта* – точка, иносказательно – звезда, *къач* – крест.)

Если принимать во внимание не только относительно редкие дни свадеб, то можно с полным правом утверждать, что гостеприимство стимулировалось тэнгрианскими обычаями, так, балкарцы и карачаевцы говорили: «Къонакъ Тейри атындан келсе, адам анга къуллукъ этерге керекди» («Если гость приходит от имени Тейри, то человек обязан ему служить»). «Сен адамны сюймесенг, сени Тейри сюймесин» («Если ты не любишь человека, то пусть Тейри разлюбит тебя») [22, С.5].

Сибирские татары против болезней, злых духов, молний и грома носили амулеты из медвежьих клыков и когтей; красоту же и здоровье девушек, берегли разноцветными лентами и бусами, а против сглаза детей ставили на лбу ребенка пятно сажи. Обереги сибирских татар чаще всего голубого цвета: шарообразные стеклянные пуговицы, кристаллы медного купороса и т.д. Как обереги также использовались различные железные предметы, амулеты из ежовых игл (киргизы к колыбели детей привязывают ежовые иголки, а при родах кладут их на страждущую), волчьих и рысьих когтей, змеиные бусины, нанизанные в цепочку чесночные дольки, раковины каури, обрубок веточки рябины с тремя ответвлениями (символ древа Земли), которые подвешивались к люльке.

В защите от сглаза и злых духов к волосяному покрову вокруг темени ребенка лепили комочки смолы, а из волчьей шерсти заплетали косички и вместе с просверленной овечьей косточкой (бабкой) и когтями привязывали к перекладине колыбели, рядом с изголовьем ребенка. Если у ребенка появлялась болезнь «ветряная волчанка», то ее лечили смачиванием водой, в сосуд с которой клали волчью косточку (альчик). Заболевшего ребенка карачаевцы протаскивали несколько раз через пасть или под шкурой волка; после выполнения обряда кусочек шкуры и косточку из волчьей пасти подвешивали к колыбели. Иногда вместе со шкурой использовали просверленную волчью косточку – альчик; знахарка при этом произносила «ауруунгу, къоркьуунгу да ма бу алсын» («Пусть это заберёт все твои болезни и страхи»). По отношению к девочкам практиковался ритуал протаскивания через специальные отверстия, вырытые у возвышенной местности (джер кёпюр). У казанских татар для предохранения младенцев от сглаза колыбель вешали на рябиновую жердь, а к самой колыбели и к шапочке ребёнка привязывали веточки черёмухи, рябины. Татары лечили заговорами корь, грыжу, судороги и другие заболевания.

Карачаевцы считают, что в доме обитают: *байчы, юй иеси* / *хозяйка дома – домовая*; *юй биче* /*старшая дома; чачлы / волосатая;* в воде – *жер-су анасы* / *мать воды*, в лесу – *агач киши*. Для *чачлы* оставляли пищу у очага. Длинноволосая покровительница *чачлы*, может принести счастье, если ее подчинить, отрезав у нее волосы. У имеющих общее булгарское с карачаевцами происхождение казанских татар видны похожие представления с преобладающим материнским культом: *өй анасы / мать дома; су анасы/ мать воды; кое анасы / мать колодца; җил анасы / мать ветра; басу анасы / мать возделываемого поля* и т.д.

У японцев существует и синтоистский Бог полей *Та-но ками*, который в период цветения сакуры спускался с гор, и люди его встречали цветами [11, С.184]. В японской префектуре Иватэ посвящали богам воды и гор соломенных лошадок. Их делали из соломы, снятой с того поля, где перед этим проводили ублажение Бога поля. Лошадок ставили попарно головами на юг в трех местах – у корней священного дерева, у пруда, где замачивали семенное зерно, и у колодца… лошадок «вьючили»: переднюю в паре нагружали игрушечным луком и стрелами [11, С.179]. Весной, во время земледельческого обряда *Сабан той*, балкарцы на свежей пахоте разводили огненный круг, а затем в этом кругу стелили постель для самых молодых супругов. Они должны были свершить здесь половой акт. Это имело магическое значение. Молодая супружеская пара должна была быть плодовитой, не нуждаться в хлебе,

иметь много детей, а молодое поле – урожайным и богатым... Тогда же девушки набирали в посуду воду и обливали ею опять-таки молодых невесток, исполняя песню-заговор:

Элия ариу кёрсюн,	Чтобы Элия смотрел добрыми глазами,
Жаш бетинги жарытсын.	Чтобы лицо твоё молодое сияло,
Басхан жерингде кырдык чыкъсын,	Чтобы там, где ты наступала, росла бы трава.
Атлагъан жерингде мирзеу битсин	Чтобы там, где ты ходила, росло бы зерно.

Народ в этом как бы видел магическую взаимосвязь между весенней, молодой землёй, которая должна была в будущем уродить урожай и накормить людей, и молодой невесткой, которая в будущем должна была рожать детей, обрадовав тем самым родственников мужа и всю общину [8, С.76]. По рассказам, повествованным автору чувашскими поэтессами Альбиной Юрату и Раисой Сарби, вышеописанный ритуал практиковался с большой долей вероятности до христианизации и на чувашской земле. Также магия плодородия занимала видное место в Японии и на островах Рюкю [11, С. 179].

Пожелание об обильном урожае обязательно упоминалось и в обращении ногайцев к Тангри с пожеланием дождя:

Лейся, лейся, дождь мой,	Пусть дурное удалит от нас
Пусть даст дождя мой Тангри.	Пусть доброе приблизит к нам,
Заколю чёрную тёлку,	Пусть нам даст обильный урожай,
Лёгкие и печень её	Пусть по его воле
Принесу, Тангри, тебе в жертву.	Не опустеют наши котлы,
Пусть Тангри даст нашу просьбу,	Пусть мой ребёнок
Успокоит наши души,	Не станет для меня чужим. [4, С.74-75].

Земле покровительствовал дух Земли, который был известен у башкир, карачаевцев, балкарцев, казанских татар и т.д. Прежде чем строить дом, кошару, на пастбище устроить загон для скота и т.п., карачаевцы и балкарцы на выбранном месте оставляли на ночь чашу с молоком, посвящая её в *Жер Тейри* и *Жер Иеси* (Хозяину места). Выбранное место считалось одобренным Тейри, если молоко в чаше к утру не убывало, а если убывало, то, конечно же, следовал противоположный вывод.

Можно сказать, что воззрения тюрков были многообразны подобно цветам радуги, но в то же время они имеют единство происхождения, как и сами разноплеменные тюркские народы, которые, если прямо выразиться, имеют общенациональную религию, подобно синтоизму японцев.

Литература

1. Давлетшин Г. М. Волжская Булгария: Духовная культура. Домонгольский период: 10-нач. 13 в. – Казань: Татарское книжное издательство, 1990. – 192 с.
2. Баскаков Н. А., Дубинский А., Зайончковский А., Ижбулатова Р. М., Исхакова Х. Ф., Мусаев К., Шапшал С. Ш. Караимско-русско-польский словарь-М.:Русский язык,1974.–688 с.
3. Алийланы С. Ч. Къарачай нарт сёзле. - Черкесск: Къарачай-Черкес Китаб, 1963. – 481 с.
4. Халилов Х. М. Магическая поэзия народов Дагестана // Магическая поэзия народов Северного Кавказа: сб. статей. - Махачкала: Даг. фил. АН СССР, 1989. - 160 с.
5. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. - Л.: Наука, 1991. – 228 с.
6. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX - XX вв.-М.:Наука,1991.-190 с.
7. Павич М. Хазарский словарь. - С.Пб: Азбука Амфора, 1999. - 352 с.
8.Малкондуев Х.Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев.–Нальчик: Эльбрус,1990-150 с.
9. Султанбеков Б. Из древней истории киргизов // Тюркский мир. - №1. - Баку: 1991. – С. 36.
10. Хаджилаев Х.- М. И. О карачаево-балкарских и бесерменских лексических схождениях // Советская тюркология. - № 2. - Баку: 1989. - С.76.
11. Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М.В. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. - М.: Наука, 1989. - 360с. ил.

12. Кадыраджиев К. С. Проблемы отраслевой лексики дагестанских языков: термины родства и свойства // сб. статей. - Махачкала: Даг. фил. АН СССР, 1985. - 218 с.
13. Рузиев М. Р. Возрожденный уйгурский народ. - Алма-Ата: Казахстан, 1982. - 212 с.
14. Хамидуллин Б. Л. Из глубины столетий. - Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – 271 с.
15. Бутанаев В. Я. Гороскоп. Гадание. Хакасский календарь. – Абакан: Хакасия, 1991. - 32 с.
16. Чжао Хун. Мэн-да бэй-лу. («Полное описание монголо-татар») / Факсимиле ксилографа. Перевод с китайского, введение, комментарий и приложение Н.Ц. Мункуева // Серия "Памятники письменности Востока" XXVI. - М.: ГРВЛ, 1975. - 288 с.
17. Карамзин Н. М. История государства Российского. – Т. 4. – М.: Наука, 1993. – 482 с.
18. Баязитова Ф. С. Народно-монологические тексты (описание применения свадебной обрядовой пищи) // Анализы текстов по истории татарского литературного языка». – Казань, 1987. - С. 44-59
19. Концевич Л. Р. Древнекорейский миф о Тангуне и его ономастикон // Этническая ономастика. — М.: Наука, 1984. - С.173-192.
20. Надршина Ф. А. Башкирское народное творчество // Предания и легенды. – Т. 2. – Уфа: Башкирское кн. изд., 1987. - 573 с.
21. Abdulhalük M. Çay. Nevruz: Türk Ergenekon Bayramı. – Ankara: Tamga Yayıncılık,1999.–579s.
22. Мусукаев А. И. Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев. - Нальчик: Эльбрус, 1990 - 112 с.
23. Госманов М. А. Каурый каләм эзеннән . Археограф язмалары / М.А.Госманов. – Казан: ТКН, 1994. – С. 95-155.
24. Машбаш И. Ш. Адыги: роман /авториз. пер. с адыг. Е.Карпова. – Нальчик: Эль-фа, 2006. – 736 с.

Гоголев А. И.,
Россия, г. Якутск
anrsya@mail.ru

Основы тенгрианства в якутских религиозных верованиях в XVII-XIX вв.

Аннотация. *Предлагаемый доклад посвящен тенгрианским истокам традиционной религии тюркоязычного народа саха (якутов), живущего на территории Восточной Сибири в пределах Республики Саха (Якутия) Российской Федерации.*
Основное содержание доклада – это попытка показа тезиса о том, что в религиозно-мифологических представлениях якутов XVII - нач. XX вв. образ культа Тэнгри сохранился у якутов в лице главного бога якутского пантеона – Аар тойон.
Summary. *The report is devoted to Tengrist roots of the traditional religion of the Turkic-speaking Sakha people (the Yakuts) living in Eastern Siberia in the Republic of Sakha (Yakutia) of the Russian Federation.*
The report is an attempt to present the thesis that in religious and mythological ideas of the Yakuts of XVII – the beginning of the 20th centuries the image of a cult of Tengri remained at Yakuts in the person of the upper god of the Yakut pantheon – Aar Toyon.
Ключевые слова: *культ Тэнгри, якуты, якутские верования, якутское божество Аар тойон.*
Key words: *Tengri cult, Yakuts, Yakut beliefs, Yakut god Aar Toyon.*

На рубеже XIX-XX вв. официальной религией якутов становится православное христианство, распространившееся в Якутской области среди аборигенов со второй половины в XVII в. и эпоха сплошной христианизации населения Якутии завершается в конце первой четверти XIX в. Но при всем этом еще долго сохранялись языческие основы этого мировоззрения. Это – общая закономерность в эпоху освоения мировых религий коренными

народами на местах. Есть даже письменные данные XIX – начала XX в. о том, что христианские священники обращались к шаманам для излечивания от болезненных недугов. Поэтому основы дохристианских верований и шаманства у народа саха, иными словами двоеверье, сохранялись до советского времени.

Обращаясь к общей характеристике языческой религии якутов, следует отметить, что ее основа, представленная материалами XVIII-начала XX вв., возникла, по всей видимости, в степях и горностепных районах Южной Сибири, находящихся на северо-западной границе Центральной Азии на рубеже II–I тыс. до н.э. и до середины I тыс. н.э. среди ранних кочевых-скотоводов скифо-сибирской и гунно-сарматской эпох. Но в этих этапах, в условиях отсутствия письменных источников, нет прямых данных о наличии в религиозно-мифологических представлениях населения ранних кочевников евразийских степей культа Неба, как основного культового атрибута.

Обращаясь к вопросу возникновения культа Неба, как основы религиозной системы, прежде всего этносов Центральной Азии, вплоть до Чингиз-Хана, отметим, что по общепринятым понятиям, термин *тэнгри* берет свое начало с древних шумерийцев, которые в начале III тыс. до н.э. в низовье Евфрата, в бассейне Двуречья, создавали города-государства. По клинописным материалам, у них слово *Дингир* обозначало культ Неба, наряду с другим шумерийским термином *Ан* в обозначении божества Неба [1, С.13-20.].

Для Центральной и Восточной Азии время возникновения культа Неба под с аналогичной лексической основой, видимо, было связано I тыс. до н.э. в форме китайского *тэн*. В дальнейшем термин и само культивирование Неба было воспринято (или в результате самостоятельного через неизвестные этнические связи) ранними кочевниками восточных районов Центральной Азии – хунну, сяньби, древними тюрками, монголами.

Обращаясь к мифологическим представлениям народов отметим, что у них в пределах XVII-XIX вв. фактически отсутствовала целостная мифологическая система. Но часть ее основы сохранилась в героическом эпосе – олонхо. Он (олонхо) относится к архаической форме эпоса. Как принято считать, архаический эпос вырастает из мифов о богах и героях.

Мифологическая картина была в основном антропоморфной, согласно которой вселенная была образована из частей первичного великана. В силу этого Вселенная оказывалась целостной и по всем параметрам зооморфной человеку. Но, по принятым представлениям (*киӈкиниир киэӈ Аан Дойду*, «беспредельный обширный космос») состоит из трех миров: верхнего – *Үөһээ дойду*, среднего – *Орто дойду* и нижнего – *Аллараа дойду*. При этом символом этого явления издревле считается равноконечный крест, образ, связывающий мир живых с миром мертвых. Поставленный вертикально, крест воспринимается как Мировое дерево, а положенный горизонтально указывает своими концами на стороны Света [2, С.141]. А изображение креста в круге символизирует Небо и Солнце, распространенное в орнаментике многих народов, в том числе и у якутов. «Изображение креста, вписанного в круг, - пишет азербайджанский ученый Э.А. Саламзаде, - символизирующий начало начал, где пространство и время слиты воедино. Познавая этот символ, человек постигает тенгри и становится тюрком» [3, С.25.].

По традиционным представлениям народа Саха, создателем Вселенной выступает триада богов, что является довольно распространенным мотивом в мифологии. Так, участник Второй Камчатской экспедиции (руководитель В. Беринг) И.Я. Линденау (середина XVIII в.) записал по этому поводу следующее: «Братья-божества *Аар тойон*, *Юрюнг (Айыы) тойон* и *Сугэ тойон* решили сотворить Небо и Землю. А родоначальник *абааһы* (злых духов) *Адьарай*

бөҕө захотел подчинить к себе всю Вселенную, то *Аар тойон* с братьями присудили ввергнуть его в Преисподнюю – *Үөдэн* [4, Стб.3146].

Мир, созданный триадой богов, состоял в начале из Неба, которое было как маленькое кольцо, и Земли, которая была похожа на большой четырехугольный коврик. Позже постепенно Земля и Небо стали увеличиваться [5, С.44-45]. Интересно то, что данный сюжет встречается в древнеиранской мифологии, где излагается тема постепенного взращивания Мира и расширения Неба [6].

Дуализм, наблюдаемый в космогонических мифах скотоводов Средней Лены, проявляет определенную близость с аналогичными сюжетами в индоиранской мифологии. В них ядро мифа составляет поединок Громовержца с противником, повелителем подземного мира, у которого основа богатства – скот, как в якутских верованиях, где рогатый скот – хозяйственный атрибут обитателей Нижнего мира.

В представлениях старинных якутов, Земля, возникшая на лоне мирового океана, плавает в воде. Поэтому в олонхо упоминаются мифические «железные гигантские рыбы подземных морей», несущие на себе мироздание. Аналогичные сюжеты особенно популярны в религиозно-мифологических представлениях алтаеязычных и индоевропейских народов [7, С.62-64].

В целом, якутские космологические мифы о сотворении Земли, Вселенной имеют не только древнее происхождение, но и содержат сюжеты, широко распространенные у народов Центральной Азии и Южной Сибири.

С другой стороны в «Ригведе» жертвенные кони отождествляются с Солнцем, охраняющим Вселенную своими лучами-поводьями «твои несущие счастье поводьям», - обращаются арии к великому божеству. Здесь напрашивается еще одна аналогия, в которой постоянным эпитетом племени айыы является выражение в олонхо: «люди-якуты с поводьями за спиной». Божество Солнца управляет людьми с помощью «лучей-поводьев». Все люди как бы связаны с небесными божествами невидимой нитью, от которой зависело состояние благополучия человека. Отсюда выражение: «Люди племени Айыы с поводьями за спиной, солнечный улус с конским поводьем».

В мифологии и религии саха (якутов) *Уот иччитэ*, дух-хозяин огня, как и *Агни* у индоарийцев (рус.-огонь), является передником между людьми и богами. Горящая струя, реющая над жертвенным огнем, проникает в обитель верхних богов, и становится там тёмногрудым жеребцом, отвозящим предназначенную богам жертву. При этом жертвенное возлияние сопровождали якутские жрецы одетые во все белое словами: «Через огонь подносим Вам жертвенное угощение!».

В целом, *Аал уот* – это священный жертвенный огонь: для такого случая в начале нового хозяйственного года его добывали путем трения двух кусочков дерева (слово *аал* имеет два значения: во-первых, священный, сакральный огонь, во-вторых, в бытовом понимании тереть). А в сборнике индоарийских гимнов «Ригведе» огонь называется «дитем двух матерей».

У южных предков якутов в религиозном восприятии одно из центральных мест занимал культ Неба (в нем солнце как его главный атрибут), как впрочем, у многих народов древности, особенно в Центральной и Восточной Азии. У якутов, наряду с тюрко-монгольским народами, а также с китайцами, занимало божество *Тэнгри*. Так у древних тюрков VI-X вв. ему принадлежало главное место в их религиозно-мифологических воззрениях. Это культивирование Неба выражалось в общественных мнениях, выступал как адекватное

понятие Вселенной и одновременно был синтезом всех астральных представлений. Коллективное моление Небу как божеству сохранялось еще до начала XX в. у некоторых тюркских племен Южной Сибири в виде устройства религиозных празднеств, не имевших общего с шаманскими жертвоприношениями. К их числу можно отнести и якутский ысыах, который праздновался в честь светлых богов-творцов (айыы) во главе с Аар Тойон и с культом плодородия конного скота. Ысыах в целом представлял культивирование творческих сил Неба. При этом божеством лошадей народ считал *Уордаах Дьөһөгөй*. В эпике он изображался как небесный жеребец, «богом древних якутов, - писал один из первых этнологов-фольклористов из якутов Г.В. Ксенофонтов, - в одной из первых стадий был Небо-конь…» [8, С.109].

В древних религиозных представлениях саха, особое место занимало божество *Улуу тойон*. По определению А.Е. Кулаковского, он «грозное и великое божество, больше карает, чем делает добро». В Словаре якутского языка К. Пекарского, *Улуу тойон* – «особое божество, относимое одними к разряду абаасы, а другими – к разряду *айыы*… давшим одну из душ *сүр* и шаманов» [9, Стб.304]. Он следит за порядком на Земле, карает грешников, провинившихся, затягивая на них небесный аркан. Улуу тойон живет на западной стороне, на третьем ярусе Неба. Он близок к Земле, и дела ее живо его занимают. “Улуу тойон проявляется только в очень сложных и грозных явлениях бытия...- писал В.Л. Серошевский, - он могучей властью удерживает все беды, которые в противном случае потопили бы Мир и мгновенно смыли бы все живое” [10, С.631-632].

Таким образом, Улуу тойон, божественная фигура, стоящая на грани светлого и темного. В соответствии с этим он поддерживает космический порядок, созданный божеством Неба *Аар тойоном,* персонифицированным образом древнетюркского *Тэнгри*. Поэтому Аар тойон - это последующий этап развития древнеякутского культа Неба “Тэнгри”. У якутов в данной форме зафиксирован в русских источниках, датируемых серединой XVIII в. При этом Аар Айыы тойон, как древнее индоевропейское верховное божество *Dians pita* «Небесный отец» или индийский *Div* – персонифицированный образ Неба, который оставался в пределах своей небесной природы и в очень обобщенной роли отцовства, внешне, по отношению к трехфункциональной мифологической структуре Вселенной, не имевшего большого влияния на происходящее. Второе по ранжиру божество в якутском пантеоне - божество Солнца, в дальнейшем (в «якутское время») персонифицированное в образе *Юрюнг Айыы тойона* («Белый Творец-тойон»), в XIX в., в процессе сплошной христианизации якутов, он сливается с функциями *Аар Айыы тойона*, или *Айыы-таҥара*), т.е. христианским богом-отцом.

То, что *Аар тойон* являлся следующей якутской ипостасью древнетюркского *тэнгри*, в частности, подтверждает один интересный миф, записанный в конце XIX в. в Южной Якутии, в Олекме политссыльным поселенцем П.А. Овчинниковым: «Когда-то в старое время, над тремя небесами, с теплым дыханием, подобно теплому летнему ветру, с тремя душами, вытянувши стан, как трехгодовалый жеребец, стоял задумчиво *Аар тойон*. Он раздвинул два белых солнца по сторонам, сотворил третье и повесил их между Небом и Землей и сказал: «Народ якутский, происшедший от трех белых пен, укрепляйся, плодись и умножайся!» [11, С.62]. При этом все изначальное в жизни, по мнению народа, было связано с его образом: «высший господь, творец и верховный правитель Мира, зиждитель земного Мира, орошающий Землю, виновник обилия корма…» [9, Стб.126].

С другой стороны, с учетом ностратической языковой общностью, якутское *аар,* видимо, имеет этимологическую связь с общеиндоевропейской лексической основой *ар - арта* («божество», «порядок») [12, С.299]. Первоначальное *аар*, также и в индоевропейских языках,

исходило от понятия «первоначальный порядок», т.е. тот вселенский Порядок, образовавшийся в результате распада первоначального Хаоса. Возможно, поэтому, якутское *Аар* сохранило более древнее индоарийское состояние этого сакрального термина. Следовательно, *Аар тойон* является для саха высшим божеством, создателем первоначального космического порядка, ставшим в дальнейшем (у тюрко-монгольского народа) божеством всемогущего Неба.

Литература

1. Илиев А. Л. Эпос Гильгамеш как источник мифологического и исторического доказательства существования шумерийского бога Нин-Дингир, прадеда тэнгрианства//Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: Истоки и современность. – София: БЪДНИК, 2015. – 240 с.
2. Косарев А. Ф. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость. - М.- Сб-П.: PER SE Унив. кн., 2000. – 303 с.
3. Саламзаде Э. А. Тенгри и Тамга: мифология и морфология // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. - София: БЪДНИК, 2015. – 240 с.
4. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка.- Т. III. - 2-е изд., М., 1959. - 2509-3858 стлб.
5. Линденау И. Я. Описание народов Сибири (середина XVIII в.) / Пер. с нем. З.Д. Титовой. - Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – 176 с.
6. Сборник. Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). Авторы-сост. Ю. М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л. Е. Померанцева. - М.: Изд-во МГУ, 1984. – 352 с.
7. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 176 с.
8. Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство. (Факты и выводы). – Иркутск: Власть труда, 1929. – 143с.
9. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка.- Т. I. - 2-е изд., М., 1959. – 1 - 1279 стлб.
10. Серошевский В. Л. Якуты (опыт этнографического исследования). - СПб.: Типография Главного Управления Уделов,1896. – 720 с.
11. Овчинников П. А. Кюннэй и Юрюкэн // Сибирский архив. 1912, №5. С.62.
12. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр./Общ. ред. и вступ, ст. Ю. С. Степанова. - М.: Прогресс - Универс, 1995. - 456 с.

Данилова А.Н.
Россия, г. Якутск
danilova.aanchyk@yandex.ru

Роль божеств *айыы* в рождении эпического героя (по материалам якутских *олонхо*)

Аннотация. *В данной статье рассмотрены образы основных божеств айыы и определены их роли в чудесном зачатии и рождении главного героя в текстах якутских олонхо. Эпический сюжетный мотив "чудесное рождение героя у престарелых родителей" является одним из основных мотивов эпоса олонхо и связан с мифологическими воззрениями. В текстах якутских олонхо небесные верховные божества выступают творцами и покровителями главных героев-богатырей.*

Summary. *This article describes the basic images of deities and identified their role in the miraculous conception and birth of the main character of the Yakut olonkho. Epic story motif " the birth of the hero of the elderly parents " is one of the main motives of the olonkho EPOS and associated with mythological beliefs. In the texts of the Yakut olonkho celestial supreme deity protrude creators and patrons of the main characters-heroes.*

Ключевые слова: *эпос, сюжет, мотив чудесное рождение, роль божеств, образы, мифология.*
Keywords: *epic, story, a wonderful motif birth, role of deities, mythology.*

Якутский эпос – олонхо является уникальным творением народа саха, где повествуется о героических подвигах богатырей *айыы* против злых чудовищ *абаасы*. Эпос олонхо рассматривается в якутской фольклористике как ранний, сохранивший архаические черты, этап эпического творчества якутов. Архаичность олонхо доказывается существованием в нем широкого пласта мифологических мотивов и персонажей: это представление о божествах, изображение трех миров, элементы анимизма, тотемизма, наличие чудовищ *абаасы*, мифологических птиц, волшебных предметов.

В олонхо вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. В Верхнем мире проживают небожители во главе с верховным божеством *Юрюнг Айыы Тойоном.* Богатая и разнообразная система мифологических персонажей в олонхо свидетельствует о глубокой древности якутского эпоса, о том, что олонхо создавалось в период, когда художественное творчество было связано с мифотворчеством. В мифах олонхо якутский народ выражает свои взгляды на природу, рассказывает о своем прошлом и пытается заглянуть в будущее. Как отмечает якутский фольклорист Г.У. Эргис, "мифы якутов – произведение народной фантазии; они возникли для объяснения различных явлений реальной действительности. Первоначально мифы не имели прямого отношения к религии, их образы и сюжеты не связаны с какими-либо обрядами и культами» [9, С.104].

В текстах якутских олонхо мотив чудесного рождения тесно связано с действиями верховных божеств. Божественное происхождение героя и его племени связано сих особой ролью зачинателей рода человеческого.

Характерной особенностью мотива о рождении в эпических текстах является то, что этот процесс осуществляется под покровительством божеств. То есть герои, рожденные чудесным или необычным образом появляются на свет непосредственно по желанию верховных божеств. Божество-*айыы* – общее название высших сверхъестественных существ, олицетворяющих собою начала добра. Ещё А.Е. Кулаковский определяет функции божеств [4, С.49]. Божества *айыы* как могущественные существа с большими магическими способностями являются обязательными персонажами эпоса.

В нашей статье мы проанализировали роль основных верховных божеств в сюжетных мотивах, связанные с чудесным зачатием и рождением героя-богатыря в якутских олонхо. Изучение данного архаичного мотива, связанные с рождением богатыря и выявление основных функций верховных божеств в процессе зачатия и чудесного рождения представляется целесообразным, так как они могут пролить свет на древнейшие ступени мифологического мышления. Главным божеством, который непосредственно относится к рождению героя олонхо, является верховное божество *Юрюнг Айыы Тойон*. Иногда его звали *Юрюнг Аар Тойон – Белый Престарелый Господин*, здесь эпитет "аар" употреблен в значении старейший, главнейший из всех *айыы*. Верховное божество Юрюнг Айыы Тойон является одним из главных персонажей большинства мифов. Он является самым могущественным из сверхъестественных существ. Образ *Юрюнг Айыы Тойона* четко выделяется среди других небесных божеств. Он является создателем вселенной и человека, главы небес и остальных богов. В египетской мифологии бог солнца назывался *Ра.* Его тоже считали создателем мира и людей (возникших из его слез), отцом богов, отцом царей. Известный исследователь этногенеза якутов А.И. Гоголев *Юрюнг Айыы Тойона* назвал божеством солнца и отметил, что в христианское время его образ сливается с божеством *Аар тойон* и поэтому в «Словаре» Э.К. Пекарского он охарактеризован как верховное божество, творчески ниспосылающее детей, давшее человеку кут (душу). Ему, как и всем божествам айыы, «кровавых жертв не приносят, а

только посвящают живых животных и кумыс, преподнося ему в деревянном кубке (чороне), а также брызгают» (Пекарский Стб. 48-49.) [1, С.18].

Под термином "чудесное рождение", по мнению В.Е. Добровольской [2], традиционно понимаются два различных процесса. С одной стороны, это собственно зачатие ребенка после совершения родителями определенных действий, с другой стороны понимается возникновение ребенка из различных реалий, создание его вылепливанием или вырубанием. Сюжеты некоторых олонхо начинаются с описания богатой и стабильной жизни родоначальников на Срединном мире. Основным недостатком их существования выступает отсутствие детей. И в связи с этим они просят помощи у верховных божеств в данной затруднительной ситуации. Так, в олонхо "Кёнтёстёй Бёгё" С.М. Неустроева [8] старуха Сэбэйикээн просит даровать ей ребенка, продолжателя рода человеческого. Тогда прибыла небесная шаманка *Атыыр Уруйдаах*. Она дала старику и старухе съесть белое илгэ, и результате которого старуха зачала и через положенное время родила сына. Сыну дали имя *Кёнтёстёй Бёгё*. Но он не остается с родителями. Превратившись в орла-самца улетает в далекие края. Но перед отъездом он говорит родителям, что у них еще родятся сын и дочь, которые будут ухаживать за ними. Из данного эпизода можно предположить, что рожденный по велению верховных божеств герой сам становится в какой-то мере устроителем людских судеб. Небесная шаманка *Атыыр Уруйдаах* выступает посредником между божеством *Юрюнг Айыы Тойон* и людьми Среднего мира. Влияние шаманизма в якутских олонхо велико. С.Ю. Неклюдов отметил, что не вызывает сомнений мифологический, несколько в ином аспекте шаманско-мифологический генезис якутского олонхо [7, С.18].

В другом олонхо "Тебет Мэник богатырь" С.И. Еремеева-Дэдэгэс [3] бездетные родоначальники просят в старца восьми небес, *Юрюнг Айыы Тойона* пожалеть и помочь в их беде. После этого к ним прибывает небесный вестник, богатырь в серебряном одеянии дает божественную влагу илгэ. Старик половину илгэ съел, а половину передал старухе. Вскоре после этого старуха родила сына, богатыря по имени *Тебет Мэник*.

Иногда встречаются тексты олонхо, где верховные божества *Юрюнг Айыы Тойон* и Джёсёгёй Тойон выступают близкими родственниками главного героя. Так, в олонхо "Кыыс Джуурайа" Г.В. Дуякова [5] главная героиня-богатырка является самой младшей дочерью верховного божества *Юрюнг Айыы Тойон* и ее спустили в Средний мир, чтобы она стала родоначальницей людей. Другая богатырка в олонхо "Кыыс Нюргун" [6] приходится дочерью Грозному *Джёсёгёй*, божеству конного рогатого скота. В начале каждого олонхо о женщине-богатырке дается ее высокое божественное происхождение. В эпическом мире настоящим человеком считается тот, который имеет божественное происхождение, так как он предназначен быть для особых высоких дел.

В изображении верхних божеств *айыы Юрюнг Айыы Тойон* представлен как беспощадный, но справедливый судья (*«тыйыс ыйаахтаах, мүччүрүйбэт дьүүллээх»)*, а божество конного скота Джёсёгёй Тойон показан грозным *(«уордаах»)* существом.

Наряду с такими сюжетами имеются некоторые тексты, где подробно описывается чудесное рождение героя и отражение роли некоторых божеств. Так, в олонхо "Джырыбына Джырылыатта" П.П. Ядрихинского [10] у престарелой пары рождается вторым ребенком дочка. Первым родился сын. В олонхо сюжет начинается с похода старшего сына во имя спасения девушки айыы. Героиня же отходит на второй план. Следует отметить, что в повествовании олонхо рождению героини уделено основное внимание. Когда начались родовые схватки, старик отправляет мальчика-посыльного за бабкой-повитухой. В данном отрывке изображается старинный якутский родовой обряд встречи и проводов богини

деторождения Айыысыт. Бабка-повитуха сообщает родителям, что богини плодородия Айыысыт и Иэйиэхсит преподнесли им подарок – защитницу племени айыы, и нарекает ее славным именем. Таким образом судьба героини предопределена с рождения. В олонхо женские божества непосредственно общаясь и входя в повседневные дела, играют в жизни людей подчас даже более заметную роль, чем мужские божества. *Айыыһыт* хотун богиня плодородия занимает активную роль при рождении богатырок. *Айыыһыт* – покровительница беременных, родов наиболее почитаемая богиня пантеона божеств.

К положительным духам относились почтительно, и это также обнаруживается в структуре их имен. Внешний облик богини плодородия *Айыыһыт* соответствует ее положительным действиям по отношению к людям:

Творящая-созидающая,
С бедрами бисерными,
С коленями разукрашенными,
С округлой грудью,
С волосами с проседью,
С щеками смуглыми,
С ладонями масляными.
С младенцем в люльке,
Ребенка с родинкой дарующая –
Всевышняя *Аан Айыысыт Хотун* [10, С.83]

В этом описании отчетливо представляется образ почтенной женщины-покровительницы. Эта богиня-созидательница *Айыыһыт* благословляет и одаривает новорожденного ребенка каким-либо талантом уже с рождения.

Добрые богини олонхо наделены прекрасными физическими и моральными качествами. Они способствуют размножению рода человеческого и благополучию в его повседневной жизни. Часто богини указывают путь к победе или содействуют главному герою в критический момент его борьбы с темными силами, выражая неразрывную связь светлого богатыря с матерью-землей. Отличительной и принципиально важной чертой олонхо является то, что среди его вставных эпизодов, связанных с отдельными женскими образами, много соответствующих моментов в мифологии других народов. Внешний облик добрых богинь очеловечен, их имена развернуты, сопровождаются красочными эпитетами, присущими только им.

В заключение можно сказать, что в текстах якутских олонхо божествам отводится значительное место среди эпических мифологических персонажей. Именно они выступают творцами и покровителями эпических богатырей, главных героев олонхо. Глава верхнего мира божество *Юрюнг Айыы Тойон* и населяющие его высшие существа связаны с видимым светилом – солнцем, дающим тепло всему живущему и растущему на земле. В олонхо женские божества непосредственно общаясь и входя в повседневные дела, играют в жизни людей подчас даже более заметную роль, чем мужские божества. *Айыыһыт* хотун богиня плодородия занимает активную роль при рождении богатырок. *Айыыһыт* – покровительница беременных, родов наиболее почитаемая богиня пантеона божеств. В текстах олонхо они тесно связаны с мотивом рождения героя. С их помощью чудесным образом рождаются сильные богатыри, защитники человеческого рода.

Литература

1. Гоголев А.И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск; Изд-во ЯГУ. 2002. – 98 [2] с.
2. Добровольская В.Е. Предметные реалии в русской волшебной сказке: дис. ... канд. филол. наук. – М.: МГУ, 1995. – 249 с.
3. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980.–372 с.

4. Кулаковский А.Е. Научные труды. – Якутск.: Як. кн. изд-во, 1979.– 482 с.
5. Кыыс Дьуурайа: (Рукопись) /Запись Н.В. Емельянова, Г.В. Федорова со слов Г.В. Дуякова из Хорулинского наслега Нюрбинского района, 1960 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.7, ед.хр. 322 л.
6. Кыыс Ньургун Бухатыыр: Рукопись/Запись А.Ф. Боярова со слов П.М.Оконешникова из Мугудайского наслега Чурапчинского улуса, 1935г., // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 55.
7. Неклюдов С.Ю. Героический эпос кочевников Монголии // Эпос народов зарубежной Азии и Африки. М.: Наследие, 1996. – 316 с.
8. Неустроев С.М. Кентестей Беге: олонхо /Подг. к печ. А.Н.Данилова/ – Якутск: Бичик, 2016. – 208 с. ("Саха боотурдара" Т. 17)
9. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 354 с.
10. Ядрихинский П.П. Дьырыбына Дьырылыатта Девушка-Богатырка: Якутское олонхо / Зап., послесл. и комм. П.Н.Дмитриева. – Якутск, 2011. – 445 с.

Дашням Л.
Монголия, г. Улан-Батор
ludash315@yahoo.com

Тэнгри в понимании Чингис Хаана

Аннотация. *В данной работе на основе анализа материалов "Сокровенного сказания монголов" рассматривается проблема эволюции религиозности Чингис Хаана, его веры в Тэнгри. Обосновывается развитие понимания им своего призвания, особой миссии от Небесной Силы - Тэнгри. На фоне этого понимания и прослеживания в контексте текста Сокровенного сказания монголов, анализа в нем упоминаний слов Тэнгри, подтверждается вывод о том, что монгольский шаманизм постепенно перерос в веру Небесного Тэнгри, которая далее еще углубляясь, стала государственной религией и идеологией.*

Summary. *In this paper, based on the analysis of the materials of the "Secret History of the Mongols", the problem of the evolution of the religiosity of Chinggis Khan, his faith in Tengri, is considered. The development of understanding of his calling, of a special mission from the Celestial Force - Tengri, is validated. Against the background of this understanding and tracing in the context of the text of the Secret Tale of the Mongols, the analysis of the mention of Tengri's words in it, the conclusion is confirmed that Mongolian shamanism gradually developed into the faith of Heavenly Tengri, which further deepened into becoming the state religion and ideology.*

Ключевые слова: *Тэнгри, Чингис Хаан, Сокровенное сказание монголов, Бурхан Халдун, Вечное Синее Небо.*

Keywords: *Tengri, Genghis Khan, Secret history of the Mongols, Burkhan Khaldun, The Eternal Blue Sky.*

В последние годы многие монгольские и другие исследователи пишут и высказываются на тему поклонения монголов Вечному Небу и о понимании Чингис Хааном феномена *Тэнгри* [1,2,3,4]. В дополнение к работам этих известных авторов и других, хочется добавить несколько слов, основываясь на материалах литературного и историографического памятника "Сокровенное сказание монголов", который считается наиболее достоверным из всех источников XIII века.

Слово *Тэнгри* там приводится в 49 статьях, 69 различных контекстах повествования. Можно сказать, что слово *Тэнгри* знакомо монголам с древних времен. "Спаси Небо",

"Покровительствует Небо", "Помилует Небо", "Оставило Небо", "Пусть Небо знает!" и тому подобные слова и выражения монголы употребляют в своей повседневной жизни.

Как известно из "Сокровенного сказания", некоторые люди с особой судьбой рождаются у Отца Неба и Матери Земли. И не только они, некоторые животные, тоже рождаются по изволению Тэнгри.

Если судить по изложениям этого знаменитого источника, родоначальник монголов Борте Чино родился по изволению Тэнгри [5, ст.1, С.5], три сына матери Алунхоо также являются "сыновьями Тэнгри" [5, ст. 21, С.14] и сам Чингис Хаан рожден по назначению Тэнгри [5, ст. 201, С.273].

Когда Чингис Хаан заподозрил Наяа нойона, что тот прикоснулся к Хулан хатун, она сказала Хаану - "лучше спросить у моего тела, которого родили моя мать и отец по велению Тэнгри", в итоге возникшая проблема была разрешена с добрым исходом [5, ст.197, С.260]. Угедэй хаан считает своим грехом то, что он однажды перегнал диких антилоп, рожденных по велению Тэнгри, из родных мест в чужие для них края [5 ст.281, С. 431].

Однако, монголы были уверены в том,что если они не обладают особым даром или не рождены небесной судьбой, то они не могут непосредственно связываться с Тэнгри. Они могут принять Тэнгри только посредством шаманов, которые в свою очередь связываются с владыками гор и духами вод, и получают "вести" от других "одушевленных" вещей - *онгонов*.

Когда Тэмуджин скрывался от тайчутов и провел 9 суток в лесу, он чувствовал, что "Тэнгри подсказывает ему не выходить из леса". Поскольку он до этого не связывался напрямую с Тэнгри, он сомневался в своем небесном даре и вышел из леса только получив "дорогой подарок". Тогда ему пришлось провести самые трудные дни своей жизни [5, ст. 80, С.55]. Как пишется в "Сокровенном сказании", у него потом случилось такое же происшествие с меркитами, но он спасся благодаря, как он считает, молениям священной горе Бурхан Халдун. Его заменитое Завещание потомкам было высказано именно после этого случая.

Там говорится:

不兒罕合勒都泥 馬納合児不里 馬里牙速孩。 兀都児不[里][里] 斡赤速該。
Burqanqalduni manaGarbŭri maliyasuGai. ŭdŭrbŭri ŏcsŭgei.

兀魯渾 兀魯黑 米訥 兀合禿孩 客延 納闌 額薛兒古 不薛 邊
uruGun uruG minu uqatuGai keyēn naran esergŭ bŭse bēn

古主温都里顔 額里格列周。 馬合来班 合児禿里顔 薛額只格列周。
kŭjŭ'ŭndŭriyēn erigelejŭ maqalaibān Garturiyān se'ējigelejŭ

合里顔 額[卜]徹温都顔 抹額列[惕]抽。 納闌 竹[克] 也孫帖
Gariyān ebče'ūndŭriyēn mŏ'ēledčŭ naranjŭk yesŏnte

莎葛[惕]抽 撒出里 斡赤兀里 斡[克]罷。
sŏgŏdčŭ sačuli ŏči'ūli ŏgbe.

(*Версия Японского монголиста доктора Шигэ Озова*)

Гора Бурхан Халдун. Зимний пейзаж.

Ныне на этом Овоо проводит церемония Государственного почтения

В "Сокровенном сказании" говорится: *"Каждое утро кропите Бурхан Халдуну и подносите дары, каждый день посылайте бладарность. Пусть от потомков до потомков почитают эту Гору". Говоря эти слова, накинув на шею пояс /подобно молитвенные четки/, он стоял лицом к солнцу, сняв шапку, завязав ее шнурки, сделал петлю и вдел в нее руку так, что шапка свесилась с локтя, приложил свои руки к ключицам, и глядя в сторону солнца, девятикратно окропил сархад и сказал молитвенные слова"* [5, ст.103, С.80-81].

Один из первых переводчиков "Нууц товчоон" на русском языке, известный монголовед С.А. Козин перевел эту часть таким образом: *Будем же каждое утро поклоняться (ползком взбираясь) ей и каждодневно возносить молитвы. Да разумеют потомки потомков моих!» И сказав так, он обернулся лицом к солнцу, как четки повязал на шею свой пояс, за тесьму повесил на руку шапку свою и, расстегнув (обнажив) свою грудь, девятикратно поклонился солнцу (в сторону солнца) и совершил (дал) кропленье и молитву* [6].

Однажды Хорчи пришел к Тэмужину и сказал: *"Небо и Земля, дружно соглашившись, провозгласили: "Пусть Тэмуджин будет Владыкой Государства! И это шаман показал перед моими глазами"*. Видимо Тэмужин был доволен его "известием", поскольку он обещал исполнить все, что Хорчи хотел, если он будет прав в последствии! [5, ст.121, С.107].

Возможно, исследователям здесь необходимо обратить внимание на одно “узловатое” монгольское слово ***элтэх***. Оно означает "советоваться мирно и любезно соглашаться". А в данном случае речь идет не о соглашении людей, а о делах Неба и Земли. Соглашение происходит на другом уровне. Можно понять это так: когда Небо решает судьбу земного человека, оно соглашается с Землей, на которой живет человек. Здесь, не только интересен ход мышления, напоминающий игру в “философское домино”, но еще интереснее и суть самого выражения. После того, как монголы приобрели право на самоопределение в своем государстве в 1911 году, они установили закон с длинным названием "Грамота о законностей Монгольского Государства, установленная Сверху", который некоторые исследователи считают конституцией того времени [7]. Там есть отдельный закон о поклонении *горному Небу*, но на деле это закон о упорядочении ритуальных действ по поклонению *овоо* - духу горного Владыки.

Приведенные выше примеры показывают, что монголы долгое время общались с Тэнгри через таких посредников как шаманы, горные и водяные духи, а также посредством *онгонов* - вместилищ духов владык, которые, в свою очередь, являются духоносителями Тэнгри. И теперь, можно сказать, это также продолжается. Однако, в чингисхановское время у людей и в понимании самого Хаана, эти соображения менялись постепенно. Об этом и свидетельствует "Нууц товчоон" (Сокровенное сказание). Тэнгри являлся для Чингиса не

Богом, которого он мог представить образно, а мощной, деятельной Силой, которую возможно вообразить только в уме.

Монголы верили тому, что судьба людей и вообще все людские дела и действия зависят не только от их земных дел, но и во многом зависят от воли Тэнгри, что именно по велению Тэнгри на земле жизнь меняется. Думают, что главные дела совершаются в Небе. И поэтому необходимо было поклоняться Тэнгри и его представителям, возвещать их.

Потом Великий Хаан еще углубил свои знания о Тэнгри. Он дал понять, что "Все зависит от того, что “нравится и не нравится Тэнгри”, и людские дела руководствуются Тэнгри. Именно Вечное Небо и Властвуюший Тэнгри распоряжается земными делами, все реализуется Его Указом! Если людские дела нравятся Тэнгри, то размножается человеческая сила и его дело всегда вознаграждается. И как это заметно, сам Чингис Хаан, по мере своего укрепления, еще более и более становился глашатаем Тэнгри, человеком понимающим "Слово Тэнгри".

"Нууц товчоон" дает нам знать, что в то время не только Чингисхаан, но и его соратники, противники и даже враги его верили в Силу Тэнгри, считали, что Тэнгри повлияет на их действия. Так Ванхаан говорил своему сыну "Если мы воюем с Чингисхааном, то Тэнгри на нас гнев свой проявит!" [5, ст.167, С.180], а Жамуха обьяснил свое поражение тем, что "Чингисхаан родился по велению Неба" [5, ст. 201, С. 273]. И когда найманы воевали с Чингисхааном, их богатыри Буйрагхан и Хутуга произвели заклинание - *Зад*, т. е. хотел сокрушить Чингисхаана, используя небесный штурм, то их заклинание повернулось на них самих. Они говорили "*Нас не помилостивил Тэнгри, мы ему не понравились*" [5, ст. 143, С.139]. Таким образом, монголы везде и повсюду верили Тэнгри, почитали Его, свою жизнь на земле и каждое действие связывали с волей и распрожением Тэнгри.

Детально изучив повествования и суждения "Нууц товчоон", можно проследить за изменением взглядов и понимания монголов о Тэнгри. Читатели там могут найти, связанные с Тэнгри слова и выражения, такие как “*быть достойным Тэнгри*" [5, ст. 207, С.288], "*по благоволению Неба*" [5, ст. 125, С.114; ст.163, С. 174; ст.177, С. 206; ст.179, С. 214; ст.187, С. 228; ст.203, С. 280; ст. 256, С. 379], "*быть названным Властвуюшим Небом*" [5, ст.113, С. 97], "*умножать в силе Небом и Землей*" [5, ст.208, С. 289; ст. 224, С. 313; ст.260, С. 385], "*умножать силу Вечным Небом*" [5, ст.260, С. 385; ст.267, С. 398; ст. 275, С. 410.], "*в Небе окрепить поводья, вводящего начинания* " [5, ст. 208, С.289], "*молиться Вечному Небу*" [5, ст.240, С.338], "*действовать по Указом Неба*" [5, ст.244, С. 343] и так далее.

Такие слова и выражения, а также действия людей того времени наглядно показывают нам эволюцию феномена Тэнгри в понимании монголов, которые "продвигались" от земной жизни к *Огторгуй* - к Небесной “пустоте”, и оттуда, т.е. от той мощной управляющей Силы обратно к Земле - земной жизни. Возможно, "Нууц товчоон" дает нам знать, что мальчиком Тэмуджин, как и другие, бегал за взрослыми, добавлял к *Овоо* камушки. Наблюдал вместе со всеми как *Овоо* - хранилище духов Всевышнего, увеличивалось на их глазах по величине и значению. Мальчики слышали как слова, услышанные от шаманов, раскрывают умы и воззрения. Постепенно они стали чувствовать мощъ Небесных Сил. Повсюду и везде, начиная от детей до седоволосых стариков, монголы поверили тому, что все хорошие дела и действия на Земле совершаются по велению Верхного Мира Указом Тэнгри, и поэтому необходимо поклоняться Ему и Его Представителям!

На этой мировоззренческой основе, в уме Чингис Хаана, видимо, произошел большой "переворот". Возможно, на это повлияли не только его взгляд, соображения, но и реальная жизнь, окружение и даже его чреватые военные походы, деяния, охватывающие огромные пространства. Он стал "мировым человеком". Нередко он находился по долгу завоевателя далеко от родного края, от своей священной горы Бурхан Халдун. Где ему часто не хватало

своего *Овоо*. Зато над ним было всегда и везде Синее Вечное Небо. Ему легче было обращаться к той философской "пустоте". Он еще больше стал связываться с Тэнгри и слушать его Слово, главное, не через "посредников", а непосредственно сам. Прямая связь с Тэнгри сделала его еще больше уверенным в себе. Он меньше и меньше стал нуждаться в помощи других, а наоборот, стал больше чувствовал свою способность, талант, миссионерское качество.

Можно сказать, что такое чувство у него было с молодых лет, сомнения его в "подсказках Тэнгри" давно исчезли, и "Сокровенное сказание" этого не скрывает. Когда он вернул свою жену от меркитов с помощью Ванхаана и Жамуха, сказал следующее: "Совершили мы большое дело! Умножились в силе Небом и Землей и Властвующее Небо назвало вас именами" [5, ст.113, С.97]. Хотя это была его благодарственная речь, посвященная Ванхаану и Жамухе, но наверняка - еще тогда он чувствовал свою участь и думал про себя: "Он также назван своим именем от Тэнгри". Во всяком случае, так или иначе, в его уме произошло большое "изменение".

Как раз после такого преобразования в умственном отношении Чингисхаана, бөө Тев Тэнгэр - заменитый шаман, заявил ему: "*Вечный Тэнгри дал Указание о том, что однажды Чингисхаан будет властвовать, и однажды Хасар завладеет Государством*" [5, ст.244, С. 343-344]. Этими словами он, как мы знаем, действительно замутил воду, посеял раздор среди братьев - родов Есугея батыра. Наряду с этим, этого шамана больше стал окружать и народ - на его коновязи можно было увидеть больше скакунов, нежели на *сэргэ* /коновязи/ самого Чингисхаана. Такая действительность в конечном счете стала равноценна смерти "злоязычного" шамана. И причину такого инцидента Чингисхаан называет: "*Неприятием Тэнгри к нему*" [ст. 246, С. 355].

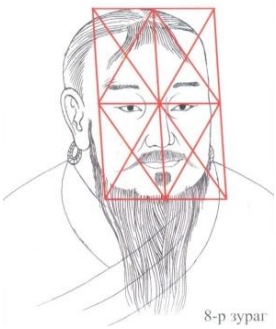
Великий Хаан стал относится к шаманам - посланникам Тэнгри по другому. Хотя было время, что он одного из шаманов возвел в сан *бэхи*, надел на него белый *дээл* и оседлал ему белого коня. И этот *Янги бэхи* сидел с ним на одном ряду [5, ст.113, С. 97]. Но потом он с ними стал "справляться" совсем иначе. Его отношение настолько изменилось, что он мог отправить самого сильного шамана на тот свет, сказав "Тэнгри его не любил!".

Можно сказать, что монголы с древних пор обладали “Вселенским познанием”. У них Мать - Земля, Отец - Небо! Они сами являлись частью Вселенной, имели тэнгрианские связи со всеми Сущими. Они думали, что все происходящее на земле связано "узами" с Небом. В Небе существует управлящая Сила, и это Сила дает людям права, определяет их судьбу. Тэнгри отправляет на землю части своего Духа, чтоб связаться с Земной жизнью. И их посредством люди получают милость, благость Тэнгри, умножают свои Силы. Все земное существует под воздействием этой огромной, организующей, мощной Силой Тэнгри. А что касается монголов, то они были уверены, в том, что живут под покровительством Силы Вечно Синего Неба, под харизмой Великого Хаана, который родился по изволению Тэнгри. И это вера и понимание определяли их жизненный уклад, стали определяющей моралью, основой их мировоззрения, а потом, еще углубляясь, переросли в Государственную идеологию [8].

В завершение можно добавить пару слов к высшесказанному, что в последнее время появляются, стоящие внимания, хорошие тенденции и результаты по “раскрытию” таланта и способностей Чингисхаана. Вместо того, чтобы слепо молиться его образу и сверхестественно хвалить его деяния, начали изучать и научно обьяснять деятельность "Великого творца истории", ставшего хозяином половины мира. Вместо того, чтобы глухо сакрализировать все сказанное и наказанное им, стараются создать истинный образ этого заменитого человека. Безусловно, такие явления стоит поддержать. Сегодня время стало другим и наши реальные возможности расширяются.

Портрет в Пекине

Портрет в Тайпей



Работа молодого художника А. Далантай

Как все знают, по приказу Хубилай Хаана – внука Чингисхаана, был создан портрет Чингисхаана и других великих Хаанов. Близкие между собой два портрета ныне хранятся в Пекине и Тайпей. Молодые монгольские художники попытались "оживить" эти портреты, используя современные методы, которые приближают простые рисунки к оригиналу [9].

Таким образом, маленькими шажками, все ж таки, мы приближаемся к правдивому образу Чингисхаана.

Литература

1. Бира Ш. Монголын тэнгэрийн үзэл. (Mongolian Tenggerism), түүвэр зохиол баримт бичгүүд, Уб., 2011, 42 дахь тал.
2. Абаев Н.В. Тэнгрианский культ священных гор и героический эпос монголо-бурят. - Улан-Удэ: Багульник, 2014. - 72 с.
3. Лхагва О. Орчлон, суу заль, Мөнх Тэнгэр товхимол: АШ.7. Холограф ертөнц, х. 68, УБ, 2013.
4. Цоохүү Х. Монгол хүн та хэн бэ? - УБ.: , 2015. - с.
5. Монголын нууц товчоон (Сокровенное сказание монголов) - УБ.: Адмон принт, 2015. - статья 1, С.5
6. Эл. ресурс: /http://altaica.ru/SECRET/tovchoo.php/
7. Батсайхан О. Зарлигаар тогтоосон Монгол улсын хууль зүйлийн бичиг-ийн тухайд үгүүлэх нь // Шинжлэх ухаан, амьдрал сэтгүүл, № 3. - УБ., 2013. - С.3.
8. Бира Ш. К изучению истоков тенгеризма у монголов // Монголын тэнгэрийн үзэл (Mongolian tengerism). - Улан-Батор: Содпресс, 2011. – С. 14.
9. Гүн-Үйлс Д. Чингис Хаан. Эш хөргийг баримтлах их Эзний дүр төрх. Төрт ёс, Хаадын сан. УБ., 2016

Джавадов Ш. Ф.
Азербайджанская Республика, г. Баку
kunqeri@gmail.com

Действующие тенгрианские сакральные храмы и возрождение тенгрианства в Северном Азербайджане

Аннотация. *Статья посвящена истории устранения иностранными силами тенгрианста в Азербайджане и проблемам его возрождения.*

Summary. *The article is devoted to the elimination of Tengri faith in Azerbaijan by foreign powers and problems of its revival.*

Ключевые слова: *Северный Азербайджан, святилища, Тенгри, Оджаг, Габалинский район, Всемирная Алпагутская Федерация (ВАФ)*

Key words: *Northern Azerbaijan , Sanctuaries, Tengri, Ojag, Gabala district, World Alpagut Federation (WAF)*

Современная Республика Азербайджан была создана на территории северной части исторического Азербайджана. Исторический Азербайджан охватывал огромные территории, начинающиеся от современного Дербента, включающего в свой состав нынешнюю Армению, части Грузии и части Ирана. По источникам с исторических времен тут проживали тюркские народы [1, С.285]. Это была самая передняя часть территории Евразии, где по соседству с семитскими и другими народами Азии жили тюрки. С появлением в соседстве христианства и других вер, сюда потекли миссионеры из разных стран Востока, которые всякими способами старались распространять чужие веры среди тюркских народов. Впервые кыпчаки, живущие на территории Северной части Азербайджана, приняли христианство (в основном на территориях, которые ныне находятся в составе Грузии и на Карабахе (Арцах)) [1, С.246]. Тюрки тенгрианцы этих тюрков называли «сасы динли» [2, С.176]. После появления ислама на Аравийском полуострове, на этих землях начались арабские нашествия. После долгих войн арабы смогли оккупировать весь Иран, в том числе и Азербайджан. Арабы не трогали христианские храмы и не заставляли насильно принимать ислам. Но дело с тенгрианцами было по-другому. С ними расправлялись очень жестоко, оскверняли их священные места. Среди тюркских земель Азербайджан больше всех подвергся угнетению от арабских нашествий. Не зря в этом регионе были самые большие вооруженные сопротивления и народные восстания против арабских оккупантов. Одним из них было народное восстание под командованием Бабека, начавшееся в 816 году. Центр восстания находился в Южном Азербайджане. Называлось это «Хурремитское движение». Скорее всего, это было «Движение Солнцепоклонников». В арабских источниках его искаженно писали так: «Эл-Хурремие». У арабов был черный флаг, а хурремиты подняли красный флаг. Война с арабами под руководством Бабека продолжалась более 20-и лет. Арабы, используя наемников из тюрков уже принявших ислам, в конце смогли разгромить восставших. Бабека из-за предательства смогли взять в плен. Его увезли в Ирак и 14 марта 838 года казнили в городе Самарра [1, С.352]. Каждый год, первого июля, в день рождения Бабека, тюрки Южного Азербайджана (Иран) в массовом порядке посещают горный крепость Базз вблизи города Ардебил.

Святые места тюрков сильно пострадали в результате арабского вандализма. Храмы они однозначно разрушали. Запрещали посещение святых мест, оскверняли их, но, несмотря на это, тюрки продолжали посещать эти места. После долгих вооруженных восстаний тюрков арабы решили как-то помириться с этим. Тогда они приняли другие меры для искажения сути этих святынь. Арабы любили и умели искажать историю. Так как тюрки в основном не любили писать историю, арабам искажать их историю удавалось легко. Они эти святые места превратили в кладбища. Пускали слухи, как будто народ посещает там могилу мусульманского духовного лица. Но обряды, проводимые тут, полностью противоречат законам ислама. Посещения могил с целью прощения чего-то по исламу считаются большим грехом. Можно считать, что в Северном Азербайджане от тенгрианства в искаженном виде сохранились только эти святые места и храмы в них в виде надгробных сооружений-домов. Их в Северном Азербайджане называют по разному - «өлүjалыг», «очаг», «пир». Их больше всего сохранилось в горных районах. Эти места для арабов были труднодоступными. А больше всего такие святые места находятся в Габалинском районе Северного Азербайджана (бывший Куткашенский район). Там их называют «өлүjалыг» («оьлуьялыг»). На примере некоторых из них, я попытаюсь объяснить, почему сегодня можно рассмотреть эти святилища как действующие «храмы» тенгрианства.

В Габалинском регионе, почти в каждом населенном пункте имеются святые места, которых в определенные дни посещают люди. Некоторых из них знают во всем Северном Азербайджане. Каждая святая местность имеет свою особую примету и название. Например, есть святилище, которые посещают, чтобы избавиться от влияния сглаза, или избавиться от страха, или для реализации мечты, или что бы просить у Тенгри наследника. Соответственно их называют «Горху (страх) өлүjасы», «Jел (ревматизм) өлүjасы», «Көз (глаза) өлүjасы» и так далее. Люди верят, что с посещением этих мест они найдут здоровья, сбудется их желание. Все это была проверена веками.

Одно из таких святилищ, «Топбағ өлүjасы» - «Топбаг оьлуьясы» находится в одноименном селение Габалинского района. По легенде пастух, идущий на летние пастбища, со своим стадом останавливался здесь. Пастуху было известно, что это место святилища. Дорога к пастбищу проходила через леса, в которых обитало много хищных зверей, еще вокруг было много разбойников. Пастух на ночь разжег костер.

Сидя у костра, пастух на слух так говорил: «О, властелин этой священной местности. Защити меня и мое стадо от всех неприятностей. Если ты спасешь меня от всех опасностей, если стадо мое будет в сохранности, когда я вернусь, если этот костер тоже будет гореть, то я тут в честь тебя пожертвую семь баранов». Прошло лето. Пастух без единого ущерба вернулся на это место. Увидел, что костер еще горит. Но он не захотел, выполнить свое обещание. Поискал, нашел семь вшей в своем тулупе, бросил их в костер, и сказал: «Вот все, что тебе полагается». Пастух и его стадо тут же на месте превратились в камни. На том месте находится много камней, а один из них, на самом деле, похож на пастуха, который в руке держит свою палку.

На это место из всех регионов Северного Азербайджана приходят паломники. Они в этом месте приносят в жертву баранов. На святилище есть домик-храм. В нем находится много посуды. Еду готовят на костре. Затем раздают паломникам. Выбирают и подбирают камни, которые втирают в свои конечности, веря, что этим излечат свои болезни, ревматизм. На деревьях вешаются гамаки. Семьи, которые долго не имели наследника, молятся тут и просят от Тенгри, чтобы тот им даровал наследника. При этом если один из гамаков качается, верят, что мечта сбудется. Говорят, что бывает, вокруг сильный ветер, но не один из гамаков не качается. В таком случае, считается, что пожелание не сбудется. Посещающие эти места обязательно завязывают на ветвях деревьев лоскутки, нити из своих одежд. Они верят, что этим защищают себя от негативных сил. Это святилище посещают по средам.

Еще одно знаменитое святилище находится на высоте около селения Дызахлы Габалинского района. В земле под этим святилищем, которое называется «Комрат Баба», находятся останки древнего храма. Люди посещают это святилище ради сохранности здоровья своих детей. Те, у кого дети умирают после родов, тоже посещают и приносят жертвы в этом святилище. У рожденных после этого детей на макушке 7 лет сохраняют хохолок. Эти волосы отрезают при посещении святилища. В последние времена редко встречаются дети с такими волосами на голове.

Почти на всех священных местах сохраняют деревья. Рубить их запрещается. В одном из святилищ под называнием «Шых (или «ышых») Баба» растут деревья, внесенные в Красную книгу Азербайджана. В других местах их почти нет. Интересно, что когда заходят в территорию святилища, многие сразу чувствуют прилив какой-то позитивной энергии. Легенда об этом святилище такая: «Говорят, что тут жил мудрец. Он каким-то способом вылечивал больных, предвидел все будущее. Кому-то это не понравилось, и он решил, отравить мудреца. Трое мужчин, взяв яд, пришли к нему. Постучали в дверь и сказали, что гости. Мудрец все сразу понял. «Гостей» пригласил в дом и спросил, «чем вас угостить?». Они ответили: «Приготовьте нам плов с молоком олени». Мудрец вышел, что-то сказал, из леса вышел олень. Мудрец надоил молоко оленя. Зашел, приготовил плов в маленькой кастрюле. Трое здоровых

мужчин наелись пловом, но кастрюля с пловом осталась почти полной. Тогда мужчины поняли, что несправедливо травить этого мудреца. Хотели уйти, мудрец их остановил и сказал: «дайте то, что принесли для меня». Они не хотели признаться и сказали, что у них ничего нет для него. Но мудрец настаивал. Им пришлось отдавать яд. Мудрец выпил яд и потом протянул руку. Яд начал капать из мизинца. Мужчины долго просили прощения за свои злые намерения». Святилище «Шых» находится в селе «Гамзалли» Габалинского района. Несколько раз были попытки вырубить деревья и увезти дрова из территории этого святилища, но все эти попытки закончились трагично.

На всех святилищах люди оставляют деньги. Раньше их оттуда забирали только те, которые в них нуждались. Но ныне мусульманские муллы все это взяли в свои руки.

Землю на святилищах называют «түтүjə», ими вытирают заболевшие части тела. На всех святилищах есть дома в виде надгробных сооружений. Где можно посидеть, помолиться. Посещения святилищ продолжалось даже в самые суровые годы репрессий.

В Баку находится сооружение, называемое «Девичья Башня». Это очень интересное сооружение с точки зрения тенгриведения и стоит исследовать его отношение к тенгрианскому храму.

В своем быту азербайджанские тюрки сохранили многие традиции связанные с тенгрианством. Например, снятие сглаза, камлания, выкуривание. В обрядах свадьбы, похорон сохранились традиции от древней веры тенгрианства. Также до недавних времен проводили ритуалы вызывания дождя. Когда говорят об умерших, до сих пор используют такие слова - «они улетели в иной мир». А когда вспоминают о плохом человеке, его проклинают такими словами: «дəрин кетсин», в буквальном смысле «пусть уходит глубоко в землю (это про душу человека)». Когда готовят особые блюда, вспоминают духов предков. До сих пор верят, что дух умершего наблюдает за своими наследниками.

В народных легендах, сказках и эпосах тоже сохранились доводы веры в Тенгри, к примеру, в популярном народном эпосе «Короглы». Подготовленный человек в образах эпических персонажей и в сюжетах безошибочно находит философию тенгрианского мировоззрения. То же самое можно сказать и о кодификации в сказке «О Мелик Мам-меде». Наверно тюркам из-за каких-то изгнаний или из-за каких-то предосторожностей пришлось закодировать информацию о своем мировоззрении устно в эпосах, сказках, фольклоре, а также материально виде узоров на коврах, бытовой утвари и т.д.

В тенгриведении возникает проблема с письменными источниками. К сожалению, в Азербайджане пока никто серьезным образом не занимается вопросами тенгрианства. Нет достаточных источников, которых можно было бы использовать при исследовании действующих тенгрианских святилищ и храмов. По нашему мнению, только святилища, которых называют «өлүjалыг» («оьлуьялыг»), можно принимать за действующие тенгрианские храмы.

Сегодня в Северном Азербайджане, среди молодежи и людей среднего поколения медленно, но уверенно становится популярным тема тенгрианства. Все это идет на фоне роста у молодежи интереса к вопросам национальной самоидентификации. Население постоянно находится в поисках точки опоры для возрождения национальной культуры, укрепления национальной государственности. Людьми одобрительно принимается идеи созидания единства тюркских народов, хотя бы на культурном уровне. Многие понимают, что для поддержания национального самосознания нужно минимум культурное единство тюркских народов. Для этого же нужно исконно свои общие традиционные духовные убеждения. В социальных сетях появился лозунг: «Тюрки должны быт тенгрианцами». Возрождение тенгрианства в Северном Азербайджане начало влиять и на Турцию. Там тоже началось движение возрождения тенгрианства. Но у тенгрианцев в Северном Азербайджане, Турции нет средств, храмов, учителей. Также отсутствует нужная литература, ее нет и на родном

языке.

В Северном Азербайджане еще с советских времен была схожее с тенгрианством движение. Это движение под называнием «Оджаг» было создано еще в Советские времена, в 70-ых годах XX века. Создавал его философ Асиф Эфендиев. В основе идеи этого движении лежали почти тенгрианская философия и тюркизм. Последователи этого движения использовали тюркский рунический алфавит, проводили встречи с общественностью, работали для возрождения национальных ценностей, выпускали агитационные брошюры, газеты, книги.

Считаем, что тенгрианство и тюркизм нельзя рассматривать в отдельности. Поэтому все движения, которые укрепляют тюркизм, в прямом смысле касаются тенгрианства. Когда говорится о возрождении тенгрианства в Северном Азербайджане, нельзя забывать о Всемирной Алпагутской Федерации (ВФА), созданной в Азербайджане на основе Азербайджанской Алпагутской Федерации. Создатель этой федерации - Васиф Имран оглы Намазов. Создана она была в 2014-ом году. Целью этой официальной всемирной спортивной организации было развивать во всем мире туранское боевое искусство «Алпагут». В концепции организации отмечается, что туранское боевое искусство «Алпагут» - национальное боевое искусство. Оно развивает чувство национальной принадлежности и гордости. Духовная часть основывается на тюркскую супер этнокультурную философию. При этом все борцы - тенгрианцы.

Вся система «Алпагут» основана на тюркском языке. На сегодня Федерация имеет официальные представительства в Германии, Британии, Кыргызстане, Узбекистане, Чехии, Турции, Грузии, Иране, Пакистане, Индии и России (Москве, Екатеринбурге, Башкирии). ВАФ на сегодня провела три всемирных турнира, одно на евразийский кубок, четыре всемирных семинара.

Последнее время на азербайджано-тюркском языке появился видеоролик «Тенгричилик». Этот ролик вызвал большой резонанс среди молодежи Азербайджана. Повысился интерес к тенгрианству. В социальных сетях появились много групп, блогов, в которых обсуждаются темы, связанные с тенгризмом. Это свидетельствует о том, что у азербайджанской молодежи большое желание вернуться к своим истокам, духовным корням.

Литература

1. Бүнјадов З. Азәрбајҹан Тарихи (ән гәдим заманлардан XX әсрәдәк). – Бакы: Азәрбајҹан Дөвләт Нәшријјаты, 1994. – 687 с.
2 . Kitabi-Dədə-Qorqud. – Bakı: “Öndər Nəşriyyatı”, 2004. - 375 с.

Донгак У.А.
Россия, г. Кызыл
uranda@yandex.ru

Мифопоэтические образы тенгрианства в тувинской поэзии: поэтика художественной модальности

Аннотация. *В статье рассматривается мифопоэтический образ Неба (Дээр, Деңгер, Кудай, Курбусту) в тувинской литературе. Автор отмечает, что тувинская литература в плане выражения основных ценностей мировоззренческого комплекса тенгрианства представляет собой сложное неоднородное явление. Художественные образы, отражающие*

традиционное миропонимание, в том числе и тенгрианский взгляд на мир, могут быть в полной мере верно восприняты в контексте поэтики художественной модальности. Основные принципы новой эпохи художественной модальности позволяют обратиться к анализу и интерпретации мифопоэтических образов.

Summary. *The article deals with the mythopoeic image of Heaven (Deer, Denger, Kudai, Kurbustu) in Tuvan literature. The author notes that Tuvan literature expressing the basic values of the worldview of Tengrism is a complex and heterogeneous phenomenon. Artistic images reflecting the traditional world view, including the Tengri worldview, can be fully correctly interpreted in the context of the poetics of the artistic modality. The basic principles of a new era of artistic modality allow us to analysis and interpretate mythopoetic images.*

Ключевые слова*: тенгрианство; тувинская поэзия; мировоззрение; мифопоэтические образы; поэтика художественной модальности; образ Неба; двуголосое слово; эволюции художественной литературы и ее форм.*

Keywords*: Tengrism; Tuvan poetry; world outlook; mythopoetic images; poetics of artistic modality; the image of Heaven; a two-voiced word; the evolution of fiction and its forms.*

Современные тувинские поэты в своем творчестве вводят основные ценности тувинского мировоззренческого комплекса в художественное и общественное сознание своих современников, закрепляя их в мифопоэтических образах, открывают перспективу утверждения и закрепления нравственных ориентиров, многие годы оказавшимися в пассиве и постепенно активизирующимися в последние два десятилетия. В их художественном творчестве тувинское мировидение начинает систематизировать и актуализировать для современного читательского восприятия фрагментарные, порой эклектичные традиционные знания об окружающем мире и человеке, о месте человека в мире, о счастье и духовных ценностях и т.д.

Основой тувинского мировоззрения является идея единения человека с природной стихией, идея очеловечивания и одухотворения природы [7, С.113;2]. Например, писательская и исследовательская деятельность известного шамановеда М.Б. Кенин-Лопсана запечатлела такое миропонимание в его прозаических и поэтических произведениях. Постоянной чертой тувинского традиционного мировоззрения Кенин-Лопсана становится презентация человека, как части природы, и утверждение человеческого существования в гармоническом единении с природой. Тувинское сознание воспринимает окружающий мир в слиянии Неба и Земли, а человека, как дитя, рожденное в этом божественном союзе. [5, С.9].

Исследователь тувинской мифологии З.Б. Самдан, опираясь на анализ особенностей формирования тэнгрианских и шаманистских представлений тувинцев на материале мифологии, отмечает, что «мировоззренческой основой для исследования духовной культуры тувинцев, в том числе и их фольклора и мифологии, необходимо признать не только шаманизм (а в более поздние периоды и буддизм), но и тэнгризм как религиозно-философскую основу, исконную древнюю религию тюрко-монгольских народов Центральной Азии» [6, С.4]

Тенгрианство, как открытое мировоззрение, не замкнутое в рамках одной религиозной системы, «вплетенное в современные мировоззренческие системы … в условиях становления многополюсного мира» [1, С.4, С.15], на протяжении многих веков явившееся основой фундаментальных знаний о мире и познавательно-образной системы народного мировосприятия тувинцев, создает своеобразие эстетического мышления народа в разных исторических и культурных условиях.

История общества и культуры в разные периоды исторического пути показывает, что ценностный багаж многих столетий и их потенциал в определенные моменты истории не был в

полную меру востребован обществом. Например, советский период истории тувинского общества за несколько десятилетий расшатал стройную систему традиционных, в том числе тенгрианских воззрений, в нее вполне закономерно вклинились новые представления о мире и человеке, обновляющие в глобализационном потоке мировоззренческий пласт тувинской культуры.

Тувинская литература в плане выражения основных ценностей мировоззренческого комплекса тенгрианства представляет собой сложное неоднородное явление. Художественные образы, запечатлевшие тенгрианский взгляд на мир, могут быть в полной мере верно восприняты в контексте поэтики художественной модальности.

Литература, в отличие от поэтики архаического периода (поэтика синкретизма) и поэтики традиционалисткого предлитературного периода (эйдетическая поэтика) представляет собой новый этап в эволюции поэтических форм. Эпоха поэтической модальности (индивидуально-творческая поэтика) на Востоке, как отмечают исследователи, начинается в начале XX века и продолжается по сегодняшний день [8, С.221].

Основным принципом обозначения новой эпохи художественной модальности при обнаружении «культурного перелома», «категориального слома» является «эстетическая установка на оригинальность художественного решения, рождающаяся именно сегодня». Здесь «Речь идет о новом рефлексивном отношении ко всем заданным моделям миропонимания и поведения: «Для такого «я» все, что заведомо не принадлежит ему, должно быть заново порождено изнутри его мира... для этого «я» нет ничего готового, все подлежит его личной проверке, и все душевные движения и все слова принадлежат теперь ему и только ему как личное достояние». В каждый смысл автор вкладывает свое личностное понимание. Личность предстала как изменяющаяся внутренняя мера, как подвижное, модальное взаимоотношение «я» и другого [8, С.222-223].

Такое отношение к изображаемому в художественном произведении, понимание внутренних законов поэтики, дает нам возможность увидеть, как меняется структура образа Неба, какие новые смыслы вкладываются автором в него.

Например, анализируя творчество тувинского поэта В. Серен-оола (1942 -1994) в разные исторические периоды тувинской литературы: советский и постсоветский периоды, мы обнаружили некоторые моменты в поэтике тувинской литературы, на первый взгляд противоречащие друг другу. Во-первых, очевидно, что, в общем, традиционная поэтика подверглась изменениям под влиянием эстетики соцреализма. Небо как верховное божество в миропонимании тувинцев «низверженное» в определенных художественных образах, оказывается равным человеку или даже ниже в этой иерархии. Тем не менее в количественном отношении мифопоэтический образ Неба (Дээр, Деңгер, Кудай, Курбусту) в традиционной трактовке как высшая сила, обожествляющая пространство, остается доминирующим [3, С.294-295].

Понимание принципов поэтики художественной модальности открывает перед литературоведами перспективы адекватной интерпретации произведений нового времени, содержащих в себе мифопоэтические образы далеких эпох.

Например, стихотворение тувинского поэта А. Бегзин-оола «Күзүңгү» («Шаманское зеркало», 2001) [9, С.72-74], как «двуголосое слово, ориентированное на чужое (другое) слово» обращено к мифологическому знанию, связанному с Небом, в котором сообщается о небесном происхождении шаманов и поэтическом даре, наследующем сегодня шаманское предвидение [8, С.268]. Лунной ночью шаман просил небеса Курбусту даровать ему волшебное медное

зеркальце, он раненым волком выл на луну; плакал, как дитя, и извивался в судорогах в своей шаманской пляске. Когда лунный диск накалился докрасна, на белом войлочном покрывале заиграло шаманское зеркальце *күзүңгү*. Шаман не смог схватить его в объятом пламенем войлоке и, обжигаясь, забросил его в грудь лирического героя, получившего так от Небес дар поэта. Стихотворение А. Бегзин-оола, сохраняя традиционное понимание образа Неба-Курбусту, развивает его, внося новый смысл, отождествляющий дар шаманский с даром поэта.

Межличностная направленность двуголосого слова в разных формах: однонаправленном, разнонаправленном и «отраженном чужом слове» [8, С.268], отражает мифопоэтический образ Деңгер в стилизации современных благопожеланий (однонаправленная).

Разнонаправленность двуголосого слова поэтики художественной модальности представлено в поэме-пародии «Ынакшаанның шүлүглели» («Поэма влюбленного») В. Серен-оола, где в ироническом изображении тайной любви лирического героя к замужней женщине участвуют и мифопоэтические образы Неба -Кудай, Луны и т.д. [12, С.258-269]. Перемена акцента в создании художественного образа Неба (*дүндүк-дээр, Кудай*), выраженная в разговорно-упрощенной речи самой Луны и героя поэмы, описании Солнца и Неба (Кудай) создает основной мотив пародии темы тайной любви к чужой жене и является здесь, безусловно, основной структурообразующей частью этого произведения. Луна заглядывает в окно к страдающему от бессонницы влюбленному и зовет его: «*Че-ве, дүрген! Чоруур орууң чырыдайн*» (Давай-ка, быстрей! Осветить хочу (сейчас) твою дорогу (к любимой)).

Влюбленный герой в сомнениях обращается к звездам: «*Дүндүк-дээрде түмен сылдыс, сүмең чүл че*?» (Тысяча звезд на ночном зените (синоним: дымовое отверстие в юрте), какой совет дадите?).

В тот момент, когда влюбленный герой встречает свою возлюбленную со своим супругом, ему вдруг показалось, что голос с небес (*Кудайдан үн*) крикнул ему: «Обними же ее!».

В другом произведении В. Серен-оола – героическом сказании «Кан-Кыс» о богатырше-воительнице сам жанр произведения диктует традиционную трактовку образа Голубого Неба, как покровителя человека:

«*Хамык көвей бодалдан ол*
Кадыр дагның шыпшыынче үнгеш:
- Ак-көк дээрим, азы ким мээң
Адым билир турганыл?! – деп,
Алгы салып кышкыргылаан.
Кудай ынчан кызаңайнып,
Кулак уюк диңмирепкеш,
Аажок топтуг чагып сөглээн».

(Тяжелые мысли
привели его на вершину высокой горы, и он:
- Голубое небо, или кто же еще
может знать мое имя-прозвище? –
так громко крикнул.
Небо-Кудай засверкало молниями и
разразилось громом,

и смиренные советы ему давало) [11, С.23].

Интересна трактовка образа небесного стрелка в поэме А. Хуурака «Ай дугайында тоожу» («Повествование о луне»), где мальчик из своего игрушечного лука целится в Луну и мама ругает его за это. Наутро он получает объяснения:

«- *Анаа чүве эвес-тир ол,*
Авыралдыг бурганың-дыр.
Ыдыктыг көк кудай ээзин
Ынчанмас чоор, оглум – дидир».
(Это ведь необычное (небо),
Это милостивое наше божество.
Не следует так, сынок мой,
Обращаться с духом священного синего неба – сказала она.)

Как отраженное чужое слово (мифологема Неба), образ Луны и Неба (Дээр, Кудай) в поэтике поэта А. Хуурака (1960-ые годы) структурирует скрытую двойную полемику. Во-первых, полемика традиционного миропонимания (выраженного позицией матери: это наше милостивое божество) с авторским миропониманием (сын целится в Луну). Далее повествователь признается, что молился и верил в старые предрассудки о том, что на небе, якобы есть божество [10, С.168-170]. Во-вторых, образ мальчика, целившегося в луну, воскрешает в памяти мифологему о космическом стрелке, как спасителе человечества. Миф об охотнике, стрелявшем в несколько солнц и превратившемся в сурка – это миф, как пишет исследовательница древних наскальных надписей Тувы М. Дэвлет, о нарушении и восстановлении гармонии в природе [4, С.35-36].

Образ и идея в поэтике художественной модальности, как отмечается авторами «Теории литературы. Историческая поэтика» (2004) приобретают автономный статус [8, С.225]. В отличие от поэтики традиционалисткой и мифопоэтической, благодаря этим и другим художественным принципам, новым категориальным отношениям качественно иной художественный мир создается в эпоху художественной модальности. Давая интерпретацию одного из основных образов, образа Неба (Дээр, Деңгер, Кудай, Курбусту), создающего своеобразие эстетики тувинской литературы, важно непременно различать художественные эпохи и особенности поэтик в эволюции художественной литературы и ее форм.

Литература

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение: Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012. – 256 с.
2. Будегечиева Т.Б. Особенности традиционного мировоззрения тувинцев http://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/osobennosti-tradicionnogo-mirovozzreniya-tuvincev (Обращение:19.04.17)
3. Донгак У.А. Образ неба в тувинской поэзии: В. Серен-оол – тувинская советская поэзия доперестроечного периода // Проблемы изучения тэнгри в аспекте мировоззренческой культуры. Материалы IV-й международной научно-практической конференции «Тэнгрианство и эпическое наследие Евразии: история и современность», Улан-Батор (Монголия), 10 октября. – Улан-Батор: “Gcom Press” LLC, 2013. – С. 291-295.
4. Дэвлет М.А. Небесные тела и явления сквозь призму древних тувинских мифов // История и современность Тувы: Сборник научных статей к 80-летию В.П. Дьяконовой. – Кызыл: ГУП РТ «Тываполиграф», 2007. – С. 33-37.

5. Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарның торулгалары. – Кызыл: Новости Тувы, 2002. – 541 с.
6. Самдан З.Б. Отражение тэнгрианско-шаманистских представлений в тувинской мифологии *(Из материалов IV-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», 09-10 октября 2013г., Улан-Батор, Монголия)* http://tengrifund.ru/otrazhenie-tengriansko-shamanistskix-predstavlenij-v-tuvinskoj-mifologii.html (*Обращение: 19.04.2017)*
7. Самдан З.Б. Художественное осмысление взаимоотношений человека и природы в тувинском фольклоре // Самдан З.Б. Избранные труды: Тувинская словесность: миф – сказка – литература. Научное издание. – Абакан: ООО «Журналист», 2011. – С. 100-114.
8. Теория литературы: Учеб пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: В 2 т. / Под ред. Н.Д. Тамарченко.— Т.2: Бройтман С. Н. Историческая поэтика. — М.: Издательский центр «Академия», 2004. — 368 с.
9. Бегзин-оол А.С. Шылгалданың үш үжүүрү: Шүлүктер чыындызы. – Кызыл: Тываның Ю.Ш. Кюнзегеш аттыг ном үндүрер чери, 2009. – 200 с.
10. Донгак У.А. Алексей Хуурак: Тыва романтиктериң бир оруу // Донгак У.А. Песнь иволги: В новом облике древнего слова /Литературно-критические статьи. – Сыгырганың өткүт ыры: Бурун сөстүң чаарттынган бүдүжүнде / Чогаал-сайгарылгалыг чүүлдер. На русском и тувинском языках. – Кызыл, 2014. – 228 с.
11. Серен-оол В.С. Каң-Кыс: маадырлыг тоожу тоол. Кан-Кыс: героическое сказание на тув. и рус. яз. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 1991. – 157 а.
12. Серен-оол В.С. Өскен өөмден – өртемчейже: Шилиттинген шүлүк чогаалының чыындызы. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 2002. – 304 а. (Из родной юрты – в мир: сборник избранных стихотворных произведений).

Ефимова М.Т. – Сатанар
Россия, г. Якутск
Satanar68@mail.ru

Сакральная символика эпического числительного «четыре»

Аннотация: *Числительное түөрт ‘четыре’ в олонхо, играет роль и сообщения, и кода, имея два уровня смысла: поверхностный и глубинный. Мы же разберем глубинный уровень смысла числительного түөрт ‘четыре’, передающий информацию сакрального характера. Наше обращение к указанной теме объясняется интересом к числу, как одному из важнейших мифов человеческого мышления, также недостаточностью освещения сакральной символики исследуемого числительного. В данной статье предпринята попытка семиотико-структурного анализа эпического числительного түөрт ‘четыре’.*

Summary. *In olonkho, the numeral tyert “four” can be both, information and code, and has two levels of meaning: superficial and deep levels. While the first level carries descriptive functions, in the given article we will focus on the second, deeper level of numeral tyert “four”, which possesses sacral information. Our scientific interest in this theme is explained by the fact that numerals are one of the main mythological constituents of human cognition and by insufficient investigation of sacral symbolism of the numeral in question. We will attempt to provide semiotic and structural analysis of this epic numeral tyert “four”.*

Ключевые слова: *числительное түөрт ‘четыре’, сакральность, архаичный пласт лексики, семиотический код, структурный анализ, ритуалы, обряды.*

Keywords: *numeral tyert, sanctity, archaic stratum of lexis, semiotic code, structural analysis, rituals, customs.*

Символы играют роль специфических единиц мышления, обладают промежуточным логическим статусом между конкретно-чувственными образами и абстрактными понятиями [1, С.127]. В символах представлен в сгущенном виде коллективный опыт народа. Мифологическое мышление, хотя оно и привязано к образам, может быть обобщающим и, следовательно, научным. В древнейших синкретических формах фольклора исследователи справедливо видят зачатки того, что позже в системе развитых и дифференцированных культур становится наукой, литературой, религией [1, С.129-130; 2, С.616]. Е.М. Мелетинский отмечает особую «полноту» мифологического мышления за счет включения эмоционально-интуитивного начала [3, С.167]. Эпические формулы, передавая в сжатом виде народный опыт и сакральные знания, являются мощным средством компрессии информации, которая возможна благодаря емкости значения ключевых слов.

Символика чисел занимает далеко не последнее место в более глубоком осмыслении текста устного народного творчества. Их использование интересовало многих отечественных и зарубежных исследователей. Еще в 19 веке А.А. Потебня заметил особенность функционирования числительных в украинском фольклоре. Числительные исследовали немецкие, болгарские слависты, русские ученые А.Т. Хроленко, О.А. Давыдова, Т.А. Новичкова, С.П. Праведников. Числительные становились объектом изучения узбекского, татарского, башкирского языков, хакасского, якутского, калмыцкого, монгольского эпосов. Что касаемо якутского олонхо, к этому вопросу обращались исследователи Л.Л. Габышева, А.В. Кудияров, Е.И. Избекова. Мы не будем останавливаться на функциональных особенностях, способах использования числительного *түөрт* “четыре” (подробнее они описаны в монографии Е.И. Избековой [4]). Нас интересует вопрос: почему сакральное числительное *түөрт* ‘четыре’ с компактно “заархивированной” космологической информацией, не предпочтена в употреблении у якутского народа? В чем заключается внутренняя смысловая нагрузка числительного *түөрт* ‘четыре’?

С глубокой древности числа играют важную роль в жизни человека. Во многих культурах (в вавилонской, индуистской, пифагорейской) число является началом вещей. Число ‘четыре’ соответствует символу единства и целостности мироздания и его отдельных материальных и духовных проявлений. С ним связано горизонтальное освоение окружающего пространства. “Индейцы Дакота отличались особой расположенностью к числу ‘четыре’ [5, С.257]. Буддисты преклонялись перед богами четырех сторон света, “на востоке находится белоснежный Елхор Сүрэн; на юге – синеватый Пагжиба бурхан; на западе – красноликий Тэнгрий Лусууда Жамнайзан; на севере желтый бог благоденствия Намсарай” (Б. Дашиев). В оккультизме «альфа и гамма всего» считается «великий закон четырех», а его геометрический эквивалент – квадрат – «знаком священной книги Таро» [6, С.41]. Пифагор указал, что в основе нашей Вселенной лежат законы, которые управляют реализацией всех проявлений жизни, что «...все вещи можно представить в виде чисел» [7]. Аристотель называл число началом и сущностью вещей, их взаимодействием и состоянием [8]. Воплощаясь в физическом плане и приобретая форму, числа становятся фигурами: 1 – точка; 2 – линия или угол; 3 – треугольник в плоскости; 4 – квадрат в объеме. Последний отражает геометрическую модель нашего материального мира на основе разрешимости зрительно-пространственного восприятия окружающего мира человеческим глазом в трех измерениях.

Четыре – важнейшая космологическая константа, число стабильности, неподвижности, отражение кватеральной структуры мира. Особое значение числу четыре придавал К.Г. Юнг, считавший его главной символической основой целостности мира и человека [9]. В окружающей нас природе все подчинено закону уравновешенности, то на языке чисел четыре означает саму природу. Главным смыслом числа четыре является равновесие, как необходимое условие существования и процветания материального мира.

Ведь не случайно современные технические достижения человечества базируются в своей теоретической основе на математических равенствах. Человеку, являющейся маленькой копией мироздания, свойственно стремиться к совершенству. А совершенство есть равновесие. Четыре образует идеально устойчивую структуру, что отразилась в мифах о сотворении мира и ориентации в нем [9]. Устойчивость подтверждается четностью. Число порядка четыре имеет власть над пространством и временем. Четыре стороны света, четыре стихии, четыре фазы Луны. Четырехчленность пространства распространяется и на время: в истории человечества существует четыре века, жизнь человека делится на четыре периода, число четыре делит время на большие и малые шкалы, год дробится на четыре сезона, сутки дробятся на утро, день, вечер, ночь (в соответствии с солнечным циклом).

По мнению В.Н. Топорова, «Число и счет» были сакрализованными средствами ориентации и космизации Вселенной [10, С.52]. З.А. Кучукова пишет «число в тексте имеет ярко выраженную семантическую нагрузку, мотивированную мифоэпической «прапамятью» числа» [11, С.228]. В якутском эпосе число четыре главным образом отражает представления, связанные с количественно-пространственным освоением мира и Вселенной, представления о гармонии, упорядоченности, пропорциональности пространства, как геометрии форм, лежащих в основе жизни. У якутов имя числительное "*түөрт*" связано с горизонтальным членением пространства. Горизонтальное описание имеет признак четности [12, С.78-92]. В эпическое пространство входят гигантские расстояния, преодолеваемые героями в течении четырех сезонов года. Стороны света уподоблены жилищу человека, которое является метафорой мифологического космоса. Сходные понятия есть у родственных тюрков, в свете алтайской лингвистической теории, к примеру у японцев "8 углов мира (под одной крышей)", у чувашей "восьмиугольная Вселенная" [13]. Числительное *түөрт уон* "сорок" и *түөрт уон түөрт* "сорок четыре" показывают множество, являющиеся постоянным компонентом сложного эпитета, выражающего эпическую ночь [4, С.100]. Также исследователями отмечается, что число четыре входит в состав Нижнего мира *нэс түөртүгэн* "медлительная преисподняя". Составное слово *түөртүгэн* исследователи переводят как "четыре пропасти (бездны)" [12].

Числительное – слово, выражающее число [14, С.27-28]. "Язык возник значительно раньше формально-логического мышления, а возникновение чисел и числительных относится к начальному этапу зарождения формально-логического мышления. Наименования чисел до десяти обычно имеют одинаковые корни во многих семьях языков. Они являются наиболее древними названиями" – считает Р.П. Игнаева [15, С.12]. Некоторые исследователи утверждают, что основа якутского языка отделилась от тюркского ядра в древности, развивалась обособленно и была менее подвержена эволюционному развитию. Тувинский *дерт* 'четыре', татарский *дүрт*'четыре' , киргизский *төрт* 'четыре', карачаево-балкарский *тёрт*'четыре' , кумыкский *дёрт* 'четыре', казахский *төрт* 'четыре' , турецкий *дөрт* 'четыре', алтайский *төрт* 'четыре' и.т.д. – везде прослеживается сходство произношения четко указывая на то, что термин числительного *түөрт* 'четыре' составляет лексику тюркского происхождения, является устойчивым и носит архаичный характер.

Мы используем семиотико-структурный анализ. Структурный подход предполагает выделение и описание элементов структуры с учетом взаимосвязей между этими элементами, отражая внутреннюю форму организации системы. Этот метод успешно использовал К.Леви-Стросс в этнографических и антропологических исследованиях. В нашем случае семиотический аспект расширяет исследовательские стратегии.

Числительное *түөрт* 'четыре' представляет большой интерес как особый пласт, хранилище связи представлений о мире, мироздании, объективируя скрытые «семы», позволяющие увидеть за каждым словом пласт мифологии, истории, и вытекающей отсюда

быт наших предков. Модель структуры концепта *түөрт* ‘четыре’–*Түөрэҥнээбэт төрүт төрдө*, что в переводе на русский означает ‘Устойчивая причина начал’. Логический концепт *түөрт* ‘четыре’– устойчивость, обуславливает направленность сакрализации числительного. Через структуру просвечивается смысл, отражающая глобальное видение мира. Из вышеприведенных материалов видно, что данное объяснение не противоречит, а напротив, совпадает с научным моделированием мироустройства. По своей значимости и силе скрытый потенциал числительного *түөрт* ‘четыре’ не уступает, а даже больше – превышает потенциал других числительных.

Причина, почему числительное *түөрт* ‘четыре’ не предпочтена в употреблении в олонхо, кроется в проявлении национальной специфики способа мышления древнего якута. Все представления связаны не только с сознанием, сколько с подсознанием. Как отмечает Л.Н. Пушкарев «мышление – это познание мира, а менталитет – это манера мышления, его склад, его особенности, его своеобразие» [16, С.159]. Принципами, которыми руководствовались древние якуты, можно назвать следующие: главная мировоззренческая особенность народа - одухотворение природы; представление о том, что человек не хозяин ее, а лишь часть; почитание и стремление к милости и покровительству богов и добрых духов; понимание и принятие величия и могущества мироздания, основанной на священной *түөрт*, отрицание и невозможность равнения с ним; характерность в стиле мышления интуиции, и вытекающего отсюда стремления не трогать, не беспокоить, а предпочтения обходить властного над временем и пространством *түөрт*, вызванного целью самосохранения и самозащиты – все это диктовало традиции осторожного отношения к данному числительному. Анализ дает основание понять, почему в олонхо, “неравнодушному” к числу, насыщенной космогоническими представлениями, числительное *түөрт* ‘четыре’ по частоте употребления занимает лишь седьмую позицию, уступив числительным *үс* ‘три’; *тоҕус* ‘девять’; *аҕыс* ‘восемь’; *икки* ‘два’; *сэттэ* ‘семь’; *биир, соҕотох, аҥардас* ‘один’, в силу вышеперечисленных соображений, сознательно перекрываемая потенциалом других числительных.

Принято считать, что религиозный обряд и мифы тесно связаны между собой. Обряд составляет как бы инсценировку мифа [4, С.134]. Проведенный анализ числа *түөрт* ‘четыре’ дает обоснование полагать, что логически здравый учет этимологии данного числа, отражающий кодированную космологическую структуру, послужили далее мотивацией появления древних обрядов и ритуалов якутов. Попытаемся увидеть за оболочкой числительного *түөрт* ‘четыре” - культурный концепт, отражающий национальную специфику понятия данного числа. Логическое свойство числа лежит в основе философии народа, обьясняя традицию осторожного, бережного обращения. Так, в соответствии с древними традициями, в погребально-поминальных ритуалах якутов, если по той, или иной причине не удавалось погребение на третий день, то обряд переносили на пятый день, минуя четвертый. Отношение к данному числу отражены в представлениях якутов, связанные с традицией манеры поведения роженицы, оставлением душой тела человека – процессов, длящихся ровно сорок дней. В представлениях свадебного обряда – в сорок лет древние якуты исключали торжество *уруу* ‘свадьба’, если же обстоятельства вынуждали быть вместе, то жили в одном доме только в качестве *дьукаах* ‘сосед’, до исполнения 41-него возраста. Далее, в соответствии с родильными древними обрядами, при рождении в семье четвертого ребенка, разводили очаг, делали обряд угощения духу огня и произносили алгыс «благопожелание», где упоминали, что родился пятый ребенок, а четвертый воспитывается далеко от дома, с целью отвлечь внимание и таким образом запутать *абааһы «злой дух»*. В представлениях промысловых обрядов, охота на сорокового медведя профессиональным охотником – эсэһит “охотник на медведя”, сопроваждалась еще четырьмя участниками, чтобы общее количество составляло пять человек.

Обряд связан с поверьем о неизбежности гибели охотника при встрече с сороковым медведем. В национальной архитектуре древних якутов при построении жилища возводили *тулаahын маҕана* “опорный столб” в середине дома, тоже отражающий поклонение величеству числительного *түөрт* “четыре”. В ритуале хозяйственных построек якуты не ставили сорок столбов забора, обязательно сооружали 39 или 41 столбов. В ритуале сенокосных работ при уборке сена, с сенокосного *ходуһа* “поля» не выходили, ставив сорок копен, сороковой разделяли на две части, чтобы общий подсчет составлял 41. Таким образом, у якутов тип отношения к действительности и хозяйственной культуре сформировались на основе сакральности числительного *түөрт* “четыре», выступая регулятором их поведения.

Заключение: Анализ числительных в олонхо только на употребительном, функциональном уровне недостаточен. Ведь числительные прежде всего представляют большой интерес как особый пласт, хранящие связь с представлениями о мире и мироздании. Предлагаемый в статье анализ структуры через призму интерпретации причины сакрализации приближает к «чистейшей» сущности исследуемого числительного *түөрт* ‘четыре’, фиксируя содержание, восходящее к древним воззрениям и других народов. Данный подход может служить основанием для приоткрытия более глубоких напластованных первопричинных связей воззрений народа, осмысления языка олонхо под новым углом научного познания, расширения границ для понимания своеобразия народной психологии, постижения общего и особенного в духовной культуре разных народов.

Литература

1. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. / Пер., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского.- М: Республика, 1994. - 384 с.
2. Иванов В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Знаковые системы. Кино, Поэтика. В 3-х томах. Т.1. – М: Школа “Языки русской культуры”, 1998. – 312 с.
3. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М: Вост. лит. РАН, 2006. – 406 с.
4. Избекова Е.И. Числительные в олонхо:структура и семантика.– Я: Издательский дом СВФУ, 2014.– 152 с.
5. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М: ЭКСМО-пресс, 2001. – 512 с.
6. Успенский П.Д. Символы Таро: старинная колода карт: философия оккультизма в рисунках и числах. – М: Гелиос, 1993. – 48 с.
7. Ольшевская Н. Большая книга нумерологии. - М.: АСТ; Сова, 2011. – 131 с.
8. Институт философии,теологии, истории св.Фомы. Аристотель. Метафизика 4 книга. - М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2006. - 232 с.
9. Лейнер Х. Основы глубинно-психологической символики / перевод с нем. Я.Л. Обухова. Журнал практического психолога, 1996. - №3. – С. 54-75.
10. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. Структура текста. - М.: Издательство "Наука", 1980. – 240 с.
11. Кучукова З.А. Онтологический метакод как ядро этнопоэтики (Карачаево-балкарская ментальность в зеркале поэзии). — Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2005. - 309 с.
12. Габышева Л.Л. Функции числительных в мифопоэтическом тексте (на материале якутского олонхо) / Язык, миф – культура народов Сибири. – Я., изд.ЯГУ, 1988. – С. 78-92.
13. Галимзянов А. Символика чисел у народов востока [электр.ресурс] / А.Галимзянов, - 2002. – http://ayratgalim.narod.ru/stat/chisel.htm
14. Федюнева Г. В. Некоторые черты морфологии коми числительного // Местоимения и числительные (опыт новой интерпретации в свете создания научной грамматики коми языка) – Сыктывкар: АН СССР, 1990. – С. 27-31.
15. Игнаева Р.П. Классификация имен числительных в марийском языке (проблемы статуса и функции) / Р.П. Игнаева: М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации. Мар. Гос. университет, каф. финно-угор.языков. - Йошкар-Ола, 1999. – 207 с.
16. Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история, 1995. - №3, М.: Наука – С. 158-166.

Ёвкочев Ш. А.
Республика Узбекистан, г. Ташкент
yovkochev@mail.ru

Роль доисламских верований в формировании местной формы ислама в Центральной Азии

Аннотация. *Статья посвящена местной форме Ислама в Центральной Азии, сложившейся в результате симбиоза доисламских религиозных учений и ортодоксального ислама. Рассматриваются проникновение и синкретизм ислама в регионе. Подробно показаны формы шаманистских и тенгрианских рудиментов дошедших до наших времен в форме народных ритуалов и обрядов.*

Summary. *The article is devoted to the local form of Islam in Central Asia, which formed as a result of a symbiosis of pre-Islamic religious teachings and orthodox Islam. There are considered the penetration and syncretism of Islam in the region. There are also forms of shamanistic and Tengri's vestiges which were shown in detail after it's surviving in the form of folk rituals and rituals are.*

Ключевые слова: *Ислам, доисламские религии, Тенгризм, Шаманизм, Зороастризм, Святое дерево, святые животные, Горный козел, Кочкар, Чинара, урф, одат.*

Keywords: *Islam, pre-Islamic religions and teachings, Tengrism, Zoroastrianism, Shamanism, Holy tree, holy animals, Mountain goat, Kochkar, Plane tree, Urf, Odat.*

Ислам в Центральной Азии (ЦА) отличается от ортодоксальной формы **(а)** своей своеобразностью и симбиозом с доисламскими верованиями.

Религиозная ситуация в регионе складывалась на протяжении многих тысячелетий. В период до I тысячелетия до н.э. широкое распространение здесь получили анимистические и тотемистические учения. Далее происходит влияние древней зороастрийской цивилизации (X-IX века до н.э. – IV-V века н.э.).

Вслед за этим в регионе устанавливается правление Тюркского Каганата (551-630 г.), который привнес в жизнь ЦА тенгрианство с культом Главного Божества «*Улуг Тангри*» («Великий Созидатель»).

И наконец, с начала восьмого века происходит распространение мусульманской религии и культуры. Процесс исламизации населения региона проходил весьма сложно и скачкообразно. Арабам удалось лишь к началу IX века исламизировать основную часть Мавераннахра (так назывались земли севернее Амударьи).

Исламизация проходила в несколько этапов. Первый этап носил характер жесткого насаждения мусульманской религии. Население не желало принимать новую религию и продолжало молиться своим «языческим» богам и религиям. Фундаментальный труд историка того периода Мухаммада Наршахи «История Бухары» (*Тарих-и Бухоро*), подробно описывает как жители Бухары трижды обращались в ислам, однако каждый раз отступали от ислама и возвращались к своим доисламским верованиям. В ходе насильственной исламизации арабы также применяли метод экономического стимулирования, согласно которому лица, не принимающие ислам, должны были платить отдельный подушный налог (*джизья*), а тем, кто посещал мечеть, давали по два дирхема.

Несмотря на трудности исламизации региона все же были отдельные группы населения, которые добровольно принимали ислам. Многие люди принимали ислам, чтобы не платить арабам *джизью* или преследовали другие корыстные (порой властные) цели. Согласно

того же Наршахи, «*согдийцы и тохарцы даже на конечном этапе завоевания Мавераннахра при удобном случае отрекались от ислама*». Поэтому в конце первого этапа исламизации арабы и местные правители стали привлекать местное население к исламу путем миссионерской деятельности.

Второй этап исламизации региона – «миссионерство» начинается со второй половины VIII века. Вследствие широко развернутой миссионерской деятельности (знаменосцами исламского миссионерства в регионе стали суфийские ордена) народы Центральной Азии не только приняли ислам, но и проникли в его сущность и внесли огромный вклад в развитие исламской культуры мусульманского мира.

Однако следует отметить, что на тот период до полной исламизации Центральной Азии было еще далеко. Согласно источникам историков Наршахи, ат-Табари и Ибн ал-Асира **(b)**, даже в X и XI вв. в Самарканде и Хорезме еще жили евреи, зороастрийцы, манихейцы и маздаисты [1]. Поэтому, о всеобщей исламизации края к началу XII века можно было говорить лишь условно.

Особую роль в распространении ислама в Центральной Азии сыграл ханафитский мазхаб (конец VIII – начало IX в.). В этот период среди местного населения, наблюдается процесс закрепления ханафитского мазхаба как самого лояльного и адаптированного к местным традициям и обычаям. Большую роль в этом сыграла синкретичность ислама, его способность адаптировать под себя доисламские учения и верования. Кроме этого, местные факихы (правоведы) очень умело и успешно перерабатывали с общих исламских позиций нормы обычного права – ***одат***, чтобы те не противоречили канонам ислама. В ходе этого процесса ими выносились ***фетвы*** **(c)** [2, С.252.], которые узаконили многие *доисламские древние традиции* (среди которых было много традиций зороастризма и тенгрианства) и нормы обычного права.

Однако в период **монгольского завоевания** региона в XIII в. распространение ислама было замедлено, поскольку центр внимания стал удаляться от городов, что привело к ослаблению местных *улемов* (богословов). После того как завоеватели приняли ислам (XIII в.), усилилось продвижение ислама в кочевую степь. Положение ислама упрочилось после принятия мусульманства Золотой Ордой при хане Берке (1255-1266 гг.) а также последующими ханами Тудеменгу, Узбеком. Религия превратилась в один из инструментов, обеспечивающих консолидацию общества. Велась целенаправленная пропаганда ислама среди кочевников.

Однако обращение в ислам кочевой знати не означало, что все слои приняли ислам. Простой народ долго сохранял свои доисламские религиозные верования. В этот период повышается роль харизматичных шейхов и отшельников – суфийских лидеров, расцвет которых приходится на XV-XVIII века. Суфийские тарикаты и их *пиры* **(d)** пользовались огромным авторитетом среди всех слоев населения. Их положение повышалось за счет религиозного сознания местных народов и «религиозных статусов» (*ходжи и сайиды* **(e)**) [2, С. 280,203] .

Следует отметить, что при формировании центральноазиатской религиозной традиции, состоящей из синтеза арабской и тюркской культур, сыграл симбиоз *тенгрианства* и ислама. Синтез древнего номадического наследия и ислама был создан именно мастерами суфийской традиции.

Суфийские братства способствовали распространению среди населения региона адаптированного ислама к местным условиям и древним религиозным учениям. Наряду с практикой *зиарата* (посещения могилы святого), люди стали хоронить тела усопших ханов и других великих людей рядом с мазарами святых. Примером этого могут послужить мавзолеи в Туркестане, Самарканде, Бухаре, Ташкенте, Термезе и др. городах.

Безоговорочным авторитетом в масштабе всей Центральной Азии обладал шейх Ходжа Ахрар Вали **(f)**, фактически правивший государством Тимуридов в Мавераннахре в конце XV веке [3]. На формирование религиозных идеалов среди кочевых народов степи, привитие исламо-суфийской этики и самодисциплины оказали такие духовные личности, как Махдуми Аъзам, Машраб и Суфи Аллаяр.

Следует отметить, что кочевые народы региона, внесшие своеобразие в местную форму ислама, приняли мусульманство позднее оседлых народов. Отсутствие ранних письменных источников, наличие лишь устных фольклорных памятников также оказали специфическое влияние на ислам.

Окончательная исламизация на территории современного Казахстана была завершена в XV в., когда ислам окончательно был признан официальной идеологией Казахского ханства во времена султанов Жанибек и Керей.

Здесь в жизни степного общества складывался своеобразный синтез ислама с элементами тенгрианства и шаманизма. Например, это можно было наблюдать в смешении элементов ислама и древних народных традиций. Так, ислам не отверг древний обычай сватовства детей («***Бесік құда***»). Согласно этому обычаю, когда степень родства становится отдаленной, заинтересованные стороны связывают новыми брачными узами своих детей, близких родственников. Кстати, в Узбекистане также имеется похожий обычай, который знаменовался покусыванием мальчиком уха девочки (естественно с согласия родителей договаривающихся о будущем родстве). Ислам проявил лояльность также к такому древнему обычаю, как ***калым*** *(выкуп за невесту)*, который сохранился и в настоящее время (хотя и формально).

В XVI–XVII вв. ислам начинает распространяться среди киргизов. Принятие мусульманства укрепляло положение киргизской знати, позволяло слиться с исламским миром и вести равные дипломатические отношения, обучать своих детей грамоте в мечетях и медресе, заключать выгодные браки и т. п. Но основная масса кочевников, хотя и признала новую религию, но на деле была далека от понимания сути ислама. Поэтому такие главные исламские обряды, как совершение ***пятикратного намаза и соблюдение многодневного поста*** – ***ураза*** выполнялись далеко не всегда и не везде. Это объяснялось постоянным кочеванием и отдаленностью кочевых народов от оседлых цивилизаций, что консервировало их мышление. Здесь ислам продолжал уживаться с самыми древними суевериями и обычаями древности, в частности с шаманизмом и тенгрианством, где позиции доисламских представлений оставались довольно сильными. Так, в народе прочно сохранялся культ божества Тэнгри, Умай-эне, Жер-Суу и Таюу. Был широко распространен шаманизм. У них пользовались уважением шаманы, а также *далычи, кургучу* – прорицатели, провидцы, гадалки. Языческие верования сохранялись и в поклонении *земле, воде, родникам, камням, лесу, «святым горам»,* вознесении молитв *Солнцу и Луне.* В верованиях киргизов сохранялись пережитки тотемизма. Так, племя ***бугу*** почитало *оленя* как своего прародителя.

Следует также упомянуть, что именование в ЦА верховного бога именами «Тангри» и «Худо» настолько сильно прижилось среди народов региона, что даже после утверждения в регионе ислама, «Аллах» среди людей стал также именоваться как «Тангри» или «Худо».

Описывая специфику местной формы ислама в регионе следует заключить в своеобразном симбиозе религиозной картины тюркского мира и зороастрийских рудиментов. Данный симбиоз оказал влияние на сакральную основу тюркских языков, составив коранические и суфийские термины, среди которых выделяется слово **«арвах»** (в переводе с

арабского: «аруах» – множественое число от «рух», т.е. дух). Другой пример, древнетюркское понятие **«құт»** было углублено и произошло его слияние с мусульманским «**барака**» = **кут-барака** (у казахов **«құт-береке»**). Наряду с именем **Аллах** (араб.) и **Құдай** народы региона продолжают употреблять и древнетюркское название Аллаха - «**Тангри**» и «**Худо**», вкладывая уже коранический доктринальный смысл.

Толерантность ханафитских теологов региона позволила тюркоязычным народам ЦА сохранить свой древний зороастрийский праздник ***Навруз***, который был адаптирован к исламу. Сегодня ***Навруз*** сопровождается чтением Корана, раздачей милостыни, взаимным прощением долгов, примирением враждующих сторон, приготовлением и раздачей угощений. У казахов верят, что в эти дни людей посещает святой *Кыдыр Ата* (Хидр, Хизр) – персонаж суфийской мифологии и народного ислама.

Благодаря ханафитским ученым в средневековом сообществе кочевых мусульман не запрещались *традиционная музыка, песни, игры кочевников, употребление конины и питье кумыса,* равно как и ношение национальной одежды.

К сохранившимся реликтам шаманизма в регионе можно отнести существующие в мусульманской среде шаманские обряды “целителей”, которые обычно заканчиваются чтением суры *Фатиха***.**

Например, целительский обряд “*Чилла ёсин*” осуществлется сорокократным чтением суры Корана “Ёсин” и побиванием больного сорока ветками тополя. Еще одним видом шаманического реликта в местной мусульманской обрядовой практике можно считать – обряд “*кинна*” , особого метода изгонения болезни из тела больного, которое может разниться в зависимости от методов целителя.

Еще одним таким примером может служить обычай узбеков, таджиков и других народов региона когда какой то человек болеет долгое время и чтобы исцелиться он по совету близких или народных лекарей принимает на себя миссию контактирования с духами. Такое положение среди народа называется “*одамли*” (с узб. - имеющий человека), то есть считается что он становится оберегаем и научаем определенными сверхъестетственными силами или духами. Такие люди становятся “народными целителями” и принимают людей с утра до полудня за исключением пятницы (мусульманского выходного дня и пятничной молитвы).

В регионе в дни затмения Солнца и Луны люди издавно стучат по чему-то и читают молитвы с пожеланиями, с тем чтобы отогнать ужасного Дракона который “хочет проглотить” Солнце и Луну. К реликтам анимических и тотемических обычаев в регионе относятся также почитание деревьев, животных и птиц, а также могил святых.

Например, в Туркменистане на могилу близких людей с целью его благополучия “на том свете” оставляют рога *горного козла*. На могилы, распологающиеся в Мангишлаке, Устюрте и северно-восточном побережье Каспийского моря, вплоть до XIX века устанавливались десятки тысяч **құй-тош** - бараньих камней (камни в форме лежачих животных).

Согласно представлению людей, если на могилы устанавливать *бараньи камни* (у казахов и киргизов “**құй-тос**”), то из дома людей не уйдет благосостояние и благодать. Так, в горных селениях Таджикистана на стенах домов встречаются рисунки *горных козлов* в качестве символа успеха и удачи. Поклонение *бараньим камням* принято также у казахов, қыргызов и туркменов. Это отражается в культурной жизни и искусстве. Поскольку освященные овцы и козы являются основным источником животноводства. Животноводы даже считают мясо горной козы как имеющее чудесную силу. Говорят что у человека употребившего мясо горной козы хотя бы раз в год смываются все грехи за год.

Сакральная значимость горного барана в представлениях людей наблюдается также когда люди хотят напугать *плохих духов,* именуя появившихся младенцов именем "*Кучкар*" (т.е. горный баран). До недавних времен население Хорезма с целью уберечься от сглаза держали во дворах баранов. По их мнению сглаз ударявшийся об рога барана терял свою силу.

Поклонение *лошади* существовало с древних времен и берет начало от древнетюркских народов. Это можно наблюдать на выбитых на скалах южного Кыргызстана (Аравон, Айирмоч-Тоғ) рисунках лошадей. И сейчас у народов существует обычай установления поверх могилы покойного черепа коня, зарезанного на поминках умершего человека. Кстати похожий ритуал можно наблюдать и у других тюркских и тугусо-маньчжурских народов, в частности у якутов и эвенов.

Поклонение *волку* также являлось одним из базовых моментов древнетюркских поверий. Эти древние доисламские рудименты и сейчас пользуюся популярностью среди народов Центральной Азии как амулеты из клыков, шерсти волка и другие можно наблюдать и по сей день. Например, среди кипчаков Андижанской области до сих пор существует обычай дарения беременной женщине с целью облегчения родов высушенного сердца волка.

Узбеки, казахи, кыргызы и туркмены издревле верят в священную силу перьев совы, кукушки, беркута и сокола. По этой причине на головные уборы малолетних детей, колыбель и люльки вешали перья птиц. Среди оседлого населения региона священными птицами считались стервятник, павлин и петух.

Почитание деревьев рядом с могилами святых также усвоено исламом в регионе и является рудиментом древних религиозных верований. Например, в народе существует поверье, что бесплодная женщина может прийти к такому дереву на могиле святого и постучать по стволу с просьбой подарить ей ребенка. Если на могилу святого при этом падали с дерева муравьи, то считалось что ее просьба будет удовлетворена и у нее будет ребенок.

Деревья *Арча* и *Чинара* (платан) в регионе издревле считались священными. Деревья-долгожители Чинары почитаются в Южной Туркмении, Узбекистане и Таджикистане. Например, туркмены боятся сжигать ветки стволов засохшей чинары. В Тянь-шаньских предгорьях Узбекистана такие священные чинары становятся местом поклонения, вокруг которых собираются, молятся и отдыхают паломники.

Таким образом, местная форма ислама в Центральной Азии является результатом постепенной ассимиляции ислама с местными доисламскими религиями, их ценностями и традициями. В настоящее время, это слияние превратило местную форму бытования ислама в самобытный симбиоз исламской традиции. Примечательно, что не только сам ислам привнес в Мавераннахр свои положения и традиции, но и народы этого региона значительно обогатили мусульманскую религию своими идеями о морали, правовыми нормами и ценностями. Сейчас можно утверждать, что процесс поглощения исламом местных религиозных традиций привел к появлению симбиоза своеобразной местной формы бытования ислама и культуры.

Таким образом, укрепление позиций мусульманской религии в Центрально Азиатском регионе происходило на фоне сохранения позиций и определенного взаимодействия с доисламскими верованиями. Сложился так называемый религиозный синкретизм, когда следование исламскому вероучению сочеталось с сохранением культовой практики древних доисламских традиций, заметным оставалось влияние зороастризма, тенгрианства, анимизма и поклонения предкам.

Феномен адаптации мусульманской религии к лону кочевой культуры ясно иллюстрируют материалы устной истории и фольклора кочевников.

Местные поэты проповедовали своим соплеменникам адаптированный ислам – на родном языке, с помощью средств и образов номадической культуры, поэзии, музыкального аккомпанирования, а также положительным опытом доисламского наследия тюркских певцов и шаманов.

Примечания:

(a) Под ортодоксальной формой ислама подразумевается та форма, которая сформировалась при пророке Мухаммаде и четырех праведных халифах на территории Аравийского полуострова;

(b) - Абу́ Джафа́р Муха́ммад ибн Джари́р ат-Табари (839-923) – исламский историк и богослов, автор книги «Истории пророков и царей», тафсира Корана и трудов по исламскому законоведению;

- Иззудди́н Абуль-Ха́сан А́ли ибн Муха́ммад аль-Джазири, известен как Ибн аль-Аси́р (1160– 1233/1234) – один из наиболее известных исламских историков;

- Абу Бакр Мухаммад ибн Джафар ан-*Наршахи* (899-959)–среднеазиатский *историк;*

(c) Фетва (на араб. *Фатва* - разъяснение) – богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата;

(d) Пир (перс. – *старец*) – в суфизме руководитель тариката (братства), святой;

(e) Ходжи и саййиды - люди, ведущие свою родословную к потомкам Пророка Мухаммада (через Али и Фатиму);

(f) Насыр-ад-дин Убайдуллах ибн Махмуд Шаши, также известный как Ходжа Ахрар (1404–1489) – крупный религиозный и государственный деятель Мавераннахра. Духовный лидер суфийского тариката Накшбанди на тот период, девятнадцатый в золотой цепи преемственности шейхов тариката;

Литература

1. Мухаммад Наршахи. История Бухары (Пер. с перс. Н. Лыкошина) – Ташкент, 1897. - 128 с., - эл. ресурс: http://www.vostlit.info/Texts/rus12/Narsachi/text1.phtml?id=971
2. Ислам: Энциклопедический словарь / Коллектив авторов. — М.: «Наука», 1991. - 315 с.
3. Ходжа Ахрар Вали (1404-1490), эл. ресурс: http://ziyouz.uz/ru/deyateli/velikie-mysliteli-uzbekistana/775--1404-1490; http://gosamarkand.uz/info/khodja_akhrar

Жаксылыков А. Ж.
Республика Казахстан, г. Алматы
aslanj54@mail.ru

Образ троемирия в архаическом (тенгрианском) миропредставлении казахов

Аннотация. *В статье обобщаются типологические признаки шаманизма как архаического института духовных знаний и психотехники, направленных на изменение сознания адепта во имя транскоммуникации в искомые миры, метафизические или трансфизические. Раскрываются представления шаманов древности в рамках главного мифа – учения о троемирии, единства божественного, физического и инфернального слоев космоса. В рамках этого учения и реализуются все остальные представления шаманизма о силах,*

творении, богах и демонах, предопределении, добре и зле, духовной природе живых существ, предметов и объектов природы. Шаманизму много тысяч лет, это идеология и практика человечества, которые проходили развитие в эпохах палеолита и неолита. К шаманизму тесно примыкает древнейшая религия палеосибирских народов Евразии – тенгрианство, эти системы имеют много общего.

Summary. *The article generalizes the typological features of shamanism as an archaic institution of spiritual knowledge and psychotechnics aimed at changing the consciousness of the adept by the name of transcommunication to the desired worlds, metaphysical or transphysical. The presentation of the shamans of antiquity in the framework of the main myth - the doctrine of the three worlds, the unity of the divine, physical and infernal strata of the cosmos. Within the framework of this doctrine, all other representations of shamanism about the forces, creation, gods and demons, predestination, good and evil, the spiritual nature of living beings, objects and objects of nature are realized. Shamanism is many thousands of years old, it is the ideology and practice of mankind, which was developed in the Paleolithic and Neolithic periods. Shamanism is closely adjoined by the ancient religion of the Paleosiberian peoples of Eurasia - Tengrianism, these systems have much in common.*

Ключевые слова*: шаманизм, анимизм, магия, инициация, архетип, символ, ритуал, космогенез.*

Keywords: *shamanism, animism, magic, initiation, archetype, symbol, ritual, cosmogenesis.*

Шаманизм – необычайно архаическая синкретическая форма миросозерцания, бытовавшая еще в эпохи палеолита и неолита. Он, видимо, представляет собой более развитый вид реликтового анимизма. На наш взгляд, фольклор, особенно ее мифологический план, неотъемлем от мировоззренческих аспектов шаманизма как универсально организованной системы древних религиозных институтов, духовных реликтов архаического общества. Шаманизм и фольклор можно противопоставлять только в каких–то абстрактных теоретических моделях, в исторической действительности они представляют собой неразрывное единство, как две стороны одной медали.

Шаманизм более активно проявляет себя в обрядово–ритуальной организации людей древних эпох, в осуществлении разных форм магической деятельности. Шаманизм – это несколько утрированное понятие. В реальности как термин он семантически многозначен и нередко включает в свои понятийные рамки анимизм, тотемизм, магию, фетишизм, культ предков и другие первобытные духовные явления. Такое представление о шаманизме присуще, например, С.А. Токареву [1]. Глубокая реликтовость анимизма, веры в духовную сущность всех вещных форм мира несомненна. Следовательно, шаманизм – наиболее объемлющий институт, который смог интегрировать и объединить в функциональную систему разные религиозные парадигмы седой древности. Как показывают этнографические исследования последних веков, шаманизм разных народов, племен разных континентов Земли имеет сущностные типологические черты [2]. Они проявляются, например, в следующем: в шаманоцентристском характере самого фольклора, всей системы культов, магии, практик, воззрений, хотя шаман у разных народов называется обычно разными терминами [3]. Шаманоцентризм архаической культуры объясняется доминирующей ролью шамана во всей системе культовой жизни древности, он выступает и как маг, и как целитель, и как астролог, и как коммуникатор с духами, как прорицатель и сказитель, и нередко, как вождь племени. Шаманская идеология дает себя знать и в мифотворчестве, и особом характере поклонения духам космоса и природы, поддержании культа предков, формировании универсального представления о единстве тройственного мира, включающего небесный, земной, нижний планы, представлении о полиморфизме души и тела и т.д. [4, С.10-27].

Типологическое сопоставление шаманизма разных народов и племен Евразии, тюрков, монголов, славян, тунгусов, тибетцев, финнов, дравидов, анализ их фольклора предоставляет теоретическую возможность выделения основного представления людей доисторического времени о структуре космоса, оно заключается в метафизической картине триединого мира. О троичном строении единого мира говорится в Махабхарате, Тибетской книге мертвых, Египетской книге мертвых, Авесте, древних пехлевийских текстах, древнетюркской книге заклинаний, оно представлено в сюжетах сказок мирового фольклора. Основным числовым алгоритмом, объясняющим метафизическую архитектонику мира, видимо, является число 3. В исторический период в разных этнических культурах это число вступало в вариативные модели. Так, в семитских Священных Писаниях (Библии, Коране) доминирует число 7, в славянской мифологии постоянно выступает соотношение 3 и 9 (за тридевять земель), в тюркском фольклоре превалирует число 9, в мифах алтайских тюрков, например, устанавливается градация 99.

На существование базового представления об архитектонике мира в свое время обратил Ч. Валиханов в очерке «Следы шаманства у киргизов» [5]. В терминологической реконструкции этнолингвиста Т. Омырзакова эта метафизическая картина выглядит примерно так: мир (*әлем, дүние*) состоит из трех взаимосвязанных сфер [6, С.5]. Девятислойный небесный мир называется Тенгри, он возвышается над физическим миром. Бог Тенгри, как представляли шаманы, обитает на 9 небе и его имя – *Көк Тәнірі*. Физический мир людей, живой природы, называется *Телекей*, он находится в срединной зоне всеобщей архитектоники. Трансфизический, семислойный нижний мир, населенный демонами, покойниками, антиподами, *Ие* – повелителями этих сфер, находится «под» физическим уровнем. Соотношение миров как бы имеет свой духовный метафизический аспект и пронизано принципом кармической предопределенности. Человек, праведно проживший в мире Телекей, выполнивший все обеты, после «ухода» из этого мира присоединяется к сонму *аруахов* и становится жителем одного из верхних миров. *Аруахи* в свою очередь имеют возможность «эволюционного» подъема на более высокие уровни, вплоть до божественного, где они могут лицезреть Тенгри, и получить статус *ніра*, то есть небожителя. В качественно противоположном варианте жизни, душа человека, отягощенная грехами, опускается в один из слоев нижнего мира *Теніз*, где она странствует, переходя с уровня на уровень, либо гонимая демонами, либо вступая с ними в союзнические отношения. Союзнические отношения с демонами у человека могут возникать и при физической жизни, такие коммуникации отличают обычно шаманов «левой руки», то есть черных шаманов. Сюжеты шаманской культовой практики и привязанных к ней жанров, а также всевозможные легенды о великих шаманах обычно бывают переполненными сообщениями об этих коммуникациях либо с демонами, либо с духами из высоких миров (*аруахами* или *пирами*). От других распространенных религий мира шаманизм, видимо, отличается своим ярко выраженным спиритуалистическим характером, или чрезвычайно важной ролью духовных коммуникаций с существами из иных миров. В мировоззренческих аспектах шаманизма ощущается и реликтовое присутствие идей кругового движения (странствия) души по уровням метафизических и трансфизических миров с возможным возвращением на физический план для повторного воплощения. На эти реликтовые следы указывают некоторые возрастные инициации в казахской традиционной этнокультуре, например, обряд «*қырықынаң шығару*» (обряд защиты ребенка через 40 дней после рождения), а также обряд «*тусау кесу*» (разрезание шнурка на ногах ребенка, начавшего

ходить). На аналогичные обряды у брахманов древности указывает «Атхарваведа», причем раскрывается семантика обычая – необходимость очищения души после возможного или предполагаемого ее возвращения из нижних, либо промежуточных миров. Шнурок на ногах ребенка, видимо, символизирует связь с этими планами бытия. Об этих символических поясах, соотнесенных с определенными мирами, Ч. Валиханов писал следующее: «На небе есть жители – люди, они опоясываются под горлом; мы живем в середине, на земле, и носим пояс на середине тела; люди же земные или подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах» [5, С.307].

Если наши предположения верны, и инициационная символика обрядов «*тусау кесу*» и «*қырықынаң шығару*» действительно указывают на возможность возвращения души на землю после кругов инфернального существования, то в рамках шаманского миросозерцания и верований становятся прозрачными смыслы специфических запретов в течение сорока сакральных дней. Они установлены для защиты «слабой» души ребенка от посягательств демонов, ревностно стремящихся вернуть ее обратно «вниз». В этот период особенно опасны для ребенка сглаз, порча, зависть, поэтому младенца не показывают до известного дня ни солнцу, ни луне, ни звездам, ни чужим людям, особенно – женщинам другого племени. По шаманской мифологии, легендам, сказкам нетрудно восстановить некоторые имена повелителей нижних миров, это Эрлик, Бапу–хан, Темир–хан, Мар и др. По этим сюжетам повелители хтонических миров находятся в особых отношениях с Умай–шеше, покровительницей плодородия и родов, женским духом земли, богиней древних тюрков. Сама же Умай–шеше особыми амбивалентными отношениями связана с верховным богом, Тенгри (Улгенем). Имя бога – создателя тварного мира Улгеня наводит на мысль о существовании типологической мистерии об «умершем боге» (вспомним Осириса и Изиду), ставшем вместе со своей супругой повелителем мира мертвых. Вариант этой мистерии представлен в древнейшей «Поэме о Гильгамеше», где в аналогичной роли первого умершего выступает Утнапишта (Ной). Миф об умершем боге был лейтмотивом и греческого фольклора – это сюжеты о Дионисе и Деметре. Существуют и другие этимологические предположения по поводу имени Улгеня, – например, Улкен Тенгри, такое прочтение не противоречило бы лексическим принципам шаманского пантеона. В мифах алтайских тюрков о творении мира говорится следующее: «Когда еще не было ни земли, ни неба, был один Улгень. Он носился и как бы трепетал над безбрежным морем, распластавшись, подобно нетопырю, и не имел твердого места, где бы стать. Тогда ощутил он голос внутри себя: «Алдыңда түт, алдыңда түт – Впереди хватай, впереди хватай», и произнес эти слова, и вместе с тем, простерши руку, схватил перед собою. И вот попался ему камень, высунувшийся из воды. Он сел на этот камень, продолжая произносить: «Алдыңда түт, алдыңда түт» и думал, что творить и как творить. Вдруг из воды выходит Ак–Эне (Белая мать) и говорит: «Что придет тебе на мысль творить, скажи только: «Еть–тым, пьютьпы–м–деп – сделал, свершилось, так и будет», а не говори: «Еткенім–пюткеры–деп» – «что я делал, то бы не свершилось». Сказав это, Ак–Эне скрылась, и более никогда никому не являлась» [7, С.5].

В этих мифах отчетливо проявлена искомая архитектоника мироздания: «Кроме нашего солнечно–лунного мира есть еще 99 миров, имеющих свое небо, свою землю и свой ад. В каждом мире свои управители и на каждой земле созданы люди. Главный и высший из всех миров называется Кан–Курбустан–Тенгере. Управитель в нем, поставленный от Улгеня, Мангызык – матмас–бурхан. Земля в этом высшем мире называется Алтын–теленгей. Ад сего мира – Мангыс тогірі–таамы; главный управитель его – Патпан–кара. Средний из 99 миров

называется Эзрен–Курбустан–Тенгере. Главным управителем в нем поставлен Білғыйін–кере–атту–Тюрун–музыкай–бурхан. Земля среднего мира – Алтын шарқа; ад, ей принадлежащий–Тюпкен–қара–таамы; управитель его Патпан–Қарақчи («Губитель»). Наш мир самый меньший и самый низкий – Қара тенгере. Главный управитель в нем – Майдере. Наше небо имеет 33 круга или слои один выше другого. Принадлежащий нашей земле ад называется Тепкан–қара–тэш. Главный управитель в нем – Керей–хан («Лютый»)» [7, С.7].

Если абстрагироваться от ламаистских лексических наслоений «бурхан», «Майдере» (Майтрея), то в целом архаичность космогонических представлений в данном мифе не вызывает сомнений. Основной общетюркский числовой символический алгоритм 9 здесь также очевиден. Приведем другую цитату из текстов казахских шаманов:

Зеңгір де зеңгір зеңгір көк,
зеңгір көкте тәнір көп.
Ұлы Тәнір мекені
Ақиқат ғой жеті қат аспан екені.
Қарадан қара қара жер,–
қара жер асты тола ел –
өлі аруақтар мекені
күмәнсіз ғой
Жеті қат жер асты екені.
Ғарыштан Ғарыш Ғалам бар,
Ғаламдар сайын әлем бар;
Сол әлемнің тұрақтайтын мекені
тәнірге тәнір Көктөбе.
Көктөбенің шоқтығы –
Ұлылықтың боп шыңы
Жайқалып өскен жападан жалғыз Бәйтерек.
Ол Бәйтерекпен шендесер
Бұ әлемде кезіге қойсын қай терек.
Сол Бәйтерек бұтағымен Көк тірер,
тамырымен жер тірер,
жапырағымен желпінер,
желпінер де сілкінер,
сілкінген кезде жел тұрар,
қара дауыл құтырар ,
алып тауың ақырар,
аузынан от шашырар,
суың тасып дүркірер,
қара аспаның күркірер.
Төрт бұрышты
Жерінде төрт құбыла,
құбыла сайын көк теніз,
көк теніз сайын тәнір-тау,
биіктігін сұрасаң –
топан су алса дүниені
Нұх кемесі аялдайтын белестей;
Осының бәрін көтеріп тұрған көк өгіз.

Көк өгіздің сиығы
қиялға сыймас елестей,
Сипаттауға тіл жетпес.
Ал, алайда,
көкті ұстаған Көк өгіз,
дәл сендей өзін тәнір етпес [8, С.162-163].

В метафорической картине мегакосмоса, нарисованной великим шаманом Кара–баксы, композиционно выделены парадигмы и архетипические символы, содержательно характеризующие шаманский психокосмос, космогонию. «*Зенгір де зенгір зенгір көк, Зенгір көкте тәнір көп*» – парадигматическая выразительная модель послойно восходящей вселенной, в каждом слое, как утверждает баксы, есть свой повелитель. «*Ақиқат ғой жеті қат аспан екені–ұлы Тәнір мекені*», – парадигматическое утверждение модели семислойного высшего мира – обиталища великого Тенгри, царства истины. «*Қарадан қара қара жер,–қара жер асты тола ел*» – парадигматическая картина послойно нисходящих трансфизических миров, населенных также густо. «*Ғарыштан ғарыш ғалам бар*» – сложная метафора, передающая изоморфность каждого слоя космоса определенному сознанию. «*Көктөбе*» – образ мировой горы, тюркской Сумеру или Олимпа; «*бәйтерек*» – образ мирового древа, или метафорический синкретический образ всего мегакосмоса в аспекте движения – роста; «*төрт бұрышты жерінде төрт құбыла*» – образ земли с ее четырьмя сторонами света; «*Құбыла сайын көк теніз, көк теніз сайын тәнір–тау*», – образ метафизического изначального порождающего океана, простирающегося по четырем направлениям света; «*Көк өгіз*» – сивый бык, поддерживающий все мироздание, – архетипический образ некой изначальной вневременной силы (знания, энергии), на которой все покоится.

Таким образом, в данном насыщенном и выразительном фрагменте великий шаман, *ұлы бақсы*, не только рисует картину мегакосмоса, но и сущностно характеризует его, выделяя композиционно значимые детали архитектоники, поясняя роль и место компонентов во всеобщей иерархии, одновременно баксы апеллирует к сознанию человека, слушателя, поясняет и его место, роль в мироздании, определяет место жительства, землю во всей всеобщности. В данной модели ощущается и редуцированная передача космогенеза, ощущение движения разлито в композиции деталей. Не удивительно, что в этой картине нашлось место и великанской птице «Алып тауық» (в тексте составителей – *тауың*, видимо, опечатка – *А.Ж.*) инварианты этого образа встречаются в мировом фольклоре в виде гигантского орла (фольклор индейцев), либо в виде птицы Гаруды (индусский фольклор), Симург (русские сказки), Самрук (казахские сказки), Семаргль (персидские мифы). В фольклоре народов Евразии чудовищная птица – это в основном божественная посредница между мирами, ей также принадлежит функция заглатывания и обратного исторжения героя сказки (не инициация ли? – *А.Ж.*), в фольклоре же индейцев Северной Америки и Мексики Великий Орел выполняет роль творца, гаранта должной иерархии миров. Модель мира, воссозданная в песне Кара–баксы, безусловно, эзотерическая, адресованная сознанию человека, включенного в систему подобных знаний.

На наш взгляд, основная космогоническая модель шаманизма может выступать в роли своего рода эзотерического ключа к возможному прочтению парадигматических смысловых уровней сюжетов волшебной сказки. Во многих учебниках по теории фольклора прежнего периода утвердилось представление о сюжете волшебной сказки как занимательном повествовании о перемещениях героя по горизонтали миров, отражающих топологию земного пространства–времени. Учитывая опыт шаманизма, универсально–культовое значение коммуникации с духами в этой спиритуалистической культуре, помня о том, что

фольклор является вербальным отражением и материализацией культовой практики шаманизма, вполне естественным будет для нас воспринимать перемещения героя сказок по вертикальной оси метафизических и трансфизических миров. Сюжет сказки алгоритмизировал и метафорически обобщил не только тысячелетнюю мистериальную спиритуалистическую практику шаманов, но и включил в свою типологию многочисленные инициации, которые сопровождали жизнь человека древности, особенно колдуна, мага. Возрастные инициации, инициации по изменению статуса человека в архаическом обществе, сакральные обряды посвящения в профессиональные тайны отражают особый характер первобытной культуры, отмеченной знаком тотальных коммуникаций с духами и по горизонтали пространства и по вертикали времени, например, погребальные ритуалы, общение с душами предков и т.д. Перемещения в пространстве (охота, рыбная ловля, сбор плодов, выпас скота), смена статуса (обучение шаманскому искусству), возрастные изменения, соответственные корректировки социального положения в обществе, должны были быть узаконены магической санкцией духов, богов. В древнем обществе инициация не была формальным занятием, она носила культовый посвятительный характер и нередко сопровождалась ритуальным очищением, постом, приемом психотропных средств для выраженного изменения состояния психики. Например, в среде африканских племен возрастная инициация – посвящение юношей в воины предварялась многомесячным изолированием молодых людей в джунглях, в специальных хижинах, при этом культивировался длительный пост, кормление осуществлялось так, чтобы служитель, колдун, и инициируемые не видели друг друга. Мирча Элиаде сообщает об обрядах шаманского посвящения у сибирских тюрков, ритуал проходил обычно в пещере, где ученика погружали в гипнотический транс, по глубине близкий к коме, при этом мастер–шаман руководил астральными путешествиями испытуемого. [4, С.39,40] Тысячелетний опыт инициаций, их глубокое архетипическое значение, обрядовая суть, их регулирующая роль в первобытной культуре семантизировались определенным символическим образом и в синкретической форме запечатлевались в структуре сказок. Следы различных инициаций при анализе обнаруживаются в сюжете волшебной сказки, – перемещения героев, переход из мира в мир, особенно встречи с высокими существами или с демонами обычно предваряются инициациями, видимо, посвятительными. Уровень синкретической обработки инициаций в сказках таков, что редуцированные обряды порой трудно распознать, тем не менее, встречи героя с демонами, парадоксальный диалог, обмен магическими предметами – это, по всей видимости, знаки, которые свидетельствуют об инициации. Е. Турсунов пишет, что инициация наложила сущностную печать и на сюжет небылиц: «Весьма примечательно то обстоятельство, что во всех вариантах сказки–небылицы у всех тюркоязычных народов героем выступает не взрослый герой, а мальчик или юноша».

Здесь ясно прослеживается связь с древним обрядом инициации, когда мальчика, достигшего брачного возраста, подвергали обряду посвящения во взрослые члены рода.

Во время обряда инициации юноша получал практически все знания, существовавшие в родовом обществе, включая разнообразные мифы, и посвящался в тайны тотемистического культа и обрядовых действ, смысл и характер которых был известен только посвященным мужчинам: женщины и непосвященные к этим тайнам не допускались...

По всей видимости, в основе сказок–небылиц лежат рассказы посвященных о путешествии их душ в мир мертвых» [9, С.101-109].

На следы присутствия инициации в структуре сказки «Ер Тостік» обращает внимание С. Каскабасов: «Из сказанного явствует, что жалмауыз–кемпір требует сына именно для того, чтобы он (герой сказки – А.Ж.) прошел испытания мужества, обряд инициации» [10, С.80].

Этот вывод можно было бы превратить в обобщение, сказав, что в большинстве сказочных ситуаций встречи героя с демонами мы имеем дело с редуцированной инициацией. Видимо только этим можно рационально объяснить тот странный факт, что во многих сказках демоническое существо (жалмауыз–кемпір) помогает положительному герою, указывает путь к цели, или дает вещь–проводника. Одновременно это обстоятельство – скрытый намек посвященному человеку на амбивалентную сущность этих архаических образов, в которых также отслоились тысячелетия разных культурных эпох.

Литература

1. Токарев С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. - М.: Политиздат, 1990. - 622 с.
2. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. / Э. Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
3. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс.- М.: Наука, 1985. - 536 с.
4. Мирча Элиаде. Шаманизм: архаические техники экстаза. - Киев: София, 2000. - 480 с.
5. Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. - М.: Наука, 1987. - 350 с.
6. Омырзаков Т. Қырық бір құмалақ.– Алматы: 1990 . - 5 с.
7. Книга бытия тюркских шаманов.– Алматы: Қазақ университеті, 1997. - 39с.
8. Мұқтарұлы С. Ұлы бақсы.– В кн: Қазақ бақсы-балгерлері. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 224 с.
9. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. – Алма-Ата: Наука, 1973. - 216 с.
10. Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка.– Алма-Ата: Наука, 1972. – 229 с. 6 – брошюра, издательство не указано – А.Ж.

Жерносенко И. А.
Россия, г. Барнаул
irina.jernosenko@gmail.com

Культ кузнецов – ядро палимпсеста сакральных центров (на примере Каракольской долины) *

Аннотация. *В статье раскрывается семиозис архаического культа кузнецов, имманентно присущего мировоззрению тенгрианства. На основе семиотического анализа артефактов сакральной территории Горного Алтая – Каракольской долины – доказывается непреходящая востребованность названного культа в разные историко-культурные эпохи, что позволяет рассматривать культурный ландшафт Каракольской долины как палимпсест – многослойный культурный текст, акцентирующий в разные эпохи разные аспекты древнего культа. В течение тысячелетий универсальные значения культа кузнецов, порождали свои культурные вариации, основанные на категориях пограничности, оборотничества, медиации, принадлежности к небесным и подземным мифологическим локациям. Также в статье прослежены черты и атрибуты родства кузнечного культа и шаманизма – системы ритуальных практик тенгрианского мировоззрения.*

* Статья основана на материалах монографии Жерносенко И.А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов [Монография] // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016 г. – 445 с.: илл.

Summary. *The article reveals the semiosis of the archaic cult of blacksmiths, immanently inherent in the worldview of Tengrians. Based on the semiotic analysis of the artifacts of the sacral territory of the Gorny Altai - Karakol valley - the enduring relevance of the cult in different historical and cultural epochs is proved, which allows us to consider the cultural landscape of the Karakol valley as a palimpsest - a multi-layered cultural text accentuating different aspects of the ancient cult in different epochs. For millennia, the universal values of the cult of blacksmiths, generated their cultural variations, based on the categories of borderline, werewolf, mediation, of belonging to heavenly and underground mythological locations. Also, the article traces the traits and attributes of the kinship of the blacksmith cult and shamanism - the system of ritual practices of the Tengri worldview.*

Ключевые слова*: культ кузнецов, палимпсест, сакральный центр, афанасьевская культура, пазырыкская культура, тюркская культура.*

Key words: *cult of blacksmiths, palimpsest, sacred center, Afanasyev culture, Pazyryk culture, Turkic culture.*

Алтай по сей день почитается как подлинная сокровищница вековой мудрости, хранимая в культах исповедуемых здесь мировых религий и древних шаманских практиках; здесь сохранились в чистоте основные постулаты первичной мировоззренческой системы народов Центральной Азии – тенгрианстве, актуальные по сей день и порождающие новые, синтезийные формы религии (бурханизм, ак-јанг). На Алтае зарождались истоки культур народов Азии и Европы. Слово «Алтай» хранит в себе сокровенные смыслы: «Золотой престол Бога», Центр Мироздания – «центр между четырех океанов».

Сакральные центры Алтая представляют собой своего рода «палимпсесты», «локусы памяти» (З. Хайнади), которые складывались на протяжении многих столетий. Каждая, вновь пришедшая или формирующаяся на данной территории культура, дополняла, достраивала уже существующие ранее объекты, материализующие ее духовные константы, сохраняя древние смыслы и обогащая их новыми ассоциациями. Сменяющие друг друга во времени и в пространстве племена и народы, ткали четырехмерное полотно мультикультурного пространства, создавая в особо значимых локусах сакральные центры как некие семантические ядра, символически пронизывающие по вертикали культурные слои и переносящие из прошлого в будущее особо значимые инвариантные смыслы. Многослойные культурные тексты, вырастающие из архаического семантического ядра, варьировались в конкретном культурном контексте, и, в свою очередь трансформировали окружающее историко-культурное пространство. Ю.М. Лотман, описывая такую двойственную, можно сказать «живую», природу символа, дает объяснение его «живучести»: «Именно в тех изменениях, которым подвергается «вечный» смысл символа в данном культурном контексте, контекст этот ярче всего выявляет свою изменяемость. Именно «простые» символы образуют символическое ядро культуры, и именно насыщенность ими позволяет судить о символизирующей или десимволизирующей ориентации культуры в целом» [9, С.241-242]. Выявление природы культа кузнецов как семантического ядра одного из самых значимых сакральных центров Алтая – Каракольской долины, позволит нам выявить особое семиотическое «поле напряжения», порождающее языки культур сменяющихся эпох на данной территории.

В Каракольской долине, представляющей сегодня географический центр российского Горного Алтая, на протяжении тысячелетий выстраивался сакральный палимпсест: одни культуры приходили на смену другим, вели свою хозяйственную и политическую деятельность, поклонялись своим предкам и Небу, духам природы и при этом свято чтили

сакральные центры своих предшественников. Святилища и отдельные ритуальные объекты разных эпох в Каракольской долине находятся рядом, не разрушая святыни предшествующих культур, а нередко, наоборот, включая их в более поздние комплексы.

Первыми (по хронологии) сакральными комплексами рассматриваемой территории являются погребальные памятники афанасьевцев. Они имеют вид небольших земляных курганов с выложенными вокруг них каменными кольцевыми оградками – кромлехами, от 5 до 16 м в диаметре (плиты кромлехов высотой от 50 см до 1,2 м). Формирование алтайского варианта афанасьевской культуры, по мнению археологов, связано с переселением с западных территорий на Алтай в IV тыс. до н.э. раннескотоводческих племен протоевропеоидов, занимавшихся отгонным скотоводством [19].

Считается, что у афанасьевцев еще нет орудий труда из металла и им неизвестна техника литья, но они обладали навыками горного дела, а металл, обрабатываемый техникой «холодной ковки» (причем не только медь, но и золото, серебро) в основном использовался для украшений. Очень редко встречается железо, используемое для или починки деревянных сосудов или для изготовления игл и ножей. Гораздо больше в быту ими применялись каменные орудия: наконечники стрел, топоры, песты и т.п.

Однако в урочище Нижний Соору, в непосредственной близости от афанасьевских кромлехов обнаружена древняя плавильная печь. Там еще не проводилось комплексных исследований, но, по свидетельству геологов, скорее всего, там плавили медь. Найденные шлаки тяжелые – из них не выплавилось железо, так как подобные печи малотемпературные. Хронология печи точно не установлена, но, судя по всему, она относится к эпохе развитого энеолита и может быть синхронна более поздней, каракольской культуре, пришедшей на смену афанасьевцам. Самое интересное здесь заключается в том, что в данной местности нет рудоносных жил. Ближайшее полиметаллическое месторождение находится в примерно в 20 км в сторону с. Каярлык – через водораздел Теректинского хребта. Аналогичные печи найдены в Куяктанаре, на высоком правом берегу р. Чуя. Само название места говорит о его специализации: «Куйак-Таңар» - «панцырь, броню привяжет, завяжет». Алтайское «куйак», монгольское «хуяг», древне-тюркское «qujag» означают одно и то же: «панцырь, броня, кольчуга» [11, С.238]. Судя по красному обжигу и расположению куйактанарской печи, там плавили железо, так как положение на высоком берегу реки способствовало созданию тяги, посредством перепада температур. Вероятно, это более поздние печи, чем в Соору.

Такие печи русские переселенцы называли «чудскими плавильнями», привезя в Сибирь из европейской части России легенды о чуди – чудесном народе, обладавшем несметными богатствами и ведавшем тайными знаниями. На Урале и в Сибири «чудскими копями» называли древние горные выработки, по следам которых затем начинает свое становление российское горное дело XVIII – XIX веков. Во время пребывания на Алтае Н.К. Рерих записал от староверов один из вариантов этой легенды: «А как выросла белая береза в нашем краю, так и пришел белый царь и завоевал край наш. И не захотела чудь остаться под белым царем. Ушла под землю. И захоронилась каменьями». На Уймоне показывают чудские могилы, камнями выложенные» [15, С.281]. Замечательный художник, путешественник и исследователь (кстати, профессиональный археолог, член Русского археологического общества) Н.К. Рерих в книге «Сердце Азии» писал: «Алтай в вопросе переселения народов является одним из очень важных пунктов. Погребение, уставленное большими камнями, так называемые Чудские могилы, надписи на скалах - все это ведет нас к той важной эпохе, когда с далекого юго-востока, теснимые где ледниками, где песками, народы собирались в лавину,

чтобы наполнить и переродить Европу. И в историческом и в доисторическом отношении Алтай представляет невскрытую сокровищницу» [16, С.185-186]. Судя по описанию Н.К. Рериха, в данном случае идет речь об афанасьевских кромлехах.

В свете проблематики данного исследования факт наличия плавильной печи рядом с первыми сакральными объектами территории подтверждает гипотезу о целенаправленной ее сакрализации. Общеизвестен культ кузнецов, искусство которых почиталось сродни шаманскому. В мифах разных народов мира кузнец, связан с огнем (как небесным, так и подземным) и обладает функциями демиурга или культурного героя, часто связанный с культом предков, он обладает тайными знаниями. Кузнец не только создает непобедимое оружие (как скандинавские нибелунги и греческий Гефест) и священные орудия труда (как первый библейский мастер Тувалкаин и демиург славян Сварог), но и закаляет героев, «чинит» их тела после битвы (как Курдалагон в осетинском нартском эпосе). Кузнец и сам неуязвим, благодаря своей способности к оборотничеству и умению становиться невидимым. По поверьям славян, балтов и германцев, кузнец может «выковать песню, свадьбу, слово», то есть стать вещим сказителем, творцом эпоса. В то же время Кузнецу подчиняется небесный огонь (солнечный или грозовой): так, у протохеттов кузнец Хасамиль строит дом богу-солнцу Эстану, Прометей добывает небесный огонь и приносит людям, инки считали, что их мастера золотых дел служат солнцу, африканский народ эве складывает имя бога-громовержца Согблаа из двух слов: «со» - «молния» и «гблаа» - «руководитель касты кузнецов», а догоны были уверены, что небесные кузнецы доставляют с неба злаки (как гроза приносит плодородие) [7, С.21].

Г.Н. Потанин связывал символику кузницы с культом Неба у Центральноазиатских народов, ссылаясь на легенду о небесном кузнеце-шамане по имени Дайн-Дархан-боо, а также упоминая о кузнечном обряде - важнейшем в культе Чингис-хана как Сына Неба. Еще в монгольской мифологии известен Сын Неба под именем Темир-боко или Тömörше. [12, 13]. В материалах В.А. Михайлова встречаем понятие о «кузнечном небе» - «Небо дало право кузнецам быть шаманами, и подобные шаманы называются дархан утхатае – «с кузнечным утха» [10, С.16].

Все эти функции культа кузнецов как нельзя более соответствовали бытовому укладу жителей Каракольской долины эпохи бронзы (афанасьевцев и каракольцев), ведущих комплексное хозяйство с ранними формами земледелия (помимо отгонного скотоводства). И если мы не имеем сведений о религиозных верованиях афанасьевцев (кроме погребального ритуала), то у каракольцев уже четко проступают черты солярного культа и связанных с ним ритуальных практик.

Если рассматривать грозовой аспект культа кузнецов, то главная его черта – змееборчество (или битва со хтоническим существом) – так же находит свое отражение в урочище Соору. Местное сказание повествует о том, что в древние времена люди жили рядом с духами. Жил среди людей и Сары тёс – Желтый дух. Но почему-то стал он людям вредить. И тогда собрались шаманы, устроили большое камлание и загнали Сары тёс под землю. А чтобы он не выбрался – насыпали огромную кучу камней – «пазырынты», что в переводе с тюркского языка означает «придавленный». Когда археологи в Соору вскрыли курган пазырыкской археологической культуры, то там не оказалось захоронения человека – это был кенотаф [6, С.305]. В топонимическом словаре О.Т. Молчановой название урочища Пазырык (принесшее славу С.И. Руденко – первооткрывателю культуры скифского типа на Алтае) ведется от тувинского «базырык» - «курган» [11, С.278]. На наш взгляд, здесь не все так прямолинейно. В

филологии известно много случаев перехода прилагательного или причастия в существительное, например: ванная (прилаг.) комната – ванная (сущ.); или причастие блестящие, переходящее в прилагательное, в имени собственном «Блестящие», выступает уже как существительное. Аналогично мог произойти переход от указания места, где находится «придавленный дух» - «пазырынты тёс» к названию этого места «придавленный» - «пазырынты». Этим словом «пазырынты» (или у тувинцев «базырык») стали потом называть некоторые сакральные, особо почитаемые, курганные захоронения. Некоторые, потому что в алтайском языке есть еще одно название курганов «корум», что означает «груда камней» (алт. «корым» означает «щебень, россыпь камней, мелкие камни, образовавшиеся от разрушившейся скалы»); в киргизском «корум» - «груда камней, отвалившихся от скал»; в тувинском «хорум» - «груда камней, надмогильный курган, обвал камней, каменные россыпи»; в хакасском «хорым» - «громада скал, каменные россыпи» [11, С.68].

При проведении геофизической съемки пазырыкской курганной системы в Нижнем Соору был выявлен эффект аномальных излучений и вариаций магнитного поля на курганах и вблизи оных. Данное открытие позволяет поставить вопрос о психофизической роли курганных систем. Исследователи считают, что это «сознательно построенные культовые сооружения», имеющие сложные магнитные, радиационные и биолокационные структуры, влияющие как на природные процессы, так и на людей. Они «имеют и современное экодинамическое значение, поскольку «магнитные метки» (и другие физические поля), заложенные в системах курганов, сопряжены с аномальными вариациями геомагнитного поля в целом и с региональным геомагнитным режимом» [4]. В ходе исследований было выявлено, что целые, нераскопанные курганы пазырыкцев имеют четко выраженный «орнамент физических полей», образующий своеобразную кольцевую геомагнитную структуру. В раскопанных курганах эта структура нарушена. Данные открытия привели ученых к выводу о том, что археологические раскопки, проводящиеся традиционными методами, «не способны дать полной характеристики объектов, их культурного, психофизического и экодинамического значения. Правильный подбор и разработка новых методов и их комплексное применение поможет решить задачу по изучению «загадок курганов» и их локальных и региональных систем» [там же]. Авторы намечают ряд методик, которые позволят изучать подобные сакральные объекты комплексно. Важное место здесь занимает интеграция академических и прикладных методов изучения с освоением комплекса сакральных знаний местного населения, хранимых в виде обрядов и преданий, а также освоением «техники безопасности» пребывания человека вблизи сакральных объектов. Полученные исследователями результаты приводят к парадоксальному выводу, что древние строители сакральных объектов и комплексов обладали знаниями о геомагнитных структурах осваиваемых ими ландшафтов и умело использовали эти знания в ритуальных практиках. Подтверждение этому выводу находим также в другом сакральном комплексе Каракольской долины – в Башадаре, а также в Тархатинском мегалитическом комплексе, расположенном в Кош-Агачской степи.

Культ кузнецов обладает амбивалентными качествами: будучи представителем небесных сил, Кузнец борется с хтоническими существами, но и сам нередко оказывается под землей (вспомним греческого Гефеста, которого мать Гера сбросила с Олимпа, и его кузница находилась под землей). В богатой аутентичными материалами монографии Г.А. Галдановой «Доламаистские верования бурят», где автор подробно анализирует культ кузнецов у бурят, представлены два аспекта культа: белый и черный. «В зависимости от того, кем считалось переданным это мастерство – западными или восточными тэнгриями, кузнецы делились на

белых и черных (позднее деление кузнецов на белых и черных означало кузнецов по серебру, ювелиров, и кузнецов по железу), так же, как шаманы. Тункинские и закаменские буряты полагали, что кузнечное мастерство они получили от западных тэнгриев. Поэтому они почитали «баруун дархад» - «западных кузнецов», якобы спускавшихся с неба на землю и обучавших своему искусству людей на горе Тэбхэр (в Тункинском районе), плоская вершина которой служила небесным кузнецам наковальней… У западных бурят Тумэрши ноен считался покровителем черных кузнецов и жертвоприношение ему совершали черным бараном в темную безлунную ночь, как и всем другим восточным хатам, например, Эрлику» [2, С.87-88]. На протяжении всего анализа автор выявляет черты сходства шаманского и кузнечного ремесла по атрибутике, семантике и даже родовой принадлежности. В рукописи В.А. Михайлова, где подробно описывается обряд посвящения в шаманы у бурят, а также период обучения «души» шамана, обосновывается глубокая родовая связь шаманов с кузнецами: черный шаман должен иметь «дархан утха» - «происхождение от кузнецов», благодаря чему он приобретает магические свойства. «А род кузнецов имеет от кузнецких божеств также и право быть шаманами. Это сильные шаманы, они могут вызвать в любое время в любом месте искры, поражающие злых духов» [10, С.11, 90].

В Каракольской долине также до сих пор бытуют легенды о кузнецах: «Жил у нас кузнец из рода тодош, Уйбалинов Бокчий его звали. Большой был мастер. Изготавливал ружья, ножи, очаги, казаны и другие предметы быта. Очень работящий был человек. Жил он за домом, где сейчас живет бабушка Сабагашева Табачы. Кузнец был человек непростой – мог предсказать и прошлое, и будущее. Около его дома у подножья горы жила семья змей – так он кормил тех змей. Там же течет речка Талдушка. Иногда она исчезала. Тогда он приводил ее снова. Такой был человек» [Рассказал Клешев Яков Петрович. Записал Бахрамаев Ирбис, ученик 10 кл. Нижне-Талдинской СОШ. Опубликовано: 8, С. 29]. «Ак-Кая (Белый камень) стоит на левом берегу р. Каракол. Были два соименных кама: старший Ак-Кая и младший Ак-Кая. Младший Ак-Кая ездил шаманить к больному Тайзине, облегчил его болезнь и получил в подарок халат. Старший Ак-Кая (для характеристики которого должно сказать, что он ковал раскаленное железо одними своими руками, употребляя пальцы вместо щипцов, а кулак –вместо молота) возревновал, что отбивают его доход и превратил младшего брата в камень, который и до днесь стоит рядом со старшим братом, а до этого случая он жил выше устья реки Урсул» [Рассказала Бедиекова Учур Чичановна, с. Кулада Опубликовано: 8, С.25]. В современных алтайских легендах оказались живы основные аспекты мифологемы кузнецов: предсказательство, шаманство, оборотничество, связь с подземным миром (змеи, исчезающая речка).

Кузнец связан с добычей руд и ассоциируется с подземным огнём, с пребыванием в нижнем мире. Чаще всего он изолирован от социума. Его положение сходно с положением шамана. Кузнеца боятся, к нему относятся как к человеку, обладающему сверхъестественной силой и таинственными способностями, позволяющими преобразовывать куски грубой земли в сверкающий прочный и острый металл.

А.К. Байбурин относит кузнецов к «ритуальным специалистам» – специалистам в узкой производственной сфере, маргиналам, медиаторам между «своим» и «чужим» миром, где чужое – это природное окружение человека. «Отношение к таким маргинальным личностям похоже на отношение к мертвецам: их и боялись, и нуждались в их связях с иным миром. На принадлежность ритуальных специалистов сразу двум мирам указывает то, что они всегда живут на периферии культурного пространства, обладают особой внешностью, специфическими атрибутами одежды, отличной от других манерой поведения. В многочисленных описаниях отмечается их изолированное положение в коллективе, аномальность в физическом или психическом плане» [1, С.202-203]. В таком случае,

совершенно закономерно расположение рядом плавильной печи и погребального комплекса, ***как двух аспектов пограничья***.

В осетинской, римской, германо-скандинавской мифологиях, Кузнецу, связанному с воинской силой героев помогает волк. [7, С.22]. И здесь уже актуализируются легенды и мифы тюркского периода, соотносимые с комплексом тюркских захоронений урочища Нижний Соору. Главными маркерами культурогенеза древних тюрок являются: их тотем – волк, или волчица (этногенетический миф об Ашина) и их искусство в выплавке железа. Волк – это тоже медиатор: с одной стороны – проводник в мире мертвых (вспомним Серого Волка русских сказок и великолепный семиотический анализ их персонажей, выполненный В.Я. Проппом [14]), с другой – кök бöрÿ – Синий, Небесный волк тюрков. Но, как известно, Небо – это место пребывания еще не рожденных и ушедших в посмертие душ – у тюрков так же, как и у большинства других народов мира.

Суперэтнос древних тюрков (или тукю, тугю – название тюрков по древним летописным источникам) достиг своего могущества благодаря искусству плавильщиков и богатейшим полиметаллическим залежам Алтая. Тюркский суперэтнос начинает складываться на основе смешения различных родов после падения в 439 г. государства Пинлян на юге от пустыни Гоби. Откочевав на север, на южные склоны Монгольского Алтая, предки тукю приняли это самоназвание, попав под господство монголоязычных жужаней. Одним из основных занятий тукю была добыча и выплавка железа, изделиями из которых они и платили дань жужанам (так, жужанский хан называл предводителя тукю своим «плавильщиком» [17, С.12]. Судя по исследованиям археологов, добыча железа тюрками осуществлялась сыродутным способом и, по утверждению Л.Н. Гумилева, содержало до 99,45 % чистого металла [3, С. 66]. Качество кричного железа даже теперь считается выше доменного. Способствовали этому и особенности алтайских руд. Древние металлурги выделяли различные месторождения, дающие руду для твердого либо, наоборот, мягкого и ковкого металла.

В подчинении у жужан также находились и племена теле, кочевавшие на территории Тувы, Алтая и Монголии, предки таких будущих крупных родо-племенных объединений как телеуты, телесы и теленгиты. О значительном территориальном распространении клана племен теле свидетельствует большое количество гидронимов: река Теле, впадающая в озеро Упса-нор в Монголии, в горах Алатау – река Деле, Телецкое озеро в Горном Алтае, озеро Теле-Коль в Казахстане и др.; а о политическом влиянии говорит тот факт, что после распада первого тюркского каганата в восточной части Центральной Азии по северной стороне пустыни Гоби возник каганат теле.

В результате объединения племен тукю и теле и вооружения их железным оружием и металлическими доспехами, которые производили тукю образовалась мощная армия, оказавшаяся способной наголову разбить жужаней зимой 552 года. С уничтожением господства в центрально-азиатских степях жужаньских ханов возникла новая кочевая держава – Первый тюркский каганат, ставший первой евразийской империей (552 – 604 гг. н.э.).

На примере урочища Нижний Соору в верховьях Каракольской долины мы можем наблюдать процесс выстраивания культурного ландшафта сакрального центра на основе древнего культа кузнецов – медиаторов и посредников между мирами людей, богов и демонов. Территория Каракольской долины – осевая для коренной культуры, т.к. ее венчает вершина горы «Уч Энмек», почитаемой коренным населением как пуповина планеты Земля, соединяющая ее с материнским лоном Космоса. Вероятно, поэтому здесь сконцентрировано около 5 000 сакральных объектов, датируемых от афанасьевской культуры до этнографического времени. И этот архетип «оси мироздания» задает территории качества палимпсеста, «нанизывающего» на заданную ось вариации смыслов вновь приходящих и

«оседающих» на территории народов, органично воспринимающих существующий семиотический компонент топоса, наслаивая собственные семиотические аспекты на уже заданный концепт.

Литература

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
2. Галданова Г.Р. Доламаистические верования бурят / Г.Р. Галданова. — Новосибирск: Наука. Сибир. отделение, 1987. – 116 с.
3. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М., 1993а. – 526 с.
4. Дмитриев А.Н., Шитов А.В. О геофизических характеристиках курганных комплексов Горного Алтая. [Электронный ресурс] // URL: http://www.pulse.webservis.ru/Science/Tumuli/ BGeo/index.html (Дата обращения: 02.08.2008)
5. Жерносенко И. А. Сакральные центры Алтая: На перекрестке времен и смыслов [Монография] // И.А. Жерносенко. – Барнаул: ШЭД «Тенгри», 2016 г. – 445 с.: илл.
6. Жерносенко И.А., Батурина М. М., Мамыев Д. И., Батурина А. Д. Исследование методом газоразрядной визуализации воздействия священных объектов Каракольской долины на человека. // Мир науки, культуры, образования, № 5 (36), 2012. – С. 304-306.
7. Иванов В.В. Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. Изд-е 2. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1988. (Т.1 – 654 с.); Т.2 – 712 с. – С. 21-22.
8. Культуротворческие школы Каракольской долины: Поиск. Эксперимент. Опыт. / Науч. ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006. – 154 с. с ил.
9. Лотман Ю.М. Семиосфера. — С.-Петербург: «Искусство – СПБ», 2000. – 704 с.
10. Михайлов В.А. Религиозная мифология. – Улан-Удэ: Соел, 1996 – 110 с.
11. Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. / под ред. А.Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – 397 с.
12. Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. - Томск, 1912. – 186 с.
13. Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии - Томск, 1916. – 129с.
14. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 368 с.
15. Рерих Н.К. Алтай - Гималаи. Рига: Виеда, 1992а. – 336 с.
16. Рерих Н.К. Сердце Азии. Рига, 1992. – 225 с.
17. Суразаков А.С. Предания старины глубокой. – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1985. – 80 с.
18. Хайнади З. Архетипический топос // Литература. - 2004. - №29. - С. 7 - 13.
19. Цыб С.В. Афанасьевская культура Алтая.//Дисс. канд. истор. н. –Новосибирск, 1983–229 с.

Жумагулов М. Ж., Сыдыкбеков Р. Д.
Кыргызская Республика, г. Бишкек,
rasulbek1977@bk.ru

Аксиология экологических парадигм в тенгрианстве

Аннотация. *В данной статье раскрываются традиционный космоцентрический опыт кыргызов в освоении окружающей действительности, который заключает в себя огромный духоформирующий потенциал, способный помочь современному поколению в преодолении планетарного экологического кризиса.*

Summary. *This article reveals the traditional cosmocentric experience of Kyrgyz in the development of the surrounding reality, which includes a huge spirit-forming potential that can help the modern generation in overcoming the planetary ecological crisis*

Ключевые слова: *космоцентрическое мышление, социоприрода, космоцентризм, Тенгри, тенгрианство, Умай – Эне, номады.*

Keywords: *Cosmocentric thinking, social nature, cosmocentrism, Tengri, tengrianstvo, Umai - mother, nomads.*

Проблемы взаимоотношения социума и природы, Вселенной и человечества, микрокосма и макрокосма, поисков путей решения выхода из экологического, социально-экономического и духовно-нравственного кризиса стали предметом обсуждения в научных философских кругах, в сфере общественного и политического сознания. Сегодня стоит архиважный вопрос об изменении отношения современного человека к природе, о пересмотре этико-гуманистических принципов в его разнообразном со-бытии с космической средой, которая в современных условиях как никогда нуждается в «заботе».

В данном контексте экологические парадигмы в тенгрианстве, на наш взгляд, представляет собой систему наиболее общих взглядов и представлений этноса на природу и Вселенную, мотивирующих деятельность и поведение людей в целях обеспечения надежного гарантированного бытия, гармоничного общения с природным макрокосмом. Экологические парадигмы в тенгрианстве, выражая духовно-нравственный аспект многогранного, противоречивого отношения людей к природной целостности имеет эволюционную природу, с одной стороны, содержит в себе истоки своего бытия; с другой – аксиологическое содержание, ярко обнаруживающаяся в единстве в ней традиционного и инновационного. При развертывании изучаемого феномена в социальном пространстве и историческом времени, как правило, появляются и расширяются новые горизонты, ценностные парадигмы гармоничного взаимодействия субъекта (человека, коллектива, этноса, нации, народностей и народа в целом) и объекта (предметы, явления и процессы биосферы или космической среды), которые показывают диалектичность коэволюционного развития социоприроды.

Следует отметить, что в контексте экологических парадигм в тенгрианстве культ природы (как нами выше рассматривалось) явился формой выражения языческого мировоззрения – почитание сил жизни, одним из основных символов которой, с точки зрения древних кыргызов, были Солнце, Луна, Огонь, Вода, Воздух, Земля. Именно они – это “творческие” силы, обеспечивающие основу существования всего живого. Солнечный свет в мифологической традиции – важнейшая характеристика земного мира. Солнце и Луна воспринимались как обязательные атрибуты небесного свода. Солнце обладает «в тюркском мировоззрении обширным семантическим полем, к которому тяготеют представления об источнике жизни и знаний, удаче, жизненной силе» [1, С.104].

Кыргызы обожествляли небо и с почитанием относились к его светилам: Солнцу, Луне, звездам. Г.Ф. Гегель в свое время писал: “…содержание космогонических поэм составляет становление вещей, прежде всего природы, натиск и борьба царящих в ней сил, а это ведет к тому, что поэтическая фантазия уже конкретнее и богаче начинает представлять себе свершение в форме деяний и событий. И воображение уже с большей или меньшей определенностью и устойчивостью персонифицирует силы природы, постепенно выделяющееся в различные сферы и фигуры, и символически облекает их в форме человеческих поступков и событий” [2, С.424-425]. Всегда у древних кыргызов считалось, что на земле есть особые места, которые якобы отмечены “вниманием” Бога (Неба). “Все “главные” природные объекты: горы, реки, деревья – все силы реального и мифического космоса человек призывал к себе в союзники, чтобы, заручившись их поддержкой,

обеспечить благополучие рода и увеличение его потомства" [3, С.21]. Для наших предков, природа (а следовательно, космос) служила для них неиссякаемым источником и гарантом жизни, соответственно, они просили у неё покровительства. В этом смысле в культе природы у кыргызов значительное место занимало поклонение Земле и воде, безусловно, основанное на их реальных свойствах, как носителях жизненного начала, оплодотворяющих субстанциях [4, С.20-22]. Это свидетельствует как раз о высокой степени обобщения взглядов на космическую природу как естественную основу жизнедеятельности человека, или даже об уровне развития космоцентрического мышления древних кыргызов.

В системе этих верований наблюдались культы, представляющие собой комплекс народных воззрений, убеждений и обрядов, с почитанием и олицетворением природы, космоса и их бесчисленных и многозначных объектов, процессов.

В этой связи система истоков и содержание космоцентрического мышления направлена на почитание и обожествление природы в ее целостности, был возведен в ранг высших культов центрально-азиатских народов, - это явление, безусловно, примечательное и, может быть, уникальное в истории мировой культуры.

Поклонение кочевников (кыргызов, казахов и др.) Небу трансцендировалось в жажду высокого, наставляло человека быть гордым, непримиримым, исповедовать философию героизма, несовместимую с рабской психологией. Поклонение Матери-Земле (Умай-Эне) укрепляло веру в силу человека труда, чувства святости родной земли, поддержку духов предков.

В этом аспекте у кыргызского народа прочно сохранился культ божеств Тенгри, Умай-Эне, Жер-Суу, тем самым языческие верования широко распространялись и в поклонении земле, воде, родникам, камням, лесу, «святым горам», вознесении молитв Солнцу и Луне. При этом феномен Тенгри, представлялся как воплощение небесного, универсального субстанционального начала. Почитание неба - это не результат чистого религиозного мышления, а скорее попытка уяснить целостность космоса, неразрывное единство природы и человеческого бытия [5, С.4]. В них были заложены первозданная чистота понимания жизни сама по себе, изначальные мотивации и ценности, истинные начала духовности, выражающие субстанционально-генетическое единство человека и космической среды, гармоничность их взаимоотношения.

В тенгрианстве исключалось противопоставление природы и человека, а тем более возвышение человека над нею, люди воспринимали себя как неотъемлемую частицу вселенной, великой, всемогущей, но справедливой и равной ко всему живой природы. В связи с этим в тенгрианстве объективно, на обыденно-интуитивном уровне отражены космоцентризм, духовное верховенство и мудрое совершенство кочевой цивилизации. Кочевники как "перелетные птицы" Земли жили в синергетике и гармонии с растительно-животным миром и экосистемой гор, повседневной ритмикой Космоса. Веками их жизнь определяли ход Солнца и циклы Луны, Полярная звезда как ориентир в бескрайних степях, восход Венеры и т.д. И потому так же совершенным образом, на равноправии всех земных существ строился их быт, социум и государство. Итак, конечный Творец Тенгри и его подчиненная «половинка» Земля-Умай питают растения, растения — животных. Скот же, экосистема Степи и Космос питали, и регулировали жизнь кочевого общества: его сезонные маршруты, размер пастбищ и оптимальную численность аила. Вся кочевая цивилизация возникла в ходе адаптации и подчинения законам природы и, в конечном счете, – Первотворцу-Тенгри. С него весь круговорот космоса начинался, им же и завершался. Кочевье было единственной из человеческих цивилизаций, прямо подчиненных Богу. В ней все – начиная с пищи и дома-юрты и кончая социумом и религией тенгрианства, было продуктом адаптации человека к Космосу.

До всякого умствования и отделения себя от Земли люди должны были и жили как родовые существа, дети Неба и Земли. Их любимый сын-номад и был посредником между ними. Он не укоренялся, как растение, он не «копошился» всю жизнь на клочке земли, а двигался вслед за «кочующей» Вселенной, кружа вокруг Полярной звезды и живя ритмами звезд и светил. Он рвался на коне вдаль, стремясь воссоединиться с Небом. Кочевники жили внутри священного храма природы как ее органическая часть, питаясь Божьими дарами – пили кобылье молоко, ели мясо овец, носили одежду из их шерсти, жили в войлочных домах (сообразных куполу Неба пирамидах). Они кочевали, как птицы, не нарушая природного баланса и круговорота сил, не бороздя лик Матери-Земли, боясь потревожить ее «великий сон». Они потребляли скромную меру, отведенную им Космосом (Тенгри) и Матерью-Умай. Номад самим естественным образом жизни в ритмике с «кочующей» Вселенной отражал ее законы, был ее аналогом-универсалом на земле [6, С.36].

Указанные принципы тенгрианства извечны, и они не противоречат идеям гуманизма. Эти вечные жизненные «каноны» тюрков не несут в себе никакой ксенофобии и агрессии. В идеологии тюрков нет тенденций к экстремизму, к расовой или национальной исключительности, а есть только понимание жизни по законам Неба – Тенгри.

При этом номады конструировали образ космической целостности, опираясь на опыт и законы земного мира. К тому же они были стихийными диалектиками, понимая мир как Голограмму, «все во всем и одном». Не случайно, дом номада повторял образ вселенского дома (так, Шанырык, опора-остов дома, символично упиралась в небо!). А голая и ровная плоскость бескрайних гор была аналогом, пустого бескрайнего Неба. Номадам не надо было пугать человека адом, чтобы заставить исполнять эти заповеди. Они были естественны и необходимы, как законы физики или дыхание [7, С.3-4].

Тенгрианство утвердило единство человека с природой, человек есть ее продолжение, в ней существуют духи – властители рек и степей, гор и лесов. Весь мир в тенгрианстве как бы предстает одухотворенным, в нем также отражается мироощущение и миропонимание кочевников, основы их менталитета и коллективного бессознательного, прошедшие сквозь тысячелетия [8, С.54]. При этом все поступки и жизнь человека в тенгризме должны исходить и отвечать таким базовым принципам морали, как адал (тем самым арам противоречит и идет вразрез с волей Тенгри), одушевленность объектов природы, космоса в целом, реальность души человека (его духовные качества ставились и ценились выше материальных благ); милосердие, доброта, отзывчивость, сочувствие человека не к только себе подобным, но и природной среде. Имея ввиду это казахстанский исследователь С.Н. Акатаев справедливо подчеркивает, что тенгрианство выражало «мировоззренческую позицию человека к миру, подчинялась строгому внутреннему смыслу, суть которого заключается в вере о существовании надмировой космогенной идеи – Тенгри, возникшей в результате персонификации природы… Традиционное мышление интуитивно полагало, что начало природы, космоса заложено в самом человеке и его сознании и он в этом отношении представляет из себя частицу вселенной»… Тенгри – явление синкретическое. Оно – как натурфилософская субстанция является всем и причиной всего («Единый Тенгри»), как теистическая субстанция – божество, как социальная сила, первопредок, источник добра и зла» [8, С.18-20]. В истинной сущности и функциях тенгризма содержались основные принципы морали и духовности, выражающие космоцентризм (тем более исключающие идеи антропоцентризма и антропоморфизма), отличающиеся элементами рационализма и реалистичностью, отражая относительную «простоту» мировоззрения и восприятия

окружающего мира. Номады не знали раскола на всезнающую элиту и толпу. Для них все было проще – законы жизни Космоса стихийно становились законами (требованиями) их жизни. Жизнь, духовность, и в частности, религия, человек и космос не отделялись, а были слиты воедино. В этом плане постулаты их веры были относительно достоверны, объективны, прагматичны и разумны.

Таким образом, из вышесказанного, феномен тенгризма, рассматривается нами, как один из основных истоков, экологических парадигм кыргызского этноса.

Литература

1. Акатаев, С. Н. Мировоззренческий синкретизм казахов: автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.03. – Алматы, 1995. – 37 с.
2. Аманалиев Б. А. Доисламские верования киргизов // Религия, свободомыслие, атеизм – Фрунзе: Издательство Академии Наук Киргизской ССР, 1967. – 30 с.
3. Аширалиев, Дж.А. Методологические аспекты изучения номадической культуры. – Бишкек: КГУСТА, 2008. – 361 с.
4. Борбугулов М. Космическое и земное в образе Манаса, или, расшифровки тёмных мест в кыргызском эпосе. – Бишкек: Respublica, 1999. 28 сентября №31.
5. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х т. - М.: Искусство,1971.-Т.3.- 621 с.
6. Орынбеков, М. С. Генезис религиозности в Казахстане. - Алматы: Дайк Пресс, 2005. – 239 с.
7. Сарыгулов Д. И. Беспамятство потомков разрушает будущее и уничтожает прошлое. – Бишкек, 2001. - 168 с.
8. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С..Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. - Новосибирск: Наука, 1989. - 243 с.

Ибраев Б. А.,
Республика Казахстан, г. Алматы
bek_ibrayev@mail.ru

Башни "тянущие небо" и проблемы озарения

«Лев Николаевич, ведь Шлиман раскапывая Трою, находкой меча и золотой маски Агамемнона, подтвердил, что Гомер писал правду. Он так точно описывал предметы, как будто сам присутствовал среди воюющих греков...», - «Бек, если признать, что Гомер писал правду, то в тексте все должно быть правдой… Но, тогда, кто такие – Посейдон, Афина, Зевс, которые летали над сражавшимися греками, то ставя воинам подножки, то напуская им туман в глаза, то толкая их в сторону? Если гомеровское описание узоров на медном мече почти абсолютно совпадает с артефактом, то и другие действия и само существование небесных «богов», должны быть тоже правдой! Тогда кто они такие? ...И почему наука не видит их?» - из беседы с Л. Н. Гумилевым.

Аннотация. *Данные казахских баксы и мифологии Центральной Азии раскрывают назначение степных башенных построек без захоронений, как устройств контакта с другими Мирами и уровнями Вселенной. Впервые вводится понятие, что «творчество это*

вспоминание» из подсознания, определяя смысл и значение космогонии для ранних стадий этногенеза.

Summary. *The data of the Kazakh baksy and Central Asian mythology reveal the purpose of steppe tower buildings without burials as contact devices with other Worlds and levels of the Universe. For the first time the notion that 'creativity is a recollection' from the subconscious is introduced, defining the meaning and significance of cosmogony for the early stages of ethnogenesis.*

Ключевые слова: *Озарение, «получение» идеи, мифологические программы подсознания, «башни тянущие Небо» как традиции кочевых этносов, стадиальность этногенеза.*

Keywords: *The enlightenment, 'receiving' of ideas, mythological programs of the subconscious, 'towers that pull the sky' as a tradition of nomadic ethnic groups, the stage of ethnogenesis.*

Каждый из нас, рисуя или сочиняя сюжет, создавая идею проекта или мелодию, нарисовав эскиз, начинает перечеркивать, исправлять и вновь рисовать. Снова и снова создаются варианты, которые также не удовлетворяют. Все *не то,* опять *не то...*

В конце концов, кажется, что вроде бы, подходящий - это первый вариант… Этот поиск *неведомо чего*, в итоге может завершиться каким то усредненным решением, но в душе остается ощущение, что настоящее «*то*», это что - то более прекрасное, оригинальное, яркое… И нарастает внутренняя неудовлетворенность… Так, что же такое «*ТО*»? Невидимое, неосязаемое, но с которым рисуемое бессознательно сравнивается, несмотря на отсутствие каких либо ясных критериев сопоставления… Оно действует, присутствует, к нему бессознательно стремятся. Это состояние обычно называют творческим поиском, порывом. Поиск этого «*ТО*», неожиданно обнаруживает присутствие и воздействие на творческие процессы совершенно иных пластов - от программ «записанных» кем то внутри самого рисовальщика (то есть того, с чем пришел в этот мир данный художник), до необходимости взаимодействия с культовыми местами или сооружениями.

Исследуя такие процессы, мы неожиданно сталкиваемся с присутствием действующей мощи древнейших мифологических представлений, про которые обычно писали, что это уже пережитые стадии «до христианского» («до мусульманского») периода в «эволюции религиозных представлений», что это просто фантазии древних людей и т.д.

При обобщении полевых экспедиционных материалов по шаманизму, постепенно сложилась модель системы «взаимодействия Миров», которая неожиданно оказалась напрямую связана со всеми уровнями творческого процесса - от отдельного человека, целого рода, племени, до творчества и поступков в масштабе целого этноса, включая даже масштаб суперэтноса.

Упрощая, можно все свести к следующему – каждая душа, после своей смерти, должна пересечь Великие Воды Забвения, после чего *все пережитое ею в мире живых стирается из памяти*. Само название притока реки Стикса – Лета (греч. «забвение») показывает назначение этой водной преграды. Это водное разделение миров является неотъемлемой частью царства смерти почти во всех мифологических и религиозных системах. От зороастризма - переход по мосту Чинват, соединяющий мир живых с миром мертвых, свыше 2500 лет назад, до относительно «молодого» ислама, где душа должна перейти по мосту Сират шириной тоньше волоса, над адом, 1800 лет спустя. Схожие представления присутствуют в мифологиях Древнего Египта, Вавилона, Шумер, Китая, индейцев и др.

После прохождения определенных испытаний, душе готовится новый Путь (т.е. биографию), который она должна пройти после нового рождения в мире живых. При этом ей показывается все, что она будет переживать, творить, страдать или радоваться в мире живых. Судя по разъяснениям казахских баксы (включая эксперименты со мной и добровольцами), ей представляются даже будущие проекты, лица людей, с которыми она будет вступать в контакты, будущего супруга, все события, окружение, вплоть до деталей интерьеров. Получается, что все проекты и события уже придуманы, созданы и существуют в другом мире и в другом времени.

Фактически, происходит процесс *сотворения нового человека вместе с его окружающим «новым миром» и событиями*. По объяснениям шаманов важным считается, что *ритуалы воссоздающие первоначальные процессы сотворения Вселенной*, восстанавливают здоровье, даже при самых безвыходных ситуациях, приносят плодородие, побеждают состояния меланхолии и отчаяния. «Другими словами, космогония представляет собой образцовую для любой ситуации творения: все, что человек делает, повторяет в каком-то смысле «Деяние» как таковое, архетипический жест бога-творца: *сотворение мира*» [1, С.42]. Также важным представляется, что в мифах в ряд бедственных и негативных ситуаций ставят не только слабость, болезнь или старческую немощь, но и *потерю вдохновения* у поэта, его ***неспособность к творчеству***.

«Скрытый смысл этого верования состоит в том, что только ***первое*** *явление какой-либо вещи имеет значение*, все последующие ее появления такого значения не имеют… . Но думать так – значит недооценивать основополагающую роль ***первоначального Времени***, которое рассматривается как время «действительное» именно потому, что оно было в какой-то мере «вместилищем» *нового творения*» [1, С.44].

По сообщению баксы Али-Рахима Шокпарова (Алматинская обл.), такая «сотворенная» душа парит над ночными семейными парами и проникает в лоно к женщине, которая должна родить его в новой семье. Но при прохождении родовых путей, стресс «стирает» из ее памяти всю информацию, которую она получила как внутреннюю программу для мира живых.

После родов на ребенка обрушивается агрессивная система обучения, традиции и религиозные правила, каноны и мораль, этика окружающего общества и др., которые по своей общей направленности, противоположны Великой информации, полученной в дар от «другого мира». Фактически весь процесс взросления человека в нашем мире является процессом забывания и замещения «дородового» знания, знанием аналитическим, логистическим, основанном на правилах и канонах. Здесь на первый план выходит гностицизм. По меткому выражению М. Элиаде - «последователь гностической философии изучает миф, *чтобы отмежеваться от результатов этих событий*. …Следовательно, он не имеет никакого реального отношения к жизни, миру и истории. Гностик, как и ученик санкхья-йоги был уже наказан за *грех забвения своего истинного Я.* Непрерывные страдания из которых состоит человеческое существование, исчезают в *момент пробуждения*, которое есть в то же время *anamnesis*» [1, С.129]. Но через историографический *anamnesis* можно спуститься в глубины самого себя, т.е. увидеть то, что заложено в своей программе этой жизни. Но в западном мире исторический *anamnesis* находится на еще начальном этапе понимания, и, скорее всего, являясь чужим для исследуемых нами культур, так и не достигнет необходимых уровней развития. Это мы связываем с возрастом западноевропейского суперэтноса, то есть с его старостью и глубокими традициями искаженного христианского миропонимания [2, С.117-125].

По Платону между двумя земными существованиями *душа созерцает идеи: в этот момент она владеет познанием чистым и совершенным* [3]. Но после перехода в мир живых, все забывается, но знание продолжает *неявно существовать* в воплотившемся человеке.

Интересно, что, по данным Али-Рахима, в казахской религиозной системе аналогичный принцип пронизывает все уровни, существует понятие, что только в момент смерти, человеку в нашем мире открывается его высшая программа, его *истинное Я*, показывая то, что он должен был, но не смог выполнить. Схожие пояснения были получены от Беркимбай Ата, от Козы-кыпшак Махамбет Ата (оба Кызылординская обл.) и других баксы.

Тогда получается, что творчество – это вспоминание! В наше сознание часто прорываются отрывки из первоначального знания – иногда наступает состояние, ощущение, что данная комната вам знакома и что сейчас, через минуту откроется дверь и войдет определенный человек. Вы даже знаете, во что он одет. Вдруг открывается дверь и именно так одетый человек заходит в комнату и говорит слова, которые вы знаете. Это явление получило свое название *deja vu* – «уже виденное» (фр.).

Можно подвести вывод, самый важный для нашей темы – души перед попаданием в мир живых видят все идеи, все будущее, от людей до проектов – музыкальных, архитектурных, военных, научных и др. *То есть в другом мире уже готовы все формы и события будущего и есть существа которые творят программы для каждого индивида*. И каждый человек приходит в наш мир с комплектом высочайших, идеальных произведений, т.е. сразу является носителем самого нужного знания. Тогда встает главная проблема – *как увидеть эти скрытые в подсознании идеи?* И другая проблема – *как определить, кто именно из людей является носителем этого внутреннего закрытого знания, важного для конкретного направления исследования?*

Судя по данным шаманов, представления с движениями душ по Мирам, являются характерными для народов Центральной Азии, причем с древнейших времен. Так как они присутствуют во всех мифологических системах региона и в разное историческое время у разных этносов, что позволяет считать это одним из принципов управления нашим миром вышепоставленными. Обычно отбирали людей шаманы, раскрывая индивидуальные внутренние программы «*высшего Я», но только тем, кому это можно*. Как один из примеров из истории, можно привести рассказ шамана Тэб тэнгри кагану Чингису о его будущей программе жизни «на восемнадцать долгих лет». Схожими случаями полна казахская история. Это происходит и в настоящее время…

Но часто случается, что необходимо получить скрытые знания без шаманов или иных жрецов. Обстоятельства могут быть разными - срочность событий или секретность в принятии решений, часто заставляют самого человека обращаться к своему «*высшему Я*».

Здесь вспоминаются многочисленные башенные сооружения, различной формы и материалами, построенные рядом с почитаемыми могилами *(«аулие» - «святой», «связующий с иными мирами» каз*.) по всей территории Казахстана. В зависимости от региона, формы их разные, от подземных «ханака» до башен с внутренними ярусами.

Окружающее население связывает их назначение с обрядом «тунеу», т.е. «бодрствование» в ночное время с целью связи с духом умершего или покровителем данного места. Причем их названия связаны с культом местного святого или другими силами. Причем у каждой башни существует свой покровитель, поэтому надо знать, что делать и как просить. Например, у башни Бегим Ана (Кызылординская обл., 10 в.), вокруг много следов от жертвоприношений – ленты тканей, деньги, бараньи черепа или рога. Считается

покровительницей святая Бегим Ана, которая помогает только женщинам и что мужчинам нельзя к ней даже подходить. Называли случаи вылечивания бесплодия, паралича, помощи при жизненных неудачах и т.п.

Так получилось, что именно наши экспедиции впервые произвели обмеры и фотофиксации данного типа сооружений, на которые до нас никто не обращал внимания.

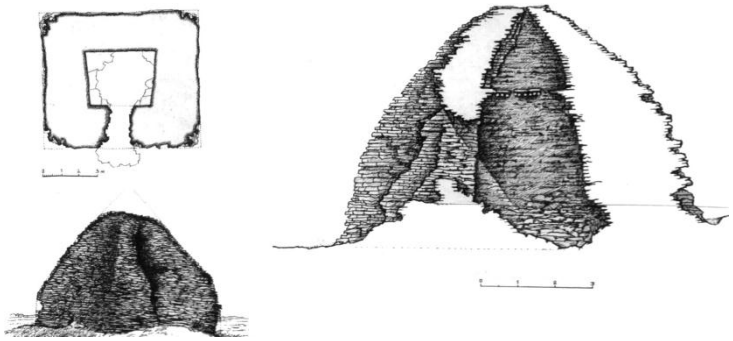
В 70-ые годы в археологии и искусствознании господствовала система взглядов о стадиальности архаических культур, семинары по знаковым системам в Тартуском университете собирали толпы ученых, сборники по семиотике расхватывались с полок «Академкниги». Естественно, первая статья по этим, т.н. «башенным мавзолеям» в «Декоративном искусстве СССР» [4] назначение этих сооружений связывала с моделями *мирового Древа жизни* («*байтерек*» - каз.).

Гумбеде Кабус (10 в., Иран)

Высоко поднятый вход-лаз связывался с «дуплом-пещерой» в стволе *Древа,* воткнутые палочки на корпусе башни с дериватами «ветвей», на которые садились птицы – как «*души умерших*». Строительство их на возвышенностях, обряды приносящие плодородие, богатство, защиту от болезней и др., почти совпадали с «функциями» *Мирового древа* в работах семиотиков. Статья неожиданно получила большой резонанс в научных кругах, появились многочисленные ссылки, даже учебное пособие на ее основе.

Г.А. Пугаченкова, исследуя памятники данного типа в Средней Азии и Хорасане, очень осторожно отнесла их происхождение к северным степным регионам, приводя большое количество иллюстраций различных памятников архаичного типа [5]. Но на поднятый ею вопрос о причинах такой распространенности конусовидных и шатровых купольных наверший на памятниках такого типа в Центральной Азии, до сих пор фактически не было предложено никаких новых гипотез или исследований. Большинство публикаций носит описательный характер, постоянно идет путаница об этнической принадлежности и датировке. Особенно много о споров вызывают сосуществование на территории Казахстана двух разных типов и непохожих друг на друга типов башенных сооружений. Первый – это башни с коническими и шатровыми навершиями, которые учеными связываются с огузской строительной традицией. Самые архаичные из этого типа 7-9 вв. по форме напоминают ступенчатые пирамиды с высоко поднятым входом, ведущим в небольшое внутреннее помещение. Эти архаичные памятники чаще всего сложены из плитняка, верх плоский, обычно с отверстием, с входом,

расположенным почти на половине высоты здания, к которому ведут несколько высоких ступеней. Во всех них отсутствуют следы захоронений, назначение их так и не определено. Это Домбаул, башня т.н. «Козы-Корпеш», «Еки дын» и др., все в Центральном и Северном Казахстане, где первоначально располагался союз огузских племен.



Домбаул, 8-9 вв. (Центральный Казахстан)

«Екидын» (Северный Казахстан)

По композиции они напоминают архаичные ступенчатые пирамиды Центральной Америки и Ближнего Востока. Последующий период развития таких сооружений проходит вдоль низовьев Сыр-Дарьи в 9-11вв. Они приобретают стройные пропорции, вершины превращаются в конические и шатровые купола, с совершенной и четкой геометрией, но входы также подняты над уровнем земли. Их также сооружают на холмах и в них отсутствуют захоронения.

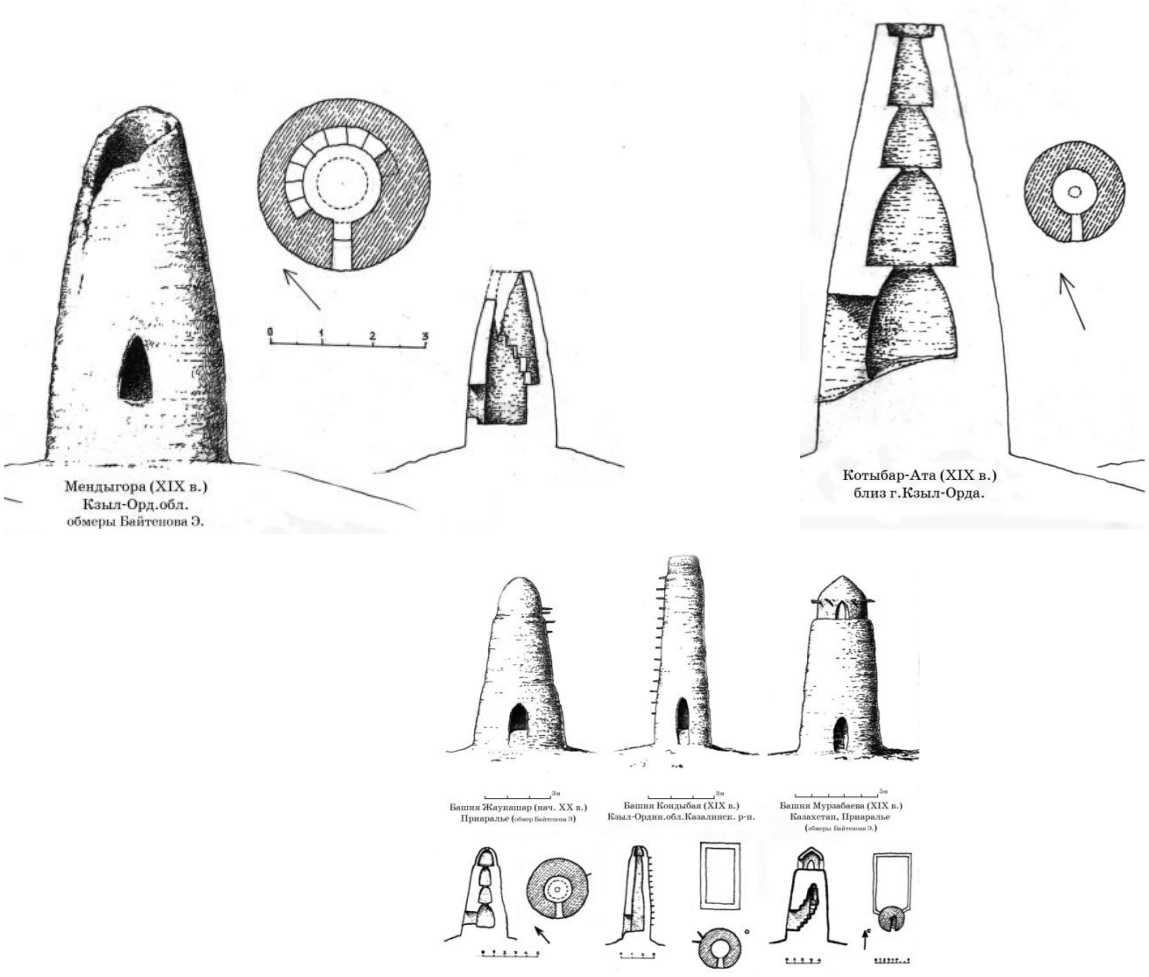
Дальнейшая судьба такого типа сооружений уже связывается с территориями Хорезма, Хорасана, Азербайджана, Ирана и Турции. С приходом ислама данные формы стали связываться только с мавзолеями, а конические и шатровые навершия уже становятся завершением минаретов мечетей. Древнее культовое назначение данных форм было забыто, превратившись в чисто художественный прием.

Огузские башни

Козы корпеш

Денгек (Центр. Казахстан)

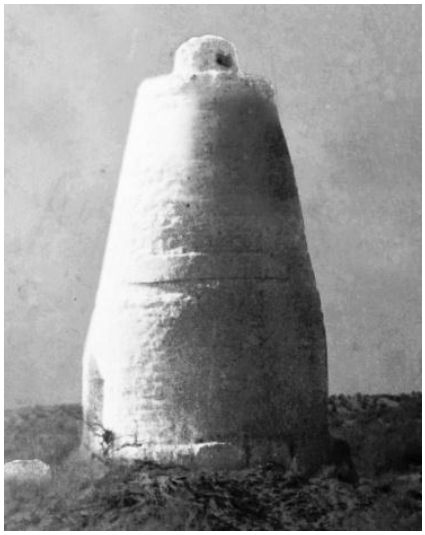
Но рядом с этими сооружениями соседствуют другие, более архаичные башни, здесь отсутствует симметрия, геометрическая правильность форм. Объединяет их отсутствие захоронений, тесная камера внутри, высоко поднятый вход и отверстие на верхней части. Но время строительства от 18 до начала 20 вв. Возникает уникальная возможность раскрыть назначение такого типа сооружений, так как известны даже имена создателей и зафиксированы случаи проведения в них ритуалов. Данный тип связывается с образованием казахского этноса. В разных регионах они разные, как по материалам так и по форме. Для низовьев Сыр-Дарьи характерны башни из сырцовых блоков, корпуса их диаметром от 2 до 3,4 метров и высотой от 5 до 10 м. Они представляют трубу, суживающуюся к верху, с приподнятым от уровня земли небольшим входом. Внутреннее пространство диаметром от 1 до 1,5 метров. В верхней части обычно оставляется отверстие, но иногда перекрываются несложными купольными сводами. Наружные поверхности часто утыканы рядами жердочек, причем их расположение на фасадах не повторяются, в каждом регионе они различны.



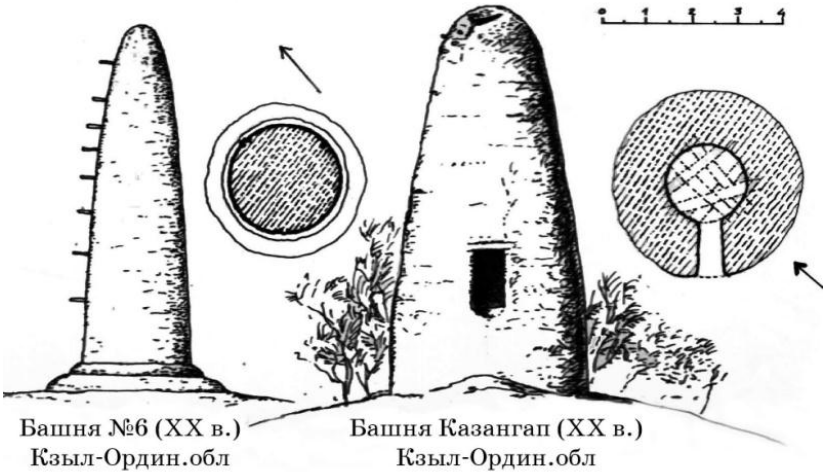
Казахские башни «Мендыгора», «Котыбар батыр», и др.(низовья Сыр-Дарьи), 19-20 вв.

В других регионах они строятся из камня, жженого кирпича, даже из слоев земли с перемежающимися слоями веток растений, гранитной крошкой или другими минералами. В таких случаях они сооружаются в форме усеченной пирамиды или конуса с площадкой в верхней части, на которой выложены узоры в виде крестов в круге или свастик. На них

отсутствуют внутренние камеры, на некоторых сохранились следы ступеней или остатки деревянных конструкций. К наиболее крупным таким устройствам следует отнести гору Казыкурт (Южноказахстанская обл.), конической формы, с плоской вершиной, на площадке которой выложен каменный крест в круге, диаметром около 60 метров.



Башня «Мунаралы», 20 в., близ г. Казалинска



Лев Николаевич просмотрев статью про башни, задал всего один вопрос: «*А для чего кочевники строили такие сооружения?*», тем самым поставив под сомнение опубликованные выводы и, собственно, *весь семиотический подход к традиционным культурам*. Ведь, действительно, для чего везти в степь камни, в бурдюках воду, известь, собирать сухие ветки у святых могил… Затем сооружать нечто, назначение которого так просто не объяснишь, и все это при огромных затратах сил и средств. Ведь одновременно нужно ухаживать за скотом, доить, поить, охранять, собирать соседей, кормить их на стройке и прочая, прочая…

Поздно вечером, подъезжая к Кызылорде, заметил, что у кладбища «Котыбар батыра» горел костер. Возле него сидели трое людей, которые пригласили нас на ужин. В разговоре выяснилось, что внутри глиняной башни сидит беременная женщина, которая хочет выяснить, что с ее старшим сыном в Афганистане, от которого уже нет писем 2 месяца. До этого она держала пост, читала «дуа» (молитвы-заговоры), принесла в жертву овцу, после чего, поднялась внутрь башни с целью исполнения обряда «тунеу». Постепенно наступил рассвет и мы пошли к башне, из входа которой спускалась женщина. На вопрос, получила ли она информацию, в ответ услышал, – «Всю ночь не могла уснуть, страшно! То какой то шорох, то шум… Наконец, устав от бдения, когда начали слипаться веки, возник- ло что-то светлое, голос произнес - «Что здесь делаешь!?», - сразу ответ – «Все лежит дома…». Мы поспешно собрались и поехали к ним домой. Никаких известий там не было, но наш шофер случайно открыл почтовый ящик на воротах и оттуда выпали конверты. Обрадованная мать, читая, плакала. Оказывается, сын заболел желтухой и попал в госпиталь, откуда из-за карантина письма не пропускали.

Так, я первый раз, увидел, как работают такие сооружения. Потом, уже зная это, целенаправленно собирал материалы по взаимодействию архаичной архитектуры с человеком. Можно привести часть текста на встрече с маленькой девочкой – баксы в Кызылорде [6]. На

вопрос, для чего наружные поверхности таких сооружений украшают жердочками, последовал следующий ответ: «*В небе есть четыре звезды, желтоватая, голубая, красная и белая. От них идет на нас «нур» (излучение, свет). Если правильно его пропустить через себя, то открывается знание, приходит здоровье и понимание всего…»* - а у меня в голове – «*я спрашиваю про деревянные палочки, а она говорит про какой то «нур»,* - но она дальше - « *... башни строили архитекторы, которые этот нур видели… И палочки ставили в зависимости от места строительства, времени и еще многого другого. Освященные веточки со святых мест, собирая нур сквозь такие устройства, усиливают воздействие на человека, закрытое неправильным пониманием этого Мира…»…*

Все эти данные переворачивают наши «научные» представления о древней архитектуре. Получается, что ученые варились в своем мире, в своих надуманных теориях, а рядом этнос строил аппараты для медитации и успешно пользовался ими.

Становится ясным, почему такие сооружения строили огузы еще тысячу лет назад на этой территории, а потом их назначение «забылось», и они стали лишь художественной традицией. Новый, молодой народ, возникнув на их месте, неожиданно стал творить с самых ранних, архаичных форм, хотя перед ними стояли уже совершенные и развитые сооружения, еще не утратившие свои фантастические возможности. Новый народ продолжил использование их в своих целях, но при строительстве новых башен, почему то не стал заимствовать огузское, а родил древнейшие формы, которые должны были быть забытыми и ушедшими в Лету.

Кто и как им открыл древние секреты? Ведь именно с таких архаичных башен начинались пирамиды и зиккураты, обелиски и башни при храмах еще Древнего Египта, Вавилона, Шумер, Центральной Америки, Китая и других стран и этносов. Позже они стали художественным стилем, породившим прекрасную архитектуру, которую ученые считали высшим уровнем для данного этноса. Но это уже *умирание первооснов архитектуры* как явления. Обряды, символика, пропорции занимают учебники и главы исследований, но никто не обращал внимание на глиняные или плитняковые неказистые сооружения-архетипы, которые строили жрецы на ранних этапах этногенеза.

Южнее Семипалатинска, недалеко от пос. Борли, высится гора Шынгис-тау. По преданиям, на вершине этой горы Великий каган испрашивал судьбы походов, исполняя определенные ритуалы. В 90-х годах были еще видны остатки деревянно- го сооружения, в форме круга, с холмиком в середине. По легенде, участвующие в обряде сидели кольцом вокруг этого сооружения, участвуя в этом таинственном ритуале. Похожие ритуалы обнаруживаются в других преданиях о походах могольских воинов, причем в ритуалах обычно участвуют чингисиды. При этом, почти в каждом случае, присутствует некое возвышение с устроенным вертикальным сооружением, в котором производит какие то действия жрец или человек, руководящий всем этим. Причем в момент ритуала он вновь сидит выше плоскости земли…

Каган Чингис, создавая новый этнос (и религиозную систему) тоже начинал с творения архаичных архитектурных форм, приносящих знание и победы. Почему? Наверное, *все начала в мире должны быть одинаковы*. И казахи, свои первые шаги начали с этих великих архетипов… Но попали под агрессивный прессинг социализма, то есть гностицизма. А теперь смотри выше, в начало статьи.

Древнейшие изображения архаичных башен в Вавилоне, Древнем Египте по прорисовкам З. З. Ситчина [7, 8].

Литература

1. Мирча Элиаде. Аспекты мифа. М., «Академический проект»,2014. -234 с.
2. Ибраев Б. А. Возрождение мифологии: Коркыт Ата – Заратуштра / Круговые танцы: Природа-Человек-Космос: коллективная монография / М-во культуры и духовного развития Респ. Саха. - Якутск: Офсет, 2014. - 268 с.
3. Платон. Менон. // Полное собрание сочинений в одном томе- М.: Альфа-книга, 2016.- С.679, 680, 684.
4. Ибраев Б. А. Космогонические представления наших предков / Декоративное Искусство СССР -№ 8. - М.: Искусство, 1980. - С.
5. Пугаченкова Г. А. К проблеме происхождения «шатровых мавзолеев» Хорасана / Материалы Южно - Туркменистанской археологической комплексной экспедиции, Вып.1 / Ашхабад: Туркмен. филиал АН СССР,1949. - С.57-71
6. Палуанова Айсулу, тогда она была школьницей, г. Кызылорда, Казахстан.
7. Ситчин З. Лестница в Небо (пер. с англ.Ю.Гольдберга). - М.: ЭКСМО, 2010 - С.133, рис.43. - 448 с.
8. Ситчин З. Назад в будущее (пер. с англ.Ю.Гольдберга) - М.: ЭКСМО, 2010 - С.369, рис.101 и далее. - 416 с.

В.В. Илларионов, Т.В. Иллариоова
Республика Саха (Якутия), г. Якутска
445325@mail.ru

Судьба олонхо в XX1 веке

Аннотация. *В статье рассматриваются вопросы ревитализации олонхо на пороге XXI века. Авторы подчеркивают, что признание олонхо ЮНЕСКО шедевром устного и нематериального наследия человечества стимулировалось в возрождении и популяризации олонхо в современном культурном пространстве. Эпическое наследие народа саха находится в поле зрения фольклористов, этномузыковедов, работников культуры и тех кто интересуется живой эпической традицией.*

Summary. *The article deals with the issues of revitalization of the olonkho on the threshold of the XXI century. The authors emphasize that the recognition of UNESCO's Olonkho as a masterpiece of the oral and intangible heritage of mankind was stimulated in the revival and popularization of olonkho in contemporary cultural space. The epic heritage of the Sakha people is in the field of view of folklorists, ethnomusicologists, cultural workers and those who are interested in the living epic tradition.*

Ключевые слова: *олонхо, ревитализация, олонхосуты, сказитель, исполнение, традиция, эпическая традиция, популяризация, эпическое наследие, Тангара, Тенгри.*

Keywords: *olonkho, revitalization, olonkhosut, narrator, execution, tradition, epic tradition, popularization, epic heritage, Tangara, Tengri.*

Ревитализация эпической традиции, современное прочтение символов и кодов этнической культуры требуют, в первую очередь, бережного отношения к своему эпическому наследию, ответственности со стороны, как научного сообщества, так и творческой интеллигенции. На стыке двух веков, в свете современной тенденции сохранения и развития этнокультурного наследия как живой традиции формируется новая модель культурного ресурса. В данный процесс вовлекается и якутский героический эпос - олонхо - величайшая сокровищница духовности, генератор бессмертной народной мудрости, перешагнувшее многие столетия и идущее в будущее.

В настоящее время исследователи якутского эпоса единодушно признают, что олонхо является кладезью мудрости, истоками его выступают древнейшие мифы о сотворении мира, о богах и героях-предках, а также легенды, предания и песни о родо-племенных вождях и героях, которые всегда вызывают интерес к эпическому наследию предков. Пантеон божеств во главе *Юрюнг Аар Тойон*, по представлению современных исследователей, составляют основу религиозного учения *Айыы, Айыы Тангара (Тенгри)*.

Проекты по увековечению олонхо нацелены на будущее. Одно из направлений деятельности фольклористов в этом деле связано с воспитанием, возрождением эпической среды, которую будут представлять, затем и расширять нынешние школьники и воспитанники детских дошкольных учреждений. В этих целях с прошлого века ведётся многоплановая интенсивная работа, которая в новом веке обрела больший размах.

В 1999 году по инициативе фольклористов ИГИ АН РС(Я) в нашей республике была создана Республиканская ассоциация «Олонхо», президентом которого был избран первый Президент РС(Я) М.Е. Николаев. Ассоциация инициировала и организовала разностороннюю работу по увековечению и популяризации якутского героического эпоса-олонхо. Были записаны с использованием современных технических средств олонхо в исполнении Д.А. Томской (Верхоянск), С.Г. Алексеева - Уустарабыс, Н.М. Тарасова, П.К. Иванова (уроженец Вилюйского района), П.Е. Решетникова (Таттинский район), А.С. Соловьёва (Олёкминск). Исполнение ими олонхо неоднократно передавалось по радио и телевидению. Сотрудниками Дома народного творчества (директор Н.С.Толбонова) были организованы вечера, посвященные олонхо и олонхосутам, которые заложили основу в деле распространения и увековечения сказительских традиций якутских олонхосутов. Наряду с этим начал свою работу республиканский фестиваль «Я-дитя страны олонхо». Фольклористами было запланировано издание серии «Саха боотурдара» - «Якутские богатыри» в 21 томах. Основной целью создателей серии был отбор и издание наиболее популярного в народе олонхо. Начало этой замечательной серии положил выпуск 1-го тома в трёх книгах олонхо Усть-Алданского олонхосута Р.П. Алексеева «Алаатыыр Ала Туйгун». Навстречу новому веку с целью увековечения и пропаганды олонхо были организованы научно-практические конференции районных, республиканского, российского и международного масштабов.

Признание ЮНЕСКО олонхо в 2005 г. Шедевром на мировом уровне было с большой радостью встречено руководством нашей республики, общественностью, работниками науки и культуры, всем нашим народом. Это достижение послужило мощным стимулом к дальнейшей работе по увековечению сказительских традиций олонхосутов, популяризации его среди подрастающего поколения. Указом Президента РС (Я) от 29 декабря 2005 года день

объявления олонхо Шедевром устного нематериального наследия человечества - 25 ноября объявлен Днём олонхо . В этот день во всей республике проводятся различные мероприятия, посвященные олонхо. Начиная с дошкольных учреждений, стало традицией проведение декад олонхо для школьников, студентов и взрослого населения в Домах культуры и на сцене государственных и народных театров республики. При этом хочется отметить активное участие не только профессиональных работников, но и широких слоев населения, что свидетельствует об повышении интереса народа к олонхо. Во имя поддержания олонхосутов - истинных носителей духовного богатства народа - аутентичным исполнителям олонхо Д.А.Томской (Верхоянск), П.Е. Решетникову (Таттинский район), позже А.Е. Соловьёву (Олёкминск) была присуждена ежемесячная стипендия Президента РС(Я) в размере 33 тысяч рублей. К сожалению, они покинули нас. Наиболее активным исполнителям олонхо К.Н. Никифорову (Верхневилюйск), В.Н. Иванову (Нюрба), В.Г. Исакову (Якутск), исполнительнице нимгакана Д.М. Осениной (Томпонский район) за творческий труд в исполнении и распространении олонхо и нимгакана Республиканской ассоциацией олонхо вручены премии [1].

Государственным собранием Ил Түмэн РС(Я) принят закон «О государственной целевой программе по сохранению, изучению и распространению олонхо на 2006-2015 гг. (от 26 марта 2006г. за № 85)», состоящий из 5 программ:

- международный центр олонхо и научные исследования по эпосу;
- сохранение и возрождение аутентичной устной эпической традиции в РС(Я);
- защита, хранение и обеспечение сохранности эпического наследия;
- олонхо и будущее поколение;
- театр олонхо и развитие современных форм выражения эпоса.

В целях реализации данной Государственной целевой программы Министерством культуры и духовного развития объявлены гранты, вследствие чего среди населения началось настоящее массовое движение по сохранению, распространению и увековечению олонхо. Т.о., олонхо привлекает интерес не только нашего народа, но и народов зарубежных стран.

В наш век научно-технического прогресса и развития профессиональной культуры никто не исполняет олонхо от начала до конца, на протяжении нескольких суток, как это было в прошлых веках. Нет и преданных слушателей, как прежде, что ходили из дома в дом вслед за олонхосутом, чтоб только его послушать. Но появились такие любители, которые исполняют небольшие отрывки из олонхо. В настоящее время можно послушать К.Н.Никифорова (Верхневилюйск), В.Н.Иванова (Нюрба), Н.И.Сафонова (Якутск), которые на основе услышанных в детстве от олонхосутов олонхо составили связный текст и исполняют его перед аудиторией.

После признания олонхо Шедевром устного нематериального наследия человечества появилось немало участников художественной самодеятельности, которые заучивают отрывки из олонхо по опубликованным текстам и исполняют перед аудиторией. Из наиболее активных участников можно привести имена П.М. Тихонова, А.М. Захарова, И.А. Григорьева (Мегино-Кангаласский район), Н.Е. Баишева, В.Г. Исакова (Якутск), К.Н. Тихонова, Д.И. Кривошапкина (Намский район). П.М. Тихонов по профессии учитель истории. Его дед Молодой Соловьёв был известным в своей местности олонхосутом, поэтому у него искренний интерес к олонхо. Он отличается тем, что исполняет вступительную часть олонхо речитативом, безостановочно, по памяти может исполнять заученное олонхо на протяжении трёх-четырёх часов. Олонхо он исполнял перед слушателями в Киргизии, Калмыкии и Башкортостане, на

Днях якутской культуры в Москве. Неоднократный победитель республиканского конкурса «Уруйдан, улуу олонхо!», организуемого на Ысыахах Олонхо.

Работа по привлечению детей к миру олонхо ведётся с того времени, когда олонхо ещё не было признано мировым шедевром. В конце прошлого столетия по инициативе директора Дома народного творчества Н.С.Толбоновой был организован фестиваль «Я - дитя страны олонхо», который в новом веке набрал обороты, расширился и финансируется в настоящее время в рамках Целевой программы по увековечению олонхо. Основной целью фестиваля является возрождение традиционных методов одиночного и совместного исполнения олонхо. Отрадно, что фестиваль приобрёл самых настоящих фанатов олонхо среди энтузиастов этого движения. Так, с самого его начала неизменно принимают активное участие воспитанники М.В. Николаевой (с. Кюкяй Сунтарского улуса), В.И. Троевой (с. Батагай Усть-Алданского), Е.В. Соколовой (фольклорный ансамбль «Дьырылыатта», Намский улус), Н.П. Тимофеевым (с. Кутана). Немного позднее к ним примкнул фольклорный ансамбль «Оллоон» (с. Бетюнг Амгинского улуса). Учащиеся Кюкяйской средней школы родные сестры Саргы и Сахая Львовы, Анжелика Григорьева, Катя Фёдорова отличаются от своих сверстников особо красивым тембром голоса, восприимчивостью к содержанию олонхо. Как выяснилось, все они имеют в своём роду олонхосутов. При возрождении эпической среды они могли бы стать прекрасными исполнителями олонхо.

Н.П. Тимофеев раскрыл свои способности в обучении детей исполнению олонхо. Хоть он сам и не исполняет олонхо, но хорошо запомнил манеры исполнения, владение голосом услышанных в детстве настоящих олонхосутов, чему обучает школьников. Его воспитанники Айсен Афанасьев, Айсен Фёдоров, Айта Иванова и собственный внук Алёша Тимофеев являются победителями фестиваля, пропагандистами олонхо. Айсен Фёдоров начал свою творческую работу как руководитель ансамбля участниками являются исполнители из заречных улусов [2].

Таким образом, в деле увековечения олонхо вносятся новые формы, в которых принимают участие и дети, и взрослые. Ежегодные фестивали и конкурсы с целью популяризации олонхо стали традиционными.

Если олонхо в незапамятные времена родилось в маленьком якутском балагане, то сейчас мир олонхо не знает границ. В ранние советские времена олонхо вышло на сцену усилиями самодеятельных артистов, позже вышло на профессиональные театральные подмостки, превратившись в драму и оперу.

В настоящее время идёт усиленная работа по популяризации олонхо среди населения нашей республики и других стран посредством театрального искусства. В рамках Государственной целевой программы предусмотрен проект «Театр олонхо и развитие современных форм выражения эпоса, в ходе реализации которого создан Театр олонхо, на театральной сцене поставлены олонхо «Кыыс Дэбилийэ», «Кулун Куллустуур», «Шаманки Уолумар, Айгыр икки», в планах новые постановки олонхо. На Театр олонхо возложена высокая миссия увековечения, передачи лучших произведений талантливых представителей народа саха, настоящего сокровища - эпического наследия наших предков - будущим поколениям посредством театрального искусства, как японский театр «Но» и китайский театр «Кунцюй» [3].

В заключении следует отметить, что якутский героический эпос - олонхо, хоть и не исполняется, как в былые века, на протяжении трёх дней и ночей, но в результате ежедневного кропотливого труда работников науки и культуры прочно укрепилось в современном культурном пространстве, доказывая о справедливости признания его Шедевром устного нематериального наследия человечества. В наше время возможности олонхо увеличились. Олонхо доходит до зрителя и слушателя в театральных постановках, раскрывая удивительный

мир эпоса через игру актёров. красочные символы. Олонхо увековечено в письменном, аудио-и видео вариантах, электронном, цифровом форматах, что даёт возможность говорить о бережном его сохранении и долговечности, расширении возможности доступа к олонхо для населения и специалистов, научных работников. По записанным фольклористами старшего поколения текстам олонхо и записям на магнитофонную, ленту, видеокамеру, исполнений олонхо самими олонхосутами - не имеющим аналогов во всём мире уникальным материалам - сегодня имеется возможность восстановления живых эпических традиций олонхосутов посредством компьютерных технологий. Так что молодёжь нынешняя и будущие поколения могут иметь чёткое представление об олонхо и сказительстве. Также через информационную систему «Олонхо» можно ознакомиться с образцами исполнения олонхо, находясь в любом уголке планеты Земля. Олонхо, таким образом, идёт бок о бок с достижениями науки и техники.

Якутский героический эпос объединил фольклористов, музыковедов, этнологов, социологов, культурологов, филологов, историков, физиков и программистов, стремящихся возродить традиции олонхосутов, сохранить олонхо и донести его до будущих поколений не только нашего народа, но и всего мира, поскольку олонхо действительно является Шедевром достижений всего человечества, дошедшим до нас из глубины самых древних веков, когда на этой земле человек только появился, о чём олонхо и рассказывает.

Олонхо уверенно шагает по двадцать первому веку, набирая темп из года в год с помощью современных технических средств. Олонхо - это гордость каждого из нас. Мы гордимся, что являемся частью талантливого народа, сотворившего одно из мировых шедевров, которое мы непременно сохраним. Олонхо будет украшением человечества, пока будет жива планета Земля.

Литература

1. Чарина О.И., Ларионова А.С., Данилова А.Н., Протодьяконова Е.Н., Ермолаева Т.К., Лугинова А.М. Якутский героический эпос – олонхо – шедевр устного и нематериального культурного наследия человечества. – Якутск: б. и., 2006. – 23с.

2. Сысолятина З.Г. Олонхо дойдутун оготобун // Респ. фестиваль юных исполнителей эпоса: 15-летие со дня открытия. – Якутск: Glyans, [б.г. изд.] – 20 с.

3. Театр Олонхо: идеи и подходы. - Якутск: АГИИК, 2010. - Сб.1, - 119 с.

Кокумбаева Б. Д., Курмангалиева М. С.
Республика Казахстан, г. Павлодар, г. Астана
Baglan54@mail.ru, meruert_68@mail.ru

Тенгрианский тип культуры в контексте социокультурной динамики (на казахском материале)

Аннотация. *О современном неотенгрианстве, продолжающем своё развитие в современной социокультурной реальности как междисциплинарное философско-научное направление на стыке религиоведения, искусствоведения, педагогики, медицины, психологии и других сфер социогуманитарного знания.*

Summary. *About modern neo-tengrianism, which continues its development in the contemporary socio-cultural reality as an interdisciplinary philosophical-scientific field at the*

crossroads of religious studies, art history, pedagogics, medicine, psychology and other fields of social Sciences and Humanities.

Аңдатпа. Дінтану, өнертану, педагогика, медицина, психология және социогуманитарлық білімнің басқа салаларының түйіскен жерінде пәнаралық философиялық-ғылыми бағыт ретінде қазіргі әлеуметтік мәдени шындықта өз дамуын жалғастырушы заманауи неотәңірілік туралы.

Ключевые слова: *Неотенгрианство, тэнгрилогия, номадическая ментальность, нравственность, искусство*

Keywords: *Neo-Tengrianism, tengrilogy, nomadic mentality, morality, art*

Түйінді сөздер: неотәңірілік, тэнгрилогия, көшпелі менталдылық, адамгершілік, өнер

Тенгрианство – универсальный и вместе с тем уникальный феномен человечества. Сформировавшись на территории Центральной Азии, он получил развитие до классически совершенного вида в духовно-культурном пространстве тюркоязычных и монголоязычных кочевников.

Это – сложный феномен, в многовековом развитии которого функционировали все образы хозяйствования, известные человечеству. Определяющей является кочевая (номадическая) основа, аккумулировавшая в себе мудрость тысячелетий, нравственную чистоту и творческую силу многих этнических общностей Центральной Азии.

Осознание тенгрианства как самостоятельного культурного феномена происходило постепенно, по мере количественного накопления фактических данных. Сегодня тенгрианство становится предметом изысканий все большего числа народов и государств. Многообразна и сфера исследовательских подходов, которые, пока не представляется возможным каким-либо образом систематизировать. Совместными усилиями ученых выявлено взаимодействие тенгрианства со многими духовными учениями и культурными мирами, начиная с глубокой древности. Все это дает основания к тому, что уже в недалеком будущем будут охарактеризованы региональные направления внутри тенгрианской культуры, а тенгрианство займет равнозначно-достойное место в мировом пространстве – аналогичное мировым религиям, мировоззрениям и культурным типам.

В настоящей статье проводится культуро-философский анализ тенгрианства преимущественно на казахском материале. На сегодняшний день в международном философско-научном сообществе имеются альтернативные точки зрения относительно определения его природы и сущности. Одни исследователи настаивают на том, что тенгрианство это религия. Подобная точка зрения особенно рельефно обнаруживается в публикациях на сайте Международного Фонда Исследования Тенгри http://tengrifund.ru/

Философ Н.Г. Аюпов обосновывает положение о тенгрианстве как открытом мировоззрении. При этом структурно он подразделяет его на мифологию, натурфилософию, метафизику и этику тенгрианства, а также освещает его как религиозную идею[1]. Культуролог и искусствовед А.И. Мухамбетова характеризует его как тенгрианский календарь культуры мүшел. Новый год по нему всегда наступает в одно и то же время - в Великий день Земли и Народа - у казахов Ұлыстын ұлы күні, в день весеннего равноденствия, позже известный под международным названием Наурыз [2].

На наш взгляд, правомерно определить тенгрианство как тип культуры. Обосновывая данное положение, мы опираемся на типологический подход российских культурологов, включающий конфуцианско-даосистский, индо-буддийский, исламский и христианский типы

культур [3]. Общее, что сближает тенгрианство с перечисленными культурными типами это - доминирование тенденции религиозности. В то же время в отличие от приведенных типов, тенгрианство не отделяет религиозное (культовое) бытие от мирской жизни, а объединяет мир Тот – небесный, и мир Этот – земной - в единую одухотворенную реальность [4]. Различие с указанными типами состоит, прежде всего, в наличии своеобразного - тенгрианского - календаря культуры. Известный под названием мүшел у казахов, он также функционирует как мучаль или муджьаль у уйгуров, узбеков, туркмен, ногайцев, азербайджанцев, турков….

Особенность тенгрианской культуры – в сохранении и развитии изначальной органичной целостности; в нерасчленимости мифа, нравственности, религии, искусства, философии, образования. Иными словами, она является культурным целым, для которого нетипично деление на отдельные культурные формы. Этим объясняется тот факт, что тенгрианство «в привычном понимании не является религией, а религиозной идеей, которая никогда не стремилась к собственному институированию, что диктовалось особенностями тюркского мировоззрения» [1, С.21]. В этом же, как указывалось выше, ее своеобразие и отличие от других культурных типов, для которых определяющей оказывается религиозная составляющая [3].

Анализ тенгрианства в культурно-историческом измерении свидетельствует о том, что оно эволюционировало от сакральной (религиозной) культуры к секулярной (светской) культуре.

1. Сакральная культура восходит к мифологической эпохе. Это исторически первый смысл культуры как культа; как почитание, бережное сохранение выработанных традиций. Сакральное — святое, священное; важнейшее мироотношение и миропонимание, согласно которым все сущее обладает ценностной значимостью.

Этот смысловой код получил воплощение в наиболее ранних формах культуры (мифе, нравственности, искусстве, религии). Ее значение непреходяще, ибо в ней заложены идеи, образующие вечный фундамент общечеловеческой культуры.

Отличительная особенность этого исторически раннего типа – пронизанность идеей сакрального, жизнеспособность которого обеспечивается общей картиной мира, общей памятью, единообразными правилами поведения. Со временем во всех без исключения культурах комплекс идей и чувств, предметом которых выступает сакральное, нашел свое наиболее полное выражение в религиозной духовности. Убеждение в существовании сакрального и влечение быть сопричастным ему составляет суть религии. В религиозной культуре сакральное «не просто иная реальность, но также реальность абсолютная, вечная и по отношению к тленному миру первичная, иначе говоря, «мыслится субстанцией бытия».

И действительно, если во многих культурных типах определяющим является религиозная составляющая, то культура Великой Степи есть структурное целое. Подобно казахскому орнаменту, особенность которого составляет равенство узора и фона, формы тенгрианста равнозначимы. Что объясняется своеобразием мировоззрения, основание которого составляет гармония как сущность человеческого бытия.

Сакральная культура как исторически первый этап – это целостное явление; *первосмысл*, *первоисток*, *первосущность*. Для нее присущи всеобщность, устный способ трансляции культуры, импровизационность, то есть собственно творческое начало, сольность. Вместе с тем, следует отметить, что наличие такого признака как устный характер не означает, что не было пространственных видов искусства и письменности. В данном случае уместно заметить, что определение «устная культура» эквивалентно термину «фольклор», который обозначает народную мудрость и культуру как всеобщее достояние.

Таким образом, своеобразие и принципиальная особенность тенгрианской культуры составляет ее цельный характер. Здесь сакральная (религиозная) и мирская (секулярная) сферы бытия составляют единое целое. Здесь также сохранилось значение культуры как культа, в связи с чем менее выражена дифференциация отдельных культурных форм (религия, нравственность, искусство, миф; слово и музыка).

Древняя религия степняков, вера в Көк Мәңгі Тәңірі, основанная на вере в то, что в мире есть высшая справедливость, оказалась удивительно жизнеспособной. Этому способствовали, по единодушному признанию исследователей, идеи толерантности и всеобщего мира, эпическое (героическое) начало, экологическое сознание и этика тенгрианства. Эти же востребованные современным миром императивы составили, в свою очередь, содержательное ядро неотенгрианства, то есть тенгрианства как философско-научного направления. Можно сказать, что подавляющее большинство ученых, изучавших в контексте новых археологических и научных данных вопросы тюркской и казахской истории, культуры и философии, быть может сами того не осознавая, выходили на проблему тенгрианства. Исходя из краткого анализа, полагаем правомерным выделение следующих основных тенденций в неотенгрианстве:

Тенгрианство как открытое мировоззрение – философско-научное международное направление, более известное в РФ как тэнгрилогия. Знакомство с тэнгрилогией по сайту Международный фонд исследования Тенгри (МФИТ) показывает, что российские тенгриановеды направляют усилия, прежде всего, на культурно-логическую и культурно-историческую реконструкцию тенгрианской религии.

Кочевниковедение - междисциплинарное направление, сформировавшееся и получившее развитие в независимой Республике Казахстан. Изучает классический тип кочевничества, сложившийся и развивавшийся на степных просторах Евразии, обосновывая положение о том, кочевничество является для носителей номадической ментальности иппокреной духа, духовности (К.Ш.Нурланова). Несмотря на молодость, отечественное кочевниковедение уже вышло за пределы регионального масштаба и оказалось перспективным в аспекте выявления содержательных внутренних связей, органично вписываясь тем самым в контекст современного философско-научного познания [5].

Для нашего исследования представляет особый интерес статья казахстанского философа А. Кодар «Тенгриансво в номадологии, где автор на основе концепции известных европейских философов XX века Делеза и Гваттари о религии номадов «реконструирует логику тенгрианства, как религии открытой к бытию-в-мире». Автор подчеркивает, что «тенгрианство - это не пророческая религия, т.е. не религия возвещённая кем-то, а - изначальная, традиционная вера, с которой тюрко-монгольские народы открывают на мир свои глаза, а что касается ее содержания, она «смешивается с неограниченным местом», т.е. с небом и...(землей)» [9].

Мүшелтану - тенгрианский календарь культуры – религиозно-культуроведческое направление, перспективное в контексте тенгрианской антропологии.

Коркытоведение – философско-научное направление, предмет исследования которого - духовные деятели тенгрианского культурного типа. Исследования коркытоведов, то есть филологов и историков, религиоведов, философов и искусствоведов, свидетельствуют о том, что «образ и наследие древнего мудреца сохранились не только в письменных источниках; его имя освящено народной памятью как мыслителя вселенского масштаба, поставившего экзистенциальные проблемы жизни – смерти – бессмертия, и, предложившего уникальное ее решение в своей первозданной ипостаси. А именно: в устной форме, через нераздельный синкрезис Слова и Музыки. Подобная себетождественность духа по сей день остается

непревзойденным духовным опытом, который в этом своем сущностном значении все еще не получил должного осмысления» [7, С.76].

Кюеведение – междисциплинарное направление, близко к қорқыттану. Кюй (от древнетюркского «Көк» - синий) – феномен Великой Степи, восходящий к мифологический эпохе, становление и формирование которого обусловлены одной из «вечных» тем в общечеловеческой культуре, а именно: идеей Синего Неба как Духовной родины человека. В Священной Истории Степи аутентичное обозначение Синего Вечного Неба - Көк Мәнгі Тәңірі, в котором заключено предельное, цельное основание всего сущего, эквивалентное жизни как целому и экзистенции (существованию) бытия.

Исторически сложилось так, что в глубине веков, «в череде земных будней оно трансформировалось в Тенгри, заодно утратив тот сакральный дух, который пронизывал полный статус Великого Бога Степи» [8, С.75].

Кюеведы (искусствоведы, философы и религиоведы) обосновывают положение о том, что Көк, есть Тәңір түбірі - «проговоренная Всевышним словно только «про себя для себя», но прозвучавшая во вне музыка небес» [9, С.100]. Сакрально-медитационное явление кюй не разделяет, а объединяет в единое целое небесное и земное, божественное и земное. В период Великотюркского каганата Көк Мәнгі Тәңірілік трансформируется в цикл кюев, выполняющих роль символа государственности. «Каждый день перед ханом исполнялся один кюй. А всего их было 366 – по количеству дней в году. 9 самых значительных (драгоценных) кюев исполнялись в Ұлыстың ұлы күні – Великий день Земли и Народа Наурыз [10, С.7].

Таким образом, неотенгрианство, унаследовав от классического тенгрианства позитивные стороны, продолжает свое развитие в современной социокультурной реальности как междисциплинарное философско-научное направление на стыке религиоведения, искусствоведения и педагогики, медицины, психологии и других сфер социогуманитарного знания.

В заключение отметим, что здесь проведен предварительный анализ некоторых тенденций, которые пока существуют в неявном виде. Иными словами, дается характеристика смыслонесущим и смыслопередающим основаниям независимого Казахстана, которые пока находятся на стадии изучения. Краткий (тезисный) анализ позволяет определить их как науки о духе. Впрочем, более обстоятельное изучение данной проблемы – темы будущих специальных исследований.

Литература

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012. – 264 с.

2. Мухамбетова А.И. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации // Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 544 с.

3. Введение в культурологию: Учеб. пособие для вузов / Руководитель автор. колл. и отв. ред. Е.В. Попов. – М.: ВЛАДОС, 1995. – 336 с.

4. Кокумбаева Б. Д. Культурология тенгрианского искусства (учебное пособие – Павлодар: Научно-издательский центр ПГПИ, 2012. - 156 с.

5. Аршабеков Н. Р., Кокумбаева Б. Д. Кочевниковедение в современном философском контексте (к постановке проблемы)// Философия в современном мире: стратегии развития. Материалы 1 Казахстанского философского Конгресса (Алматы, 27-28 сентября 2013 г). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 818 с. – С. 395-401. http://кітапхана.қаз/catalog/140330/140330-001.htm

6. Кодар А. Тенгриансво в номадологии. - Эл. ресурс: http://dalaruh.kz/articles/view/528

7. Кокумбаева Б. Д. Тенгриане и тенгриановеды: времен связующая нить (светлой памяти Нурмаганбета Глаждыновича Аюпова посвящается)// Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научно-практической конференции. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011. – 142 с. – С. 75 – 77.
8. Алтун Битинг. Тенгрианство. Никонов А.Ю. – Алматы: издат. дом «Жибек Жолы», 2000. – 86 с.
9. Нурланова К.Ш. Синее небо – тайно-явленная явленность// Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Между-народной научно-практической конференции. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011.–142 с.-С.97-102.
10. Есенұлы Айтжан. Кюй – послание Всевышнего. – Алматы: Көкіл, 1997. – 196 с., пер. Т. Асемкулова.
11. Эл. ресурс: http://кітапхана.қаз/catalog/130814/130814-001.htm; ее же тенгрианский тип культуры // Сабит М., Кокумбаева Б., Темиртон Г. Духовная культура Великой Степи и современность - Алматы: КазНИИК, 2013. – 200 с.: с илл. 16 с. – сс. 119-129.

Котожеков А. И.
Россия, г. Абакан
chapraj@mail.ru

Мотивационный фактор в древнейшей тенгрианской цивилизации

Аннотация. *Статья, исходя из мотивационного видового поведения личности, предлагает ввести понятия позитивный и негативный мотивационный фактор социума в исследованиях по истории культуры обществ.*

Summary. *The article, proceeding from motivational specific behavior of the personality, suggests to enter the concepts of positive and negative motivator of society in researches on cultural history of societies.*

Ключевые слова: *Психология активности личности, социальный мотивационный фактор, культурная парадигма, тенгрианство, цивилизация, древнеямная культура, афанасьевская культура, окуневская культура, карасукская культура, скифская культура, евразийская общность. Астория, Иран и Туран, гунно – куманская цивилизация.*

Keywords: *Psychology of the personality activity, social motivator, cultural paradigm, Tengrism, civilization, afanasievsky culture, okunevsky culture, karasuksky culture, Scythian culture, Euroasian community. Astoria, Iran and Turan, the Hun–Kuman civilization.*

Хотелось бы начать нашу статью с известного культурологического тезиса о том, что человек единственное существо на земле, осознанно живущее в двух мирах: мире материальном, представленного современными цивилизационными достижениями в организации материального быта и умозрительного мира, как надындивидуальная реальность, определяющая наше поведение и принципы организации нашего бытия. Наше осознание этих миров также определено науками - точными и гуманитарными. Дистанция между этими областями знаний не определённо, но необходимость их преодоления вызывает такие области знаний, как междисциплинарные науки. Появление междисциплинарных наук обусловлено потребностью человека с глубокой древности в синкретическом знании об окружающей его среде. Эта потребность в период до становления классической науки удовлетворялось мифами, а затем религией, которая давая осмысляемые знания в синкретике, ввела понятие догмата, - область знаний недоступных осмыслению человеческим разумом. Потребность в

синкретическом знании, как мы полагаем, связано с *психологией активности личности* (мотивационным поведением в отличие от доминантно инстинктивного у животных), наработанная как видовая особенность популяции человека.

Психология активности личности, на которую ориентируемся мы, предполагает, прежде всего, наличие у личности «гипотезы среды и ситуации», в которой он проявляет свою активность (среда – это его семья, другие родственники, знакомые, сослуживцы, незнакомые, и т.д., которые участвуют в той или иной ситуации). А сама «гипотеза ситуации» предполагает представление о ситуации – «что сейчас, в этой представленной среде, происходит». После «гипотезы среды и ситуации», вторым порядком личность выстраивает «самооценку в гипотезе» (осознание себя, кто он в этой среде и что ему «позволительно», «прилично» в гипотетической среде. Выстраивание гипотезы среды позволяет ему в осознании себя, своих целей, а также тех потребностей, которые он может удовлетворить в этой среде и ситуации, не «уронив лица»). И, при наличии «гипотезы ситуации» и «самооценки», личность может осознать или принять некое «целепологание своей активности в данной гипотезе среды и ситуации». Только при наличии этих трёх позиций гипотезы, личность может перевести силу своих потребностей (энергию активности) в «волю реализации своего целеполоагания», превращая эти умозрительные конструкции в материализованное действие. Отсутствие какой либо позиции в этой схематической структуре активности, превращает личность в ведомое существо, отнимает его волю (состояние растерянности, которое вызывает апатию или агрессию), ставя его в ведомое положение или толкает к викарному поведению (как и все – так и я).

Эту структуру мотивации личности в социальной сфере (когда социум формирует необходимость реализации неких целей) превращается в мировоззренческий аспект общества (гипотеза ситуации), а аспект самооценки формируется в морально-нравственную систему поведенческих стереотипов (понимание человека в том или ином обществе). А «целеполагание» формируется в «смысл жизни так понятого человека). Корреляцию этих позиций социума можно назвать «*социальным мотивационным фактором*», и, в зависимости от социальных условий, определять его *позитивным мотивационным фактором* (в открытых обществах) либо *негативным* в волюнтаристских системах управления (в тоталитарных обществах), когда члены общества призываются к реализации целей без обсуждения ситуации.

Введение религией догматов (изъятие гипотезы), как раз осуществляло эту функцию перевода личности в викарное (подражательное) поведение или в состояние «раба божьего» (ведомого существа) обязанного послушаться «слову божьему», то есть создало в обществе условия для проявления негативного мотивационного фактора, условие активности без «гипотезы ситуации», условие воспитания личностей без «целеполагания участия в ситуации» (смысл жизни в доминанте «послушания» как условие для райского существования «потом»). То есть, это означает создание социальных условий для безотказного исполнения для повелений и распоряжений. Под негативным мотивационным фактором, мы предлагаем понимать такую активность в обществе, когда цель (смысл) коллективной активности отчуждается от участников (с целью исполнения принуждения, посулов, приказа) и в активности личности начинают доминировать личные меркантильные или ситуационные цели эгоцентризма (актуализация инстинкта самосохранения и конкуренции), привязываемых к обстоятельствам данной ситуации, против коллективистских целей социоцентризма, которое ориентировано на осознающих свои силы и возможности членов общества, уверенных в себе и своих силах.

Актуализация инстинкта самосохранения и доминирования (конкуренции) ведёт общество к дивергенции. Население этих обществ, когда нет условий конкуренции (проявления себя как доминирование), постепенно превращается в «общество иждивенцев», ждущих инициатив и распоряжений «сверху».

Одним из основных постулатов марксистко-ленинской философии гласило: «бытие определяет сознание человека…». В этом постулате вне поля внимания остаётся само понятие бытия, - что меняет бытиё? Бытие не рассматривают совокупно с его напластованиями интертекстуальных пластов прежних культур, таких как организация домашнего хозяйства, институт семьи, родственных отношений и другое. Эти напластования прежних культур в новой культурной парадигме либо уточняются, модернизируясь, либо, при запрете, составляют некую альтернативу, которая ищет материальное воплощение (актуализацию) в виде неких социальных движений, бунтов, революций, которые ведут к модернизации элементов новой парадигмы. Самая распространенная технология внедрения новых парадигм в мировой истории можно выделить технологию внедрения новых смыслов в укоренившиеся элементы прежней культуры. Так становилась христианская парадигма, которая в культы бога плодородия Диониса, внесла смыслы социального терпения в ожидании Мессии и исполнения заповедей Его (привнесённые, не логически выстроенные, осознанные «целеполагания» социальной активности, а нужные «держателям власти»).

В истории становления России из Руси, было привнесено несколько парадигм организации бытия. Это – введение христианства, которое вводит запрет на прежние культы язычества. Русь не единовременно стала христианской с введением новой религии. Многие элементы языческой парадигмы, такие как рукопожатия при встрече, объятия, институт брака, «напластовались» на элементы христианской системы организации быта. Использование укоренившихся культов язычества новой религией завершилось заменой имен языческих богов на имена святых христианской религии (Перун→ Илия пророк; Лель или Мимир→ Иисус; Велес→ Никола Угодник и т.д.). Произошла модернизация через ноумены (ноуменальная христианизация), которая постепенно модернизировалась до реформ Никона. Таким модернизационным актом стало «Зерцало…» Ярослава Мудрого, «писания святых», а также половецкое (куманское) нашествие, татаро=монгольское нашествие и т.д.. В социальной организации Руси - это репрессии Ивана Грозного, это «смутное время», церковные реформы Никона, реформы царей Фёдора и Петра. Если до Петра I Русь была скреплена более религиозно-этническим патриотизмом, то с Петра I начинает формироваться национально-гражданский патриотизм (новая для Руси парадигма). Становление этой парадигмы шло через «вольности дворянам» Екатерины II, через формирование «декабризма» в России после Парижской революции, через формирование предпринимательской элиты в России и внедрение просветительства. Стык (диалог) религиозно-этнического с национально-гражданским патриотизмом привел к формированию «славянофильства» и «западничества» в России. Но парадигма язычества в форме старообрядчества, дожила до современности, породив у элиты славянофильства философское движение «русского космизма».

В основе всех этих социальных трансформаций во всей истории России, по нашему мнению, лежит феномен *негативного мотивационного фактора,* когда основная масса населения России (в основном бунтующая часть) была лишена «гипотезы ситуации», «самооценки» и «целеполагания» активности личности. Именно этот феномен лежал в основе российского явления «богоискательства» - поиск легитимирующих социальный порядок устоев мира. Не зря первейшим требованием «перестройки» в Советском Союзе, обществе

«диктатуры пролетариата», осуществляемой Политбюро ЦК КПСС, была «гласность» (разъяснение ситуаций, в которой принимаются те или иные решения).

Россия, являясь державой объединяющий два континента – Восточную Европу и Северную Азию, почему то свою историю видит изолированно от истории обществ населявших эти территории до присоединения к России. Это искажает «гипотезу ситуации» в российском мотивационном факторе, что ведет к ложной самооценке и целеполаганию социальной активности. Если в Советском Союзе официально актуализировалась парадигма социальной эволюции, где все включенные в российскую империю южные и восточные народы были определены в низшей иерархии (стадия феодализма в строительстве социализма), то в обновленной России эта парадигма как интертекстуальность действует по умолчанию. В этом можно видеть интертекстуальность религиозно-этнического патриотизма, актуального, негласно, сегодня в России – русский народ в авангарде социальных преобразований.

Почему то российская историография замалчивает популяризацию исследований по, объединявшую эти же территории, империи Чингиз хана. Ведь это опыт гармонизации мегацивилизации, сбрасываемый на периферию дискуссий о гармонизации активности в федеральной России. Ведь титул «белого царя» России для восточных народов – наследие Джучиевой Белой орды, которую наследовал Батый, а далее, один из чингизидов Иван Грозный (сместив Семиона Бекбулатова). Помимо Белой Орды в восточной части Джучиева улуса в его составе была и Синяя Орда (Сибирь), которую наследовал старший сын Джучи Орда-Билек. Но не Чингисова заслуга в объединении этих земель и народов. По данным А. Дугина и других источников, Чингис хан восстанавливал империю Рам (Эр Ам – страна настоящих витязей), как называли империю Хубан (куман-половцев) и Тюркский каганат. Но Тюркский каганат есть наследие империи гуннов, а гунны территорию Великой степи наследовали от скифов (объединение «ас кизи» - по гречески «ас кифи»). Но и скифы (ас кифи) расселяются на той территории, где археологи находят артефакты карасукской археологической культуры (14 – 8 вв. до н.э.). А до карасукцев, эти территории объединяла, имеющие фактории (территории локального проживания) в Причерноморье, в Приаралье и Хакасско-Минусинской котловине, андроновская культура (18 – 14 вв. до н.э.) [1, С.48]. И, по косвенным данным, можно предполагать уже в то время Великая степь делилась на Ах Эйев и Кёк Эйев (Белую и Синею орду – по наименованию племен «ахеяне», «ах мен иды», «кёк мен иды» (кёгменские горы) или «кёкеяны/кёкеи»). На этой же территории расположены находки артефактов, предшествующей карасукской культуре – культуры андроновской (18 – 14 вв. до н.э.) По факту разделения гуннов на черных («исконных» в тюркской цветовой традиции) и синих, а пришлых из запада на белых гуннов, можно предполагать, что это деление существует и в гуннское время.

Россия часть и наследие этой евразийской общности, окутанная интертекстуальными тенетами предыдущих обществ. По нашим данным, которые я предлагаю в эссе «Астория», Великая степь, простирающаяся от Карпатских гор до Байкала, а от Байкала в юго-восточном направлении до Жёлтого моря, была объединена племенами азов ещё в 36 веке до н.э. и называлась с тех пор Ас Тёёри (Астория, Туран, Ас-Йилания, Ир Ам, Ха Ас Ие, Кубан Ийе, Ырыс Ийе (Россия) и т.д.) [2, С.13] Факт деления на белый запад и синий восток (а юг – желто-золотой или красный, а север - чёрный) свидетельствуют об освоенности этой территории и соответствуют делению освоенной земли тюрками на четыре угла со цветовыми соответствиями (ср. китайскую традицию: восток – зеленый дракон; юг – яшмовый петух; запад – белый тигр; север – черные черепаха и змея).

Наши выводы построены по данным археологии и мифах: уже в начале IV тысячелетия до нашей эры во всем ареале Великой Степи от Карпатских гор до озера Байкал, включая северный Кавказ, существовали две параллельные скотоводческие археологические культуры – «древнеямная культура» в восточной части Европы и «афанасьевская культура» в западносибирской равнине Азии, особенно на территории, прилегающей к Саяно-Алтайским предгорьям. Их можно условно именовать как *ахейская* (белых хозяев) и *кёкейская* (синенебесных хозяев) культуры. То, что они принадлежат к одной культурной и языковой ойкумене свидетельствует и находка Якова Шер, новосибирского археолога, изображения петроглифа «господин коней» на горах Оглахты в Хакасии и его соответствия в Греции на краснофигурной вазе микенской культуры (13 – 9 вв. до н.э.) [2, С.145]. А также на это указывают и языковые параллели древнегреческого и тюркского языков (также можно упомянуть работы В.М. Жирмунского по древнегреческому эпосу и эпосу тюркских народов).

Как отмечается в академическом издании АН СССР «Археология СССР с древнейших времён до средневековья в 20 томах /Энеолит СССР»: «… Древнеямная культурно-историческая область – хронологически первая из гигантских общностей, характерных для древнейшей истории степной полосы. Именно она знаменовала первую ступень широкого освоения степных пространств, распространение в них производящих видов экономики, выработку подвижных форм скотоводства» [3, С.326]. И далее: «Широкое освоение степи и массовое распространение курганного обряда начались в междуречьях Урала, Волги и Дона одновременно с формированием среднестоговской культуры в смежном с запада днепро-донском районе в период, когда ещё были живы традиции ранненеолитических культур типа мариупольских могильников в Приазовье и Съезжего в Поволжье» [3, С.327]…

«Механика и конкретные пути наиболее ранних контактов древнеямных племен со Средней Азией пока еще освещены очень слабо… С ним связаны контакты не только с югом Средней Азии, но и с более восточными участками степной полосы, уходящими в пределы Южной Сибири, вплоть до Алтая, Минусинской котловины, а возможно, даже и монгольских степей. Важнейшим археологическим феноменом, знаменующим развитие этой части степной полосы в энеолитический период, явилась афанасьевская культура, во многом близкая и безусловно синстадиальная древнеямной культурно-исторической области Каспийско-Черноморских степей. Афанасьевская культура была выделена С.А. Теплоуховым полвека тому назад и явилась первой древнейшей ступенью предложенной им блестящей систематизации памятников бронзового века Минусинской котловины [4.] Именно здесь, под Афанасьевской горой у с. Батени им были раскопаны первые 25 погребений под небольшими насыпями или каменными выкладками, со скрюченными костяками, сопровождавшимися весьма скромным инвентарем. Для последнего наиболее характерны яйцевидные остро- или круглодонные горшки, покрытые часто по всей поверхности резным или штампованным орнаментом. Сразу же бросается в глаза определенное сходство их с керамикой древнеямных погребений…» [3, С.329].

«…Представления об афанасьевской культуре были далее заметно расширены С.В. Киселевым… С.В. Киселев впервые поставил вопрос о синхронности и синстадиальности афанасьевских памятников древнеямным [5]. Последнее сразу же получило определенные подтверждения и в антропологическом материале: Г.Ф. Дебецом и другими антропологами была установлена весьма значительная близость антропологических типов, представленных в афанасьевских и древнеямных погребениях [6].

«…Однако в свете новых данных носители афанасьевской культуры не могут уже рассматриваться как разрозненные, маленькие, примитивные коллективы. Этому противоречит прежде всего отмеченное выше распространение у них производящих видов экономики».

«…Тщательным изучением массовых материалов погребальных комплексов, установлены значительная сложность и одновременно поразительное единообразие могильных сооружений и самих обрядов. Это свидетельствует об установлении здесь, как и в Каспийско-Черноморских степях, определенного ритуального единства на значительной территории. С другой стороны, особые проявления обряда (основные и впускные могилы, случаи половозрастной их дифференциации, вторичные захоронения и т.д.) позволяют ставить вопрос об отражении ими зарождавшегося социального неравенства и функциональной дифференциации в афанасьевских коллективах [7])» [3, С. 330].

Данные выдержки академических трудов явно свидетельствуют о единстве мотивационных факторов в древнеямной культуре и афанасьевской культуре, а также о дифференциации данных обществ по социальным функциям членов общества, что свидетельствует о цивилизационных признаках данных культур. Радиоуглеродные исследования артефактов афанасьевской культуры показывают, что самые древние артефакты этой культуры созданы в 36 веке до н.э., то есть за 400 – 500 лет до возникновения первых шумерских городов-государств и за 600 лет до возникновения египетских номов. Для греков и авторов библейских текстов это были северные народы, живущие за белоголовыми горами (Ах Паз/Кавказ), которые как «бич божий», как «волны моря», набегали на богоизбранный народ, когда они "впадали в грех и блуд", и "возвращали их к истине". Что за истина определяла жизнь этих северных народов, представителей древнеямной и афанасьевской эпох?

Самыми значительными и неразгаданными артефактами афанасьевской эпохи являются так называемые менгиры афанасьевской (36-26 вв. до н.э.) и последующей окунёвской культуры (26-14 вв. до н.э.). Они известны как трехглазые идолы хакасско-минусинской котловины (свыше 350 экземпляров).

Отбрасывая все гипотезы об этих идолах, в них мы предлагаем видеть запись идеографическим письмом шумерского мифа о творении мира Тиамаат (хак. Тай Ымай Ит - тело Великой Матери) и Апсу (хак. Ап Саа – Возможность Магии и муж), которые создали мир как грязевый ком Дуку (хак. Йоху(р) Оваа – Пёстрый Предок), в котором родился их сын Энлиль (хак. Ээн Йиль – Сплошной Ветер) как хозяин ветров и бурь (атмосферы).

К этому нас подвигает единство имён, изображений и символов в петроглифах и изображениях шумерских печатей. Это солярный символ на каменных изваяниях Хакасии и символ бога солнца Уту на шумерских печатях. Это идентичность изображения солнечных ладей в Хакасии и в Междуречье. Это символ Ээн Йиля в Хакасии (столб вихря) и изображения Энлиля у шумер. Это он, Энлиль, росший не по дням, отделил твердь небесную от земли (функция вихря) и отдал небеса во владения своего старшего брата Ану (хак. Ан – Далёкий, Недосягаемый), а землю во владения младшего брата Энку (хак. Ээн Кю (с) – Сплошная Сила). Этот мотив широко разошёлся в евразийских просторах. Этот же мотив прослеживается и в китайском мифе о Паньгу, индусском о Пуруше, балто-славянском о Мимире, германо-скандинавском мифе об Имире. Этот же мотив существует и в период аккадского владычества в Междуречье как миф о Мардуке (Сын Дуку), который расчленил живот Матери Всех – Тиамаат на купол Небес и чашу Земли, сотворив таким образом видимый мир [11]. В этом же ряду стоят и мифы иркутских бурят (смешение тюрко-бурятских племён)

об Отцовском Серебряном Столбе (Баабайн Мунгэн бахана) и Материнском Золотом Чреве (Эхэйн алтан умайы) [8, С.5].

Такой широкий ареал распространения мифа о творении мира подтверждает единство этико-информационного поля у племён от Скандинавии до Тихого океана. Отличительным артефактом погребального обряда, как у древнеямных племен, так и у афанасьевских, являются яйцедонные горшки, олицетворяющие Дуку (Йоху Оваа) или Мировое Золотое Яйцо, в которых заваривается «каша» событий, наш устроенный мир. Здесь яйцо, как границы нашего пространства – матери всех «Тай Ымай» и мутовка (мешалка) как отцовское начало (завариватель или Хур Пастаан) всего наличного, что есть «Сал Пырос» - триединство Трёх Владык - Синее Небо. Есть хакасская пословица, точно отражающая эти представления: «Хазанны пулгхабыстым – полар ниме пастабыстым…» (Казан взболтал - то, что должно случиться, начал…). Параллель этой поговорки – русское: «Сам заварил кашу – сам её и расхлёбывай…». Зачины героических эпосов многие сказители начинали со слов: «Это было тогда, когда Небесная мешалка отделяла землю от вод…» (опять же мотив «взболтанного казана»). Этот же мотив котла и мешалки мы видим и в русской традиции помещать смерть Кащея в игле, спрятанном в яйце. Игла или мешалка (ковш в виде утки, лебедя) есть символ Энлиля. В графике шумер, символом Энлиля является столб с треугольником на вершине. Это очень сильно напоминает и миф египтян об Атуме - «Отце всех» (а по тюркски «атам», «адам», «ата име» - мой отец) который сотворил (испустил из себя как семя) священный камень пирамидальной формы «бенбен». Этот камень, как правило, устанавливали на четырёхгранной колонне «инна» (как схоже с общетюркским «инге – игла») [9, С.4.].

На окунёвских изваяниях над трёхглазым лбом всегда изображается треугольник, образованный пастью «истекающего» с тыльной стороны через макушку или, с антропоморфной личины вверху изваяния, дракона (хак. «Индре» - истекание). Нам представляется, что «истекающий» дракон и есть идеограмма «истекания» (испустил из себя как семя). «Тетраэдр» (др. гр. τετρα-εσρον) - греческое название четырёхугольника (от τετρα – четыре и εσρον – седалище, основание). В связи с этим хотим обратить внимание на следующий ряд слов: «Аматэрасу» - богиня солнца в японском пантеоне богов Синто, «Митра» - ведический бог договора и согласия, а затем как Митрас, Мейтрос, Митра – победитель быка (животного начала в человеке?), распространенный от Китая до всей Римской империи, «Юс – Питер» (Юпитер) – владыка дневного света, громовержец, повелитель дождя и т.д. Во всех этих словах мы хотели обратить внимание на морфему «итер», «атэр», «итр».

В тюркских языках народов Саяно-Алтая слово «итер», «этер» означает «творение» («делающий» или «будет делать») [10, С.116, 138]. Мы полагаем, что слово «тетраэдр» этимологически означает «четыре (угла) делающие» в смысле «образование четырёх», «творение четырёх». Также в именах глав божественных пантеонов главная их функция – они «творят» наш мир – мир людей, как Аматэрасу (Ам Итер Эсу – Действительность Творящая Хозяйка) Создательница мира для людей, как и Митра (Ам Итер(а) – Действительность Творящий) – сотворивший мир согласия и гармонии, а Юс Питер (Юс Ап Итер – Три Магию Творящие), как и хакасский «Юс Хур Пастаан» (Три Зачинателя Небесного Пояса) или алтайский «Уч Курбустан» - Три Творца, магически создавшие наш мир. В этом плане и этимология греческого верховного бога «Зевс», исходя из предыдущего и согласно титула византийского (греческого) царя «Басилевс – Пас Ил Эвыс» - «головной аристократии наш хозяин», должен звучать как Юс Эвыс (Юс Эбыс), т.е. Юзевс или, в обиходе, Зевс. Все они созидатели, как и в русском слове «государь» от «Кош Итер / Хос Идер – Творящий Кош».

Значение слова «Кош», «Коч – Кочевье», «Хос – совместность» - всегда означало кочевье. А значение слов «кошевой», «кочубей» - старший в этих «кош» или «коч». В подтверждение нашего предположения хотим привести и текст Большой надписи памятника Кюль Тегина: «Юзэ Кёк Тенгри, азра Йагхыс Йер…», где «Юзэ…» ни как не может быть - «когда на верху…», поскольку противопоставительный союз «азра» (сверх того) не может противопоставлять не бинарные противоположности, как в выражении «в Киеве дядька, а в огороде бузина…». Выражение «Йагхыс Йер» (хак. «Чагхыс Чер») означает «Одинокая (Единственная) Земля», в противопоставлении должна противостоять только числительному. Поэтому мы предлагаем выражение «Юзэ Кёк Тенгри» читать как «Юс Ээ Кёк Тенгри…» (Три Владыки Синее Небо…), что соответствует в языке Саяно-Алтайских тюрков - хак. «Юс Хур Пастаан» (Три Зачинателя Небесного Пояса) или алт. «Уч Курбустаан» (Три Верховных Правителя). Понятие «Ахуры Мазды», в нашей версии восходит к этим же понятиям как «Ах Хур Пастаан», как и Хан Хурмус Тенгри (в тюркских языках звуки «пэ» и «эм» часто меняются местами - Пастагхджи/Мастагхджи) [10, С.54].

Все эти факты: трёхглазые идолы Хакасско-Минусинской котловины, имена верховных божеств Евразии (Аматэрасу, Митра, Юс Питер, Зевс, Хурмуста, Курпастаан, Уч Курбустан), текст Большой надписи памятника Кюль Тегина, и другие факты, свидетельствуют о том, что с 4 тысячелетия до этнографического описания народов Евразии, понятие принципа «триединства мира» (три свойства святости) было актуальным на всей территории Евразии (Великой степи) в течении пяти с половиной тысяч лет и входило в социальный мотивационный фактор как «гипотеза ситуации».

Их значение в том, что «Юс Ээ» (Три Владыки) составляли бинарность Вселенской целостности как Пуруннар («Изначальные», индусский вариант - «Варуна», бог неистовства – энергии, как разность потенциалов Пурунах и Пурунгхы (Альфы и Омеги Мира), как Янус Двуликий (Ай Ан Ёс – Страсть Лунного (латентного) Неба) в античной мифологии) и Ам Итер («Действительность Творящий», а индусский вариант «Митра», творец гармонии действительного (теперешнего) мира. Эти «Три Владыки» (три жемчужины мира, три свойства святости) в структурном взаимодействии представляют теорию самоорганизации процессов физического мира, выявленных синергетикой (актор – действующее начало – пурунах (парнак); аттрактор – притягивающее начало - пурунгхы; бифуркация – информационный потенциал среды для взаимодействия актора и аттрактора с «минимумом энтропии» - ам итер) [13, С.115]. А эта целостность (система) как «факт действительности» по закону бинарности должна вызвать противостоящую ей целостность (антисистему). Такой целостностью становится вертикальная дифференциация мира – Небо и Земля как Пуруннар (разность возможностей – т.е. энергия), а мир дышащих воздухом является Ам Итер (информационный потенциал среды для взаимодействия и гармонизации Неба и Земли). Текст Большой надписи памятника Кюль Тегина гласит: «Юс Ээ Кёк Тенгри, азра Йагхыс Йер хылын тугхда, икын ара кизи оглы хылынмыс…» (Когда три владыки Синее Небо, сверх того Единственная Земля стали проявлять характер, между (этими) двумя (мы), сыны человеческие, проявляем характер…» [12, С.54].

Каждый, кто принял эту мировоззренческую «гипотезу ситуации» - «Три Владыки – Синее Небо», являлся сыном Неба, его отражением (ике) и его активность напрямую связана с активностью Неба и Земли как с космической силой. Они сыны Неба – они боги (миссии), осознать волю Неба – их путь становления. Кто отказывается от этого пути познания – они «хара будун» (изначальная целостность, из которой выходят сыны Неба). В этом и была

основная функциональная дифференциация социума на воинов (эр) и простолюдинов (хара будун). Быть «эром» (иром, йаром) – это значило взять на себя ответственность за других перед лицом трёхглазого идола, перед лицом вызванных с «того света» духов предков. Эта ответственность сохранилась в клятвах, переходящих от поколения к поколению: «Младенцам быть покровителем, сиротам – отцом; бедных и больных не обходить; чужеродных не чуждаться, единокровным не угождать…» [8, С.13].

Клятва, принятая перед своим родом, перед «предками», перед «Владыками Синего Неба», становилась жизненной установкой личности эра (его «сунэ»), его честью и достоинством. Высший грех – это «уронить лицо», не выполнить «долженствование» эра. В клан «эров» (еролов, геров, сэров, эрлов) молодой человек принимался в 40 лет, период обретения всех прав члена кровно-родовой общины, где «равный над равным не имеет власти», а власть имеет только общеродовой договор. А до этого времени он проходил испытания как подросток, юноша, молодой человек (джигит), подчинённый клану «эр» и старшим по возрасту.

Принятые на себя обязательства – «чужеродных не чуждаться, единокровным не угождать» и принцип «равный над равным…» создавали те социальные условия, которые формировали открытое общество и позитивный мотивационный фактор социальной активности в этом обществе. Позитивный мотивационный фактор, формирующий «самостоящую личность» (личность с полноценной мотивационной структурой активности), был как раз тем социальным условием (бытием формирующим сознание), которое позволяло обществу стабильно существовать тысячелетия без парадигмальных смен. Именно фрагменты этого позитивного мотивационного фактора, в ноуменально христианизированной Руси, продолжали существовать как напластования (интертекстуальность) в домострое, в новгородской республике, земских устоях «жить миром» (на виду всего общества).

Таким образом, современный мир, отойдя от устоев тенгрианского понимания мира, создало религию отделяющая людей друг от друга (дивергенция – энтропия общества). Кочевые империи, как мы пытались показать в эссе «Астория», распадались при попытках создать метрополию и возрождались, возвращаясь к исконным корням своего мировоззрения объединения (конвергенция)… Современное деление тюркского мира на казахов, киргизов, башкир, хакасов – это феномен колониального освоения мира и признаки негативного социального мотивационного фактора. Например: потомки рода «четибююр» (семь волков) сейчас живут в Хакасии, Шории, Алтае, Казахстане, Киргизии. Почему одни потомки этого рода казахи, а другие хакасы? Если бы Чингис хаану сказали, что он казах, он бы сильно удивился.

Тенгрианское мировоззрение, скреплявшие кочевые цивилизации тысячелетиями - основа кровно-родственных отношений рода и союза племен, где долг и ответственность члена рода, его достоинство, на виду всего рода. Почему эта форма ответственности не актуально сегодня, никто не говорит. И в этой форме организации социума позитивный мотивационный фактор – необходимое условие устойчивости общества.

Мы полагаем, что историю кочевого мира нельзя рассматривать с позиций современных национальных делений (казахи, якуты, монголы), её нужно рассматривать как единый массив, пульсирующий в разных социально-политических образованиях как «Астория», «Туран», «Ас-Йилания», «Кангюй», «Туба-Хаач», «Хеси», «Хубан», «Пора-Хубан» и т.д., то есть – историю Ассийцев.

Литература

1. История Хакасии с древнейших времен до 1917 / Под ред. Л. Р. Кызласова. - М.: Восточная литература, Наука, 1993. - 528 с.
2. Котожеков А.И. Астория. - Абакан: АУ РХ «Дом литераторов Хакасии», 2015. - 310 с.

3. Рыбаков В.А. Энеолит СССР. - Москва: Наука, 1982. - 321 с.
4. Теплоухов С.А. Древние погребения в Минусинском крае / Материалы по этнографии. Издание Государственного Русского музея, т. III, вып. 2. - Л.,1927. – С.57-112
5. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. - М.:Изд-во Академии Наук СССР, 1951.- 635с.
6. Дебец Г.Ф. Расовые типы населения Минусинского края в эпоху родового строя / Антропологический журнал № 2, 1932. – 47 с.
7. Грязнов М.П., Вадецкая Э. Б . Афанасьевская культура // История Сибири с древнейших времён до наших дней. Т.1. Древняя Сибирь. - Л.: Наука, 1968. - С. 164.
8. Манжигеев И.А. Бурятские шаманисткие и дошаманистические термины. - М.: Наука, 1978. - 128 с.
9. Грэм Хэнкок. Зеркало Небес. В поисках утраченной цивилизации. Эл. ресурс: https://www.litmir.me/
10. Хакасско – русский словарь. - Новосибирск: Наука, 2006. – 1113 с.
11. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1 – 2. - М.: Советская энциклопедия, 1991. - 654+712 с.
12. Котожеков А.И. Предварительные замечания к новому прочтению текста «Большой надписи памятника Кюль Тегину»Межкультурная коммуникация: исторический опыт и современные социально-гуманитарные проблемы. / Материалы международной научно-практической конференции. - Абакан: ДиалогСибирь-Абакан, 2009. – С. 54.
13. Пригожин И. От существующего к возникающему. – М.: Наука, 1984. - 328 с.

Кохаева А. А.
Республика Казахстан, г. Алматы
kokhayeva@gmail.com

Рациональные основы тенгризма

Абстракт. *Когда в религии есть рациональность, она очень жизнеспособна. Зачатки тенгризма были порождены в древнем Шумере и многое из него сохранилось до сегодняшнего дня в быту казахов, потому, что в нем много рациональности. Данная статья на основании научных знаний из физики, биологии, психологии пытается объяснить жизненность и пользу от ритуалов тенгризма.*

Summary. *When religion has rationality - it is very viable. Rudiments of Tengriism were generated in ancient Sumer and a lot of things had been remaining in the life of Kazakhs till today because there is much rationality in Tengriism. This article on the basis of scientific knowledges of physics, biology, psychology tries to explain the vitality and benefits of these rituals.*

Ключевые слова: *Тенгри, Шумеры, душа, дух, жан, аруах, бата, сила слова, энергия, честность, ар, казахские традиции, психология.*

Key words: *Tengri, Sumerians, soul, spirit, genre, aruah, baht, word strength, energy, honesty, ar, Kazakh traditions, psychology.*

На историю развития человеческих сообществ и государств имело непосредственное влияние судьба их религий. Археологи установили, что самая древняя цивилизация на Земле принадлежит шумерам. Они появились 6 тысяч лет назад в районе Месопотамии. Шумеры оставили много письменных памятников.

Олжас Сулейменов сопоставил шумерскую лексику с тюркской и нашел 60 слов, которые имели созвучное написание и одинаковое значение. Среди этих слов есть слово «дингир», которое созвучно тюркскому слову «Тәңір» и обозначает так же бог и небо [1, С.230].

Позже на территорию Месопотамии приходят семитские племена, язык которых аккадский. «В течение нескольких веков семиты сосуществовали с шумерами, но затем стали продвигаться на юг и к концу III тысячелетия до н. э. заняли всю Месопотамию. В результате этого аккадский язык постепенно вытеснил шумерский. К началу II тысячелетия до н. э. шумерский язык был уже мертвым языком. Однако, как язык религии и литературы он продолжал существовать и изучаться в школах до I в. до н. э. Вытеснение шумерского языка вовсе не означало физического уничтожения его носителей. Шумеры слились с семитами, но сохранили свою религию и культуру, которые у них лишь с небольшими изменениями заимствовали аккадцы» [2, С.100].

При раскопках на земле Урука были идентифицированы храм бога неба Ана, называемый «Белый храм», который возносится к небу на высокой платформе и храм «священного ока» в Телль-Браке, датированные IV тысячелетием до нашей эры [2, С.115]. О священном оке писал Олжас Сулейменов, это был знак Солнца, который в скульптурном воплощении превращается в Чашу [1, С.277]. Храм Небу строился таким же образом в Китае и в Японии, где делались жертвоприношения Солнцу [3, С.64].

После падения правления шумер наступает расцвет государства Аккад. Шумером правили жрецы, а в Аккаде правят деспоты цари, которые пытаются заручиться поддержкой жрецов. Жрецы сочиняют для них легенды о покровительстве их богами, в частности богиней Иштар. Последний царь Аккада Нарам-Суэн требует от жречества признать его «богом Аккада» [2, С.124].

Позже на эту землю вторгаются кутии, после амореи, эламы, хетты, хурриты. Возникают новые государства и княжества, которые непрестанно воюют друг с другом. При этом, захватчики пытаются разрушить храмы богов побежденных и строить храмы для своих богов. Иногда это были одни и те же боги. Например, хетты захватили Вавилонию в 1595 г. до н.э., разорили его и увезли драгоценную статую его бога-покровителя Мардука. [2, С.130]. Касситы, которые захватили Вавилон следующими, вернули на родину захваченные во время хеттского похода священные для Вавилона статуи Мардука и покровительствовали традиционным культам месопотамской религии [2, С.134]. Около 1560-1260 гг. до н. э. индоарийские племена «манда» побеждают хеттов, образуют свое государство Митанни, где поклоняются индоарийским богам Индре, Митре, Варуне и другим. [2, С.136].

Ассирийская государственность начинается с построения храма богу Ашшуру в городе Ашшур около 2000 лет д.н.э. [2, С.138]. Ассирия разгромила Израильское царство в 722 г. до н. э., разрушила его столицу Самарию, а жителей переселили на новые места. [2, С.151] Особенно жестоко Ассирия воевала с Вавилоном. [2, С.152]

После падения Ассирии расцветает Вавилон. Особенно при Навуходоносоре. В 597 г. до н. э. Навуходоносор отвоевывает Иудею у Египта, берет ее столицу Иерусалим, ликвидирует Иудейское царство, присоединяет его к Вавилонской державе в качестве провинции. Тысячи жителей Иерусалима были уведены в плен, поселены в разных городах Вавилонии, в том числе и в Вавилоне (так называемый вавилонский плен иудеев) [2, С.161] Верховный бог Вавилонии Мардук воздвигается на вершине Вавилонской башни. Для богини Иштар воздвигаются ворота. [2, С.162]

В Месопотамии была традиция, когда жены правителей становились верховными жрицами в храмах, так как правители зависели от жреческого сословия. [2, С.120]. Жена правителя одного из арамейского племени после захвата Харрана мидийцами, бежала в Вавилон. Там она, воспользовавшись поддержкой жрецов, сумела посадить своего сына Набонида на трон. Набонид на первое место стал выдвигать культ бога луны Сина [2, С.162].

В 539 г. до н. э. персы завоевывают Вавилон. Царь Кир, исповедовавший Зороастризм, стал изображаться освободителем, он восстановил бога Мардука в правах, разрешил евреям

вернуться в Иерусалим. Жречество совершило древний священный обряд и царь Кир получил трон из рук бога Мардука. В Библии Кира называют «помазанником» и «пастырем» [4, С.87].

Телушкин Й. пишет: «в первые века нашей эры слово «мессия» имело другое значение, чем сегодня. Современные верующие обычно думают о мессии как о чисто духовной фигуре. Но тогда это означало и военного вождя, который освободит евреев от иноземного (т.е. римского) владычества, вернет их со всех четырех сторон света и положит начало эре всеобщего мира.» [4, С.87] – поэтому Кир для евреев тогда был мессией.

После на сцену выходят христианство и ислам. Они начинают войну за правду своего бога между собой и с евреями. Все религии до них, объявляются языческими и не имеющими права на существование.

Наших предков никто не завоевывал в открытом бою. Сам царь Кир пал от рук сакской царицы Томирис. Религии христианство и ислам проводили свои экспансии с помощью миссионеров и политическими интригами. Лев Гумилев пишет: «Древнемонгольская религия исчезла потому, что ее носители – монгольская знать – приняли на западе ислам, а на востоке буддизм. И тогда в страну, лишенную вождей и принципов, широкой струей влилась шаманистская практика, образовав у бурят, халхасцев, алтайцев и тувинцев причудливые формы идеологического синкретизма, являющейся продуктом распада оригинальных религиозных систем» [5].

Мы видим, действительно, вера в Тенгри была основой самой развитой цивилизации в древности - Шумерской. Похоже, что она имела свои храмы, строгие каноны, писания. После того, как ханы Золотой Орды предали Тенгри, его сохранили простые люди, ежедневно практикуя ее ритуалы и обычаи. Поэтому до сих пор многие тюркские народы, называя себя мусульманами, продолжают чтить традиции тенгризма, хотя и не помнят смысла многих ритуалов. Чтобы окончательно возродить дух Тенгри, надо скрупулезно изучать эти ритуалы и находить в них рациональность для современной жизни.

Сегодня можно видеть следы веры в Тенгри и христианстве, и в исламе, и в буддизме, и в конфуцианстве, и в синтоизме и в других религиях. Особенно много следов тенгризма в зороастризме. Изучая эти следы, можно восстановить знания об этой удивительной прекрасной религии человечества.

С точки зрения сегодняшней науки тенгризм является политеизмом, где есть проявления анимизма, тотемизма, фетишизма, из-за них, верующие в Тенгри, объявляются чуть ли не дикарями. Такое отношение к древним религиям не верно. Анимизм, тотемизм, фетишизм есть во всех монотеистических религиях.

Анимизм – это представление о существовании духа, души у каждой вещи. Дух, **ДУША**, согласно христианству есть у бога и у человека. Душа бессмертна и тело тленно. Дух, душа – это то, что делает человека живым, позволяет ему проявлять чувства, двигаться, творить, просто жить. Языком физики это определяется как наличие энергии. На казахском душа означает «**ЖАН**», что дословно переводится как «гореть», что более точно отражает понимание души [6, С.253]. Человек преобразует энергию пищи во внутреннюю энергию жизни и тратит ее то разумно, то неразумно, главное, он обладает способностью взаимодействовать с окружающим миром и со своей внутренней энергией. Согласно законам физики, у любого тела есть энергия, которую тоже можно увеличить и потратить. Если человек поднимет камень с земли, то он тратит энергию, но это энергия увеличивает и энергию камня. Камень может упасть, если его выпустить из рук. Чем выше человек поднимет его над землей, тем большей энергией будет обладать камень. С этой энергией надо считаться.

Если говорить, что душа – это энергия, то **ДУХ** приписывается промыслу бога.

Возможно, что Дух – это осознанное или неосознанное намерение совершать те или иные действия? Истории известны случаи, когда мать, спасая своего ребенка, подняла автобус, а человек от страха перепрыгнул забор высотой 3 метра. Подвиги на поле боя совершаются тоже силой Духа. Значит, это внутренний ресурс человека, который может резко саккумулировать всю энергию для разового действия в состоянии аффекта. В природе тогда тоже есть Дух, это катаклизмы, которые разрушают все на своем пути и успокаиваются, только выплеснув всю энергию.

Можно ли молитвой успокоить стихию? Вызвать дождь? Повлиять на природу? Казахи говорят – жақсы сөз – жарым ырыс (доброе слово половина дела). Согласно закону Тенгри, полагалось говорить правильные слова и совершать правильные добрые поступки. Детям давали имена со смыслом, чтобы при частом повторении их стимулировать только добрые дела. Ребенку в детстве одевали на шею треугольный мешочек – тұмар, его называли оберегом. Ребенок должен был собирать **БАТА** – благодарности и добрые пожелания от людей, совершая добрые дела и поступки. Чем больше он соберет бата, тем сильнее сила оберега. «Тал сумен көгереді, бала батамен көгереді» - дерево зеленеет от воды, человек процветает от благих пожеланий. Давать бата за хорошие поступки, начинания, дела было традицией. Бата было обращением к Тенгри, чтобы он осуществил все добрые пожелания, поэтому их можно назвать еще молитвой – дұға. Есть ли сила у слова? Можно ли молитвой воздействовать на природу бога?

Если человеку сказать: «Представь лимон», - то у него уже начнет выделяться слюна, потому, что он знает, что лимон кислый. Если человеку сообщить плохую весть, которой на самом деле не было, то это ввергнет человека в шок. Получается, что **СЛОВО** воздействует на человека и вызывает ответную реакцию. У слова есть сила! Значит нужно говорить правильные слова и действительно, хорошее слово – половина дела. Известно, что в горах зимой в определенный обстановке даже шепот может спровоцировать сход лавин. Значит, слово может воздействовать на природу. Слово – это электромагнитная волна и поэтому оно имеет энергию, следовательно, обладает силой, способной воздействовать на другие тела. Как управлять этой силой? Ученые поставили эксперимент и визуализировали воздействие звука на поток воды [7]. Установили, что молитвы могут воздействовать на природу. Учитывая, что сложение электромагнитных волн с одинаковой частотой может вызвать резонанс, т.е. многократно усилить энергию волны, то при соответствующих знаниях можно это использовать. Возможно не осознанно обладая этими знаниями, шумеры знали силу правильных молитв и использовали их для разных ситуаций.

Казахи верят в **АРУАХОВ.** Наше тело состоит из клеток, клетки из молекул, молекулы из атомов, атомы из заряженных частиц. Любое равновесие во Вселенной основано на круговом движении частиц. Все, что крутится, сохраняет заданный вектор движения. Поэтому летают вертолеты. Движущаяся заряженная частица - это электрический ток, движение по кругу – это переменный электрический ток, который порождает вокруг себя переменное магнитное поле, тот в свою очередь снова порождает переменный электрический ток и таким образом от источника распространяется электромагнитная волна.

Электрические волны, исходящие от человека, воздействуют на пространство, пока не потеряют всю энергию. Радио и телевидение – это пример того, как можно визуализировать электроволны, которые проходят мимо антенн. Понятно, что эти волны специально создаются, распространяются, усиливаются, чтобы без потерь их довести то приемника. По сравнению с этими волнами электромагнитное поле вокруг человека намного слабее, его трудно измерить.

Тем не менее, каждый из нас испытывал ситуацию, когда он «ловил» на своем затылке чей-то «сверлящий» взгляд. Как и чем он «достает» затылок того, на кого смотрит? Направленной энергией «из глаз», которую может ощутить только человек? Возможно, что это вовсе не электромагнитные волны, а какое-то доселе неизведанное биологические волны, создающие свое поле? Если это так, то мы не знаем законов этого поля и не знаем его источник, известно только то, что мы можем вступать во взаимодействие с ним.

Казахи верили, что аруахи могут помогать и вредить людям. Поэтому были специальные ритуалы, которые были направлены на умилостивление аруахов. А если аруахами были духи родителей, дедов, прадедов до седьмого колена, то по закону родства в теле каждого человека сидят их гены, которые унаследованного от них. Если считать, что частота колебаний поля у каждого человека разнится, то она может совпадать у людей одного колена. Тогда мысленное обращение к аруаху прадедов может вызвать резонанс энергии мыслей с клетками собственного тела. В этом случаеа можно очень сильно навредить себе, позволив себе негативную мысль об аруахе и наоборот, можно усилить позитив, если настроиться на одну положительную волну с ними. Может поэтому казахские батыры, выходя на поле битвы, выкрикивали клич «Уран»» с именем аруахов дедов, потому, что тогда эти знания были доступны всем. Поэтому у казахов не полагается понапрасну произносить имя покойного и при необходимости его имя заменяют на слово «маркұм».

Свадебный обряд тоже связан с ритуалами аруахов, но, полностью его особенности описывать нет возможностей. Частично это описано у О.С. Сулейменова [1], А.К Нарымбаевой [8, С.396] и Т. Бейсенбинова [6, С.167]. От подобных обрядов пошло то, что невесты одевают белые свадебные платья и фату.

К фетишизму в тенгризме можно отнести поклонение святым деревьям и использование тумаров. Дерево является связующим звеном между тремя мирами. Корни дерева в нижнем мире, ствол в среднем мире, кроны тянутся в верхний мир. Святыми считались деревья, которым очень много лет, или они очень сильно разрослись в ширину, или это одинокое дерево в степи. Во всех этих случаях дерево казалось особенным, с него не выпадает семя для других деревьев, поэтому считалось, что это дерево оберегают добрые духи и оно заряжено доброй энергией, раз смогло столько лет прожить, разрастись или просто выжить в одиночестве в степи. Особо одинокое дерево считалось заряженной доброй энергией и древние предки тюрков просили возле этого дерева духов покровительствовать и им, в знак признательности привязывали подарок – ленту.

В день зимнего солнцестояния тенгрианцы водили хоровод вокруг ели и молились, чтобы Солнце победило тьму и стало подниматься. Этот обряд сохранился при праздновании Рождества в христианстве. Праздник Наурыз считается праздником зороастрийцев, но, это тоже космогонический праздник из традиций тенгризма. В тенгризме много праздников, связанных с законами Космоса. Это отразилось и в поэзии. Например, Махамбет в стихотворении «Ердің ісі біте ме» пишет: «темір қазық жастанбай», т.е. спать полагалось головой на Полярную звезду. Так легче было сориентироваться во времени в любой час ночи.

В казахских традициях очень много моментов, которые основаны на знании психологии души. Формата одной статьи не хватает на то, чтобы анализировать и описывать пользу тенгрианских обрядов для людей. Главное – эта религия имела дело с индивидуальной душой, не обременяя ее общерелигиозными канонами. Молиться можно было везде и всегда на понятном для души человека языке, так, как методы самовнушения уже начинали работать после каждого сказанного слова.

ЧЕСТНОСТЬ – было главным законом тенгризма, иначе можно навредить не только себе, но и всему роду через общее генетическое поле. Известно, что подсознание управляет всеми функциями организма. Стучится сердце, гоняется кровь, дыхание, пищеварение, очистка организма – все работает автоматически. Если бы организм позволял себе «нечестность», то были бы сбои в работе сердца или другого органа. Нечестность вредна для организма. Это как если бы планеты позволяли себе «нечестность», то разрушилась бы вся вселенная. Поэтому древний закон – арым жанымның садағасы – честь дороже жизни, свято чтился тюрками. Мы не знаем, как поле вселенной, общества, человека реагируют на нечестность индивида, но, одно понятно, что это будет отклонением от упорядоченности, а значит, его надо исключать любыми способами. Первым реагирует душа самого человека, когда она рассогласована с сознанием, так как душа обязана защищать человека. Ошибка за ошибкой порождает флуктуации в биополе, энергетике, пространстве и вследствие этого она разрушает самого человека и всех ему близких людей.

Литература

1. Сулейменов О. С. Аз и Я. - Алма-Ата: Жазушы, 1975 г. – 304 с.
2. История Древнего Востока: под ред. В. И. Кузищина. - 3-е изд. - М.: Высшая школа, 2003. - 462 с.
3. Шантели де ла Сосей. Иллюстрированная история религий. Том 1. – СПб: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1992г. - 416 с.
4. Телушкин Й. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. – М.: Иерусалим 1995г. - 577 с.
5. Гумилев Л. Н. Древнемонгольская религия. // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Этнография. Вып. 5. – Л.: , 1968 – С. 13 – 26.
6. Тоқтар Бейсембинов. Ақиқат. - Алматы: Ақиқат 2006, - 416 с.
7. Нарымбаева А.К. Аркаим – очаг мировой цивилизации, созданной прототюрками. - Алматы: б. и., 2007. – 475 с.

Кретова Т. Е.
Республика Казахстан, г. Алматы
tinkai@tuganzherim.kz

Тенгрианство, как адекватное современное мировоззрение

Аннотация. *В статье рассматриваются скрытые и очевидные проявления тенгрианского мировоззрения в культуре и быте современного общества; обосновывается актуальность натурфилософского мышления; определяются сложности современного осмысления феномена Тенгри; приводятся примеры негативных последствий невежества в обрядовых автоматизмах.*

Анализируя тему, автор раскрывает глубокий смысл экологической грамотности в рамках ритуальных действий тенгризма и выявляет в новейших исследованиях подтверждения мощной психо-физической составляющей традиционной тенгрианской позы «Приветствия Небу». В заключении выводятся характеристики современного тенгрианца и формулируются принципы современного мировоззрения Тенгри.

Summary. *The article presents covert and obvious aspects of Tengrian worldview in culture and everyday life of modern society; relevancy of natural-philosophic thinking is substantiated herein; difficulties of modern comprehension of Tengri fenomenon are defined; examples of negative consequences of nescience in sacral automatisms are provided in the article.*

While studying this topic, the author uncovers strong sence of ecological literacy as part of sacral acts of Tengrism and finds proofs of powerful psychophysical component of a traditional Tengrian position "Greeting to the Sky" in the latest studies. In conclusion the features of a modern Tengri follower are highlited and the principles of modern Tengrian worldview are outlined.

Ключевые слова: *тенгризм, экология, обряды и ритуалы, тюркские народы, монгольские народы, солярный календарь, духовная культура, самобытность, межкультурное сотрудничество*

Keywords: *Tengrism, ecology, rites and rituals, Turcic peoples, Mongolian peoples, solar calendar, spiritual culture, distinctness, inter-cultural collaboration*

За два последних десятилетия значительно повысилась роль тюркских государств на международной арене: в политической, экономической и культурной жизни планеты. Это повлекло за собой рост интереса к исконной кочевой культуре со стороны мирового сообщества и самих представителей тюркоязычных и монголоязычных народов. Вполне естественно, что главным объектом внимания в научных изысканиях стал феномен Тенгри. На сегодняшний день опубликовано внушительное количество исследовательских работ, статей, монографий и других трудов, посвященных всестороннему изучению этого неотъемлемого элемента древней тюрко-монгольской культуры. Однако, широкомасштабная, а потому не простая для осмысления система мировоззрения Тенгри, становится причиной сугубо теоретического характера вышеозначенных работ. А это, в свою очередь, приводит к формированию абстрактного, обманчиво далёкого от практического применения в современности образа кочевой духовной культуры.

Сегодня, когда большинство народов Евразийской степи стремится к осознанию богатейшего культурного наследия, оставленного тюркской и тюрко-монгольской цивилизациями, очевидной становится необходимость нового, практического формата осмысления феномена Тенгри.

Пройдя долгий путь от первых традиционных верований и государственной религии тюркских каганатов до современных культурологических изысканий и частных трансформировавшихся проявлений, тенгризм ассимилировался с мировыми религиозными учениями [1, С.15; 1, С.117], но не растворился в них. Взаимосвязь и преемственность духовных культур, пришедших на смену мировоззрению Тенгри, неоднократно доказана научными работами. Однако следует отметить, что проявления этого мировоззрения сегодня широко встречаются так же во многих других, в том числе и далёких от религии, социальных аспектах.

В своей монографии «Тенгрианство как открытое мировоззрение», Н.Г. Аюпов выводит три отличительных характеристики тенгризма: гносеологичность, аксиологичность и социоантропоцентричность [1, С.148]. Последняя присуща большому пласту современных людей, которые на фоне духовного упадка, спровоцированного материальной культурой, в своих семейно-родственных взаимоотношениях соблюдают принципы нравственности и придерживаются традиционных ценностей.

Аксиологичность, или в глобальном смысле – экологические приоритеты, проявлены в современном обществе множеством экологических организаций и ассоциаций, социальных фондов, добровольных сообществ и общественных объединений.

Гносиологичность же, направленная на «раскрытие законов природы, на поэтическое восприятие природы, как жизненно необходимой целостности с самим человеком и обществом» [1, С.148], отчётливо прослеживается в исследовательской активности научно-популярных кругов, а так же в возрождающемся творчестве акынов и возросшей популярности экологичных народных промыслов, носящих мощный философский подтекст.

Арабский историк и литератор Аль-Жахиз в своём труде «Манакиб аль-атрак» («Подобающие достоинства тюрков») указывает на другую духовную характеристику народов, придерживающихся веры в Вечное Небо: «Тюрки… народ, для которого оседлая жизнь, неподвижное стояние, малочисленность передвижений и перемен – невыносимы! Сущность их сложения основана на движении и нет у них предназначения к покою» [2, С.63]. На сегодняшний день эта потребность к постоянному движению у потомков кочевых народов наиболее широко прослеживается в виде культурного и автотуризма, а так же радикальных проявлений ухода от оседлой цивилизации: дауншифтинга (отказ от пропагандируемых ценностей в пользу «простой жизни» вне урбанизации) и эскапизма (здесь: осознанное уклонение, психологическое и физическое отстранение от социума).

Культ предков, ярко представленный в философии Тенгри [3, С.56], в наши дни проявляется в традиции возводить памятники и называть детей именами ушедших или старших родственников, а так же использовать отчества. В Республике Казахстан специальным указом Министерства юстиции разрешается давать детям фамилии, производные от имени деда. А присвоение улицам и площадям фамилий выдающихся деятелей – это характерная для Евразийской степи социальная норма, которая практически отсутствует в западной культуре.

Другой очевидный культ тенгризма, видоизменившийся, но сохранившийся в наше время – культ священных животных, деревьев и вершин [4, С.26] можно наблюдать в символике корпораций и государств.

Утратив осознанную составляющую культуры, мировоззрение Тенгри незаметно пронизывает практически все социальные сферы. Причиной тому служит современная адекватность и актуальность его составляющих. Прежде всего, это гигиена во взаимоотношениях с природой. Даже не заостряя внимание на запрете загрязнять воду и землю – объективных экологических принципах тенгрианской традиции, можно проследить её мудрость в вопросах взаимодействия с окружающим материальным и духовным миром.

Например, требование с уважением относиться к духам природы, соблюдать тишину и вести мирные беседы в святых местах (коими, по сути, являются любые природные объекты), сегодня признано мировым сообществом, как совершенно необходимое. Согласно исследованиям, уровень человеческого шума: громких разговоров, смеха, моторов автомобилей и воспроизводимой музыки, составляет от 55 до 120 децибел, в то время как в естественных условиях норма звука на природе не превышает 40 дБ (за исключением звука грома, который может достигать 100 дБ) [5, С.56-58]. Нарушение этих норм приводит к изменению пищевого поведения у хищников, частичной утрате ориентации у млекопитающих [6, С.476-483], а так же смене мест обитания птиц, что является причиной постепенного вырождения семенных видов растений в местах шумового загрязнения [7, С. 305-313].

На этих же принципах основан отказ от возведения культовых сооружений. Тенгрианская традиция предполагает внесение минимальных изменений в естественную жизнь земли, поэтому для отправления обрядов выстраивается своеобразный симбиоз с природой: используются уже существующие вершины, отдельно стоящие рощи и деревья или скальные комплексы [8, С.148-152]. Нанесение изображений на камни – не только экологичный и

экономичный, но и наиболее долговечный способ передачи информации. Петроглифы выполняют массивную культурную и обучающую функции: содержание гравюр даёт предполагать, что они использовались для сохранения знаний о мировоззрении и устройстве мира, показывали историю народов и пути их миграции. Благодаря этому инструменту в кочевой культуре стала возможной организация большого количества святилищ, не наносящих вреда окружающей среде. Но главным преимуществом природных святынь, особенно в разрезе современной экономики, является отсутствие материальных затрат на возведение и содержание святилища.

Отдельного внимания заслуживает солярный календарь и традиции, связанные с Солнцем [9, С.1-5]. На сегодняшний день достоверно известно, что Солнце играет фундаментальную роль в жизни всех существ. Согласно официальным исследованиям, ультрафиолетовые лучи обладают бактерицидным эффектом, благодаря которому происходит обеззараживание поверхностей и быстрее заживают раны, стимулируется организм и вырабатывается противостояние инфекциям. Поглощая эти лучи, человеческая кожа синтезирует провитамин D3, необходимый для нервной и эндокринной систем человека. Второй вид солнечного излучения – инфракрасное, согревает и запускает процесс образования биологически активных веществ. Видимый же спектр, сам солнечный свет – признанный антидепрессант, активатор мозга и обменных процессов [10, С.255]. Среди упоминаемых ранее традиций так же присутствует встреча рассвета, в ряде исследований признанная, как незаменимый инструмент в оздоровлении тела и психики [11, С.1-3].

Классическая тенгрианская поза «Приветствия Небу», – поднятая голова, разведённые в сторону руки, – помимо очевидной пользы принятия солнечных ванн совсем недавно была признана одной из «поз силы», оказывающих феноменально позитивное воздействие на организм. В процессе исследований было определено, что нахождение в такой позе на протяжении двух минут перестраивает гормональный фон, повышая уровень тестостерона и значительно снижая показатели кортизола – гормона стресса. [12, С.3-18].

К сожалению, незнание основ тенгрианских традиций, отсутствие понимания главного принципа мировоззрения Тенгри, – умения жить соответственно космическим ритмам, с осознанием своей ответственности за состояние окружающего мира, – приводит к деструктивному действию ритуалов, сохранившихся в народе. Так, популярный обряд повязывания лент, «чалама», согласно эмпирическим данным, стал настоящим бичом экологии в странах Центральной Азии, а так же в регионах тюрко- и многолоязычных народов Российской Федерации. В исконной традиции на деревянные шесты и священные деревья повязывались ленты из хлопка [13, С.1-2], к тому же использовался специальный узел-петелька, саморасширяющийся и не препятствующий росту ветвей. Хлопок разлагается быстрее всех других видов тканей – примерно за полгода нахождения на открытом воздухе, а тонкий хлопок в тёплую погоду может разложиться за неделю, не оказывая пагубного воздействия на окружающую среду [14, С.1-3]. В настоящее же время наблюдается разрушительная тенденция повязывать на деревья и кустарники обычными фиксирующими узлами различные виды плохо разлагающейся синтетической материи и даже наиболее губительный для экологии всей планеты полиэтилен. Таким образом, обряд, носящий сугубо духовный характер и руководствующийся принципом ненанесения вреда, превратился в тревожный и опасный для природы автоматизм.

Простое знание истоков родных традиций в силах предотвратить подобные ошибки. Совершенно очевидно, что мировоззрение Тенгри – это не только богатая духовная культура,

но и рациональная бытовая система, охватывающая все сферы жизни: от здравоохранения и личной гигиены до управления государством и глобальных космогонических процессов.

Специфика осознания культурного наследия тенгрианства заключена в том, что нуждающиеся в осмыслении элементы культуры распределены по огромной территории, бывшей в середине первого тысячелетия общей для большинства тюркских и монгольских народов. Границы современных государств отделили друг от друга братские этносы и народы с общими культурными характеристиками, что послужило формированию своеобразного культурного микроклимата в разных регионах континента и со временем усилило различия между этими народами. На лицо ощущается необходимость нивелировать эти различия, подведя общий духовный знаменатель для населения Евразийской степи.

Выведем общие характеристики современного тенгрианца. Это, прежде всего человек, осознающий свою ответственность перед настоящим и будущим мироздания, полноценный и неравнодушный член общества, активно участвующий в сохранении, развитии и созидании материального и духовного мира планеты, придерживающийся принципов ответственности, чести, достоинства и свободы индивидуума, испытывающий заведомое уважение ко всем проявлениям Неба – к событиям, тенденциям, религиям и людям. Легко предположить, что вне навязываемых религиозных и философских контекстов любой осознанный человек пришёл бы именно к такому пути.

Сформулируем принципы мировоззрения Тенгри, придерживаясь традиции поэтического осмысления космических законов: Тенгри – это склад души и образ жизни. Это осознание себя, как ответственного за все текущие обстоятельства: внутри и вовне, в малом и большом, в себе и во Вселенной. Это понимание Высшего, как первопричины всего сущего. Это страстное желание и искусное умение жить, открывая мир и полностью открываясь ему, полноценно участвуя в его преображении и развитии. Это устойчивая привычка работать над своими несовершенствами и безустанность в стремлении к гармоничному росту. Это источник счастья, спокойствия и уверенности в абсолютной справедливости Вселенских Законов.

Важно понять, что принципы мировоззрения Тенгри уже работают в каждом человеке. Они по своей природе наднациональны и потому создают мощную связь, способную сформировать новый уровень самоидентификации: духовную. Возможно, выстраивание менталитета будущих поколений в таком ключе, станет залогом мира и гармоничной жизни всего человечества.

Литература

1. Аюпов, Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение: монография // Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012. – 264 с.
2. Светлов, Р. Великие сражения Востока // Москва: Яуза, «Эксмо», 2009. – 414 с.
3. Гумилев, Л. Н. Древние тюрки. История образования и расцвета Великого тюркского каганата (VI-VIII вв. н.э.) // «Кристалл», 2003. – 307 с.
4. Абаев, Н.В. Влияние тэнгрианства на экологическую культуру и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов Алтай-Байкалии // Москва: «MOBY publishing», 2012. – 152 с.
5. Минаева, В. В., Гапоненко, А. В. Влияние шума на организм человека // Электронный научный журнал, ISSN 2409-529X / Международный студенческий научный вестник. № 3-1, 2015.
6. Amy Morris-Drake, Anna M. Bracken, Julie M. Kern, Andrew N. Radford // Environmental Pollution, Volume 223, April 2017. – 712 p.
7. FBE Scientists Group // Biology Faculty Publications and Presentations, 1 (8) 2013. – 196 p.

8. Потапов, С. А. Ландшафтная зона природно-исторического заповедника-музея Тамгалы // Сборник материалов Международного семинара-тренинга по историко-культурному наследию стран СНГ, Алматы, 2011. – 220 с.
9. Дойду, А. Тенгрианство. Религия прошлых эпох и новых грядущих столетий // Электронный ресурс / Автономное учреждение Республики Саха (Якутия) «Театр Олонхо», 2015, URL: http://olonkhotheatre.ru/articles/1459-tengrianstvo-religija-proshlyh-epoh-i-novyh-grjaduschih-stoletij.html
10. Гигиена, санология, экология: учебное пособие // под ред. Л. В. Воробьевой, 2011. – 255 с.
11. Электронный ресурс // Мария Ледда - Жизнь по вертикали, 2014, URL: http://www.marialedda.com/25-prichin-prosypatsya-rano/
12. Cuddy, Amy J.C., Caroline A. Wilmuth, Dana R. Carney The Benefit of Power Posing Before a High-Stakes Social Evaluation // Harvard Business School Working Paper, No. 13-027, September 2012. – 18 p.
13. Бабайцева, Ю. Сакральное четырехцветье // Электронный ресурс / Журнал "Алтайские горы", 2012, URL: http://altai-mountains.ru/news/novosti_organizacij/?idnews=1092
14. Walters, G. How long does litter take to rot? // Daily Mail, 16 May 2016. – 32 p.

Кривошапкин А. И. – Айыһа
Россия, г. Якутск
ajunga@yandex.ru

Тайны рунической письменности и связь их с тенгрианской религией

Аннотация. *В статье ставится проблема исследования древнетюркского языка, особенностей рунического письма и использования древнетюркского словаря в толковании слов. Обосновывается изначальная цель использования рунической письменности в магических целях, для общения с потусторонним миром, религиозных целей, в частности проповедования тенгрианства.*

Summary. *The article poses the problem of studying the ancient Türkic language, the features of runic writing and the use of the ancient Türkic dictionary in the interpretation of words. The original purpose of using runic writing for magical purposes, for communicating with the other world, for religious purposes, in particular, preaching Tengrianism, is substantiated.*

Ключевые слова: *Тюркская руника, древние тюрки, чагатайский, тюркский язык, монгольский язык, тенгрианство, Тенгри, Радлов, Гумилев, Чингис хан.*

Key words: *Türkic runic, ancient Turkic, Chagatai, Turkic Language, Mongolian, Tengrianism, Tengri, Radlov, Gumilev, Genghis Khan.*

Языкознание, как и многие отрасли советской науки, было сильно политизировано. И только сейчас из трудов полковников внешней разведки мы узнаем, что флективные языки произошли от агглютинативных: «Флективные языки развились из агглютинативной основы, а новоаналитические появились из флективных» [2, С.302]. К флективным языкам относятся все индоевропейские, в том числе русский и немецкий языки. К новоаналитическим автор относит англо-американский и французский языки. Утверждение в книге «Аз и я» О. Сулейменова о том, что «Слово о полку Игореве» написан тюрком, оказывается, имеет вполне научное обоснование. Ближайшими соседями русских были тюрки и, естественно, их новый имперский язык возник из агглютинативного тюркского языка. Это не противоречит логике исторического развития.

Но для российской имперской науки это было неприемлемо. Поэтому все было сделано так, чтобы доказать, что современные тюрки не являются прямыми наследниками степных каганатов, имевших государственную религию и магическую руническую письменность. Если бы развитие советской науки шло естественным путем, то еще до войны все тайны рунической письменности были бы открыты.

О древнетюркском языке наших предков.

Работа в области тюркской исторической лексикографии началась в середине 19 века. На первых порах предметом изучения стал «староузбекский язык», который в то время называли чагатайским. А рукописи, по которым изучали этот язык, датировались 14-16 вв. Страна, которую только в 17 веке стали называть Узбекистаном, после завоевания монголами в 13 веке всей Средней Азии, была отдана для управления Чагатаю - среднему сыну Чингисхана. И вошла в состав обширного Чагатайского улуса – части империи монголов, имеющей общие границы с Золотой Ордой. В 14-16 вв. этой территорией с древним оседлым земледельческим народом правили сначала чингизиды, затем тимуриды. После изгнания последнего тимурида - хана Бабура из Самарканда - столицы его прадеда Тимура, который после этого ушел со своим войском на юг, завоевал Северную Индию и создал там империю Великих Моголов, этим государством стали править выходцы из Золотой Орды - мусульмане. И только после этого события эта страна называется Узбекистан, в честь хана Узбека, который сделал мусульманство официальной религией Золотой Орды. Таким образом, современный узбекский, по сути, золотоордынский язык, сильно отличается от первоначального степного, чагатайского – староузбекского языка. Так как Золотая Орда – степное государство, расположенное на Волге объединяло в своем составе многие разноязычные народы, через него проходили караванные пути с Юга на Север с Востока на Запад, и язык государства должен был изменяться из-за взаимного влияния языков разного происхождения.

Но и чагатайский тюркский язык до 14 в. также должен был заимствовать многое из других языков придворной знати. В это время в средней Азии и Ближнем Востоке придворные общались между собой и писали на персидском и арабском языках. Тем более затем во времена правления тимуридов в этой стране была сильно развита наука, имевшая арабскую письменность. Хан Улугбек внук Тимура до сих пор считается одним из величайших мыслителей средневековья, а писал он свои труды на арабском алфавите.

Поэтому составители словаря древнетюркского языка в 1969 г. от использования словарей чагатайского языка отказались, считая его новым языком, возникшим после завоеваний Чингисхана. И, казалось бы, правильно взяли за основу древнетюркского словаря тексты на тюркском языке, записанные до глобальных войн 13 в., которые, по их мнению, основательно перемешали все народы Евразии, изменив их языки.

В 9 в. страны Средней Азии были завоеваны арабами, которые принесли не только новую религию ислам, но и новую письменность. Поэтому использованные в качестве первоисточника составителями древнетюркского словаря в 1969 г. словарь тюркского языка Махмуда Кашгарского, а также и поэмы-поучения, написанные этим мудрецом для детей придворной знати государства караханидов в 11 в., не написаны настоящим тюркским письмом. Они были записаны им также с использованием арабского алфавита и классической арабской грамматики, которые, как указывают сами составители словаря, были мало удобными для описания тюркских языков [1, С.7]. Естественно, что многие гласные и даже согласные в словах, взятых из таких первоисточников, могут быть затем неправильно озвучены. Например, использование только букв кириллицы для записи якутских слов, без применения дополнительных знаков, передающих характерные для якутского языка звуки, не может передать правильное произношение слов.

В качестве первоисточников также были использованы тексты на древнеуйгурском алфавите и более древние тексты, записанные руническим тюркским письмом. Но средневековые

уйгуры, которые в 10 в. жили в Синьцзяне, и занимались торговлей и посреднической деятельностью на Великом шелковом пути, как правильно отметил в свое время Л.Н. Гумилев, имели мало общего с древними степными воинами, которые создали Уйгурский каганат. На государственный язык сильное влияние имеет религия. Смена государственной религии обычно в древности означало и смену языка правителями. Памятники древнеуйгурской письменности, в основном, содержат тексты на религиозные темы. Буддийские и манихейские тексты и сохранившиеся небольшие торговые и лечебные записки могли иметь мало общего с настоящим языком степных предков уйгуров. Это обстоятельство усугубляется тем, что составители словаря не фиксировали в своем словаре орфографические варианты написания слов без гласного [1, С.9]. Гласные подставлялись по аналогии с другими текстами. Значит, могли быть неправильными.

Хотя такое написание без гласных постоянно встречается в древнеуйгурском письме и указывает на первоначальный слоговый характер древнетюркского письма. Кстати, так и должно быть. Агглютинативные языки, то есть слоговые языки должны иметь слоговую письменность – силлабарий. Так корейский и японский языки, которые относятся, также как и все тюркские и монгольский языки, к агглютинативной группе языков, до сих пор используют слоговые китайские иероглифы для своего письма. Японское иероглифическое письмо *катакана* состоит из 50 иероглифов.

Алфавит характерен для молодых по возрасту, языков. К этой группе флективных языков, возникших из агглютинативной основы, относятся семито-хамитские, арабские, индоевропейские, балтийские, индийские, иранские языки. А также армянский, немецкий, русский языки [2, С. 306].

Что касается рунического письма тюрков, то в конце 19 в. для дешифровки орхоно-енисейских памятников В.В. Радловым был использован тот самый чагатайский язык, который в 1969 г. отвергнут составителями древнетюркского словаря, как новый язык. И древнеуйгурские тексты в это же время были прочитаны с помощью этого же языка. Это вполне объяснимое явление. Других научных источников о каком–либо другом древнетюркском языке в это время просто не было.

Таким образом, предположение, что руническая письменность тюрков является алфавитом, а не силлабарием и использование чагатайского языка, как основы для транскрипции новых находок, не позволило правильно озвучить орхоно-енисейские памятники. Но это позволило написать Радлову, что якутский язык в своей основе не тюркский язык. Естественно, этот древний язык стоит особняком в группе новейших тюркских языков, которые возникли намного позже чагатайского языка. Потому что, как признают все языковеды, якутский язык в древности изолировался от других тюркских языков.

Даже приняв неправильную, но принятую в исторической науке советского времени, версию массового переселения народа саха в 14 в. на Лену из Прибайкалья, можно отметить, то обстоятельство, что изоляция от других тюркских языков якутского языка и по этой политизированной истории началась в 9 в. В это время вокруг Прибайкалья, согласно официальной истории, жили якобы только монголоязычные племена. Значит, чагатайский язык и на самом деле должен сильно отличаться от якутского языка, так как они не только 500 лет развивались изолированно, но чагатайский язык заимствовал много из придворных языков Средней Азии персидского и арабского.

Но почему чагатайский язык можно считать новым языком, а монгольский язык нельзя считать новым имперским языком, возникшим в 14 в. после завоеваний Чингисхана из смеси тюркского, тибетского и маньчжурского языков?

Если чагатайский язык был распространен на территории Чагатайского улуса, то монгольский язык распространен по степной территории, которая входила в китайскую империю Юань, основанную внуком Чингисхана Хубилаем. А так как степняки-воины Хубилая составляли очень маленькую часть от населения империи, то и вклад в новый монгольский язык степного языка мог быть минимальным. По мнению В.В. Радлова якутский язык мало похож на чагатайский. И с этим выводом можно согласиться. Но тогда монгольский язык должен быть совершенно не похож на современный тюркский язык. Так как он мог много заимствовать из других чужих языков, а якутский язык был лишен такой возможности. И это позволило языковедам монгольский язык выделить в отдельную от тюркских языков группу, правда, с сохранением его агглютинативности.

Замена уйгурских чиновников на китайских, киданьского происхождения, в империи монголов известное в истории событие. Связывают эту правительственную реформу с именем министра Елюй Чуцая, который якобы сказал Чингисхану: «Можно завоевать империю, но нельзя править империей с седла». К руководству империей были допущены тысячи китайцев. Этот правительственный переворот сопровождался изменением древней тюркской письменности, на котором был записан свод законов Чингисхана - Джасак.

По принятой в официальной истории версии, монголы после смены правительства использовали сначала киданьское иероглифическое письмо, затем тибетское, затем вернулись якобы к уйгурскому письму. Естественно, смена письменности с использованием чужеземного письма означает и заимствование новых терминов и новых понятий из других языков. Степной язык монголов сильно изменился.

Следует отметить, что монголы стали использовать уйгурскую скоропись, на которой написаны священные манихейские и буддийские тексты. Выбор монголами этой письменности означает, что в этой китайской империи государственной религией стал буддизм. Уйгуры в древности, когда проповедовали тенгрианство, использовали руническую письменность, скоропись более позднее письмо, которое появилось после смены религии. Поэтому Джасак должен быть записан священным руническим письмом, так как Чингисхан проповедовал тенгрианство – древнюю белую религию степняков. Изучение слов, которые не смогли перевести писари империи Хулагидов, при переводе на персидский язык Джасака, показывает, что эти слова до сих пор имеются в языке народа саха. При переводе текста древнего свода степных законов на якутский язык получается стихотворный текст. Все это показывает на тюркоязычность оригинала Джасака.

В этом случае якутский язык можно считать древним родоначальником не только тюркских языков чагатайского корня, но и монгольского языка. Другим доказательством этому утверждению служит работа Г.В. Попова «Слова «неизвестного происхождения» якутского языка». До недавнего времени концепция В.В. Радлова о том, что якутский язык состоит на одну треть из монгольских слов, на одну треть из тюркских слов, а остальная часть состоит из языка неизвестного происхождения, никем из ученых не оспаривалась. Но в диссертации Г.В. Попова эта работа пересмотрена с новых позиций и с учетом достижений предыдущих исследователей.

Исследованы 6212 корневых и неразложимых слов, в том числе слов, имеющих живые аффиксы, но с омертвевшими корнями основ слов. 1300 из этих слов ранее считались не имеющими иноязычных параллелей. После сравнительного и морфологического анализа определено, что слов неизвестного содержания в якутском языке оказалось около 10%, монгольских заимствований – 28,7%, тунгусо-маньчжурских заимствований – всего 250 слов. Тюркских слов – около 57%, имеются заимствования и из санскритского языка, но они не составляют 2% [3, С. 90]. Значит, язык народа саха состоит на 85,7% из древнетюркского язык - предка

монгольского и тюркского языка, а изолированное существование в течение многих веков на Лене обеспечила его сохранность. Таким образом, получается, что В.В. Радлов, называя якутский язык не тюркским, допустил ошибку.

Монгольские заимствования тогда можно отнести к восточному диалекту древнего тюркского языка, которые сохранились в новом монгольском языке и отсутствуют в новых западных тюркских языках. В этом случае и рунические памятники 7-9 вв. на территории восточных степей должны быть читаемы на якутском языке. Тем более, в данное время никем уже не оспаривается то, что предки народа саха – курыкане, жившие в Прибайкалье, имели руническую письменность. Последние находки рунических надписей в Якутии позволяют утверждать, что эта древняя письменность использовалась потомками белых шаманов на территории Якутии и в 19 в.

Особенности рунического письма.

Основная трудность в чтении орхоно-енисейских и других рунических текстов заключается в следующем. Первое, современный литературный якутский язык заменил звук ´ (***h***), часто встречающийся в разговорной речи на звук ***с.*** Второе, язык народа саха являлся сначала западным диалектом единого древнетюркского языка тюркских каганатов, который включил в себя и часть слов из словарного запаса восточных тюрков, которые, благодаря Радлову считаются сейчас заимствованиями из монгольского языка.

Язык вилюйской группы улусов, который исследователи якутского языка относят к западно-кангаласскому говору, и язык глубинки Усть-Алданского улуса до последнего времени сохраняли некоторые отличия. Основным отличием борогонского говора является акающее произношение гласных и употребление звука ***й*** вместо ***дь*** обычного в западном говоре. Отсутствие звука ***дь*** характерно и для орхоно-енисейских надписей. В этих записях нет практически и шипящих звуков. Между тем в современных языках западных тюрков эти звуки употребляются в данное время повсеместно. Конечно, можно считать вслед за составителями древнетюркского словаря, что все современные западные тюркские языки новейшими и считать, что все эти различия появились недавно.

Но присутствие звука ***дь*** в якутском языке означает, что такое различие появилось давно. А то, что имеются и другие характерные отличия, можно увидеть на примере даже поверхностного сравнения чувашского и якутского языков. В чувашском языке чрезмерное, на наш взгляд, употребление звука ***п*** сразу бросается на глаза. А чувашский язык всеми исследователями тюркских языков относится к древнейшим тюркским языкам. Звук ***п*** даже в современном якутском языке мало употребляется. Поэтому гарантии, что этого звука также не было у восточных тюрков, нет.

Таким образом, получается, что руническая письменность восточных и западных тюрков могла немного отличаться. Некоторое отличие употребляемых рун встречается даже в орхонских и енисейских рунах. Исследователи склонны видеть в этом наличие множества тюркских языков, каждый из которых имел свою руническую письменность. И любую руническую письменность, имеющее даже небольшое отличие, эти ученые пытаются свести к определенному региону, где когда-то жило какое-то небольшое тюркское племя [4, С.5]. И надписи относят то к межевым знакам, то к сообщениям типа: «Здесь был Вася». Но такое предположение, скорее всего, неверно.

Письменность создается большим государством для общения с населением. Для небольшого племенного объединения, живущего на изолированной территории, письменность не нужна для общения между людьми. Этим и объясняется малое употребление якутами на Лене рунической письменности. Но руническая письменность, как и другие письменности мира, должна была обеспечивать общение с потусторонним миром. В Якутии характерно использование рунического письма в религии. Так и другие небольшие рунические надписи употреблялись всеми тюрками в магических целях.

Поэтому считать, что каждый малый тюркский народ изобретал свой собственный рунический алфавит, не следует. Но некоторые различия в употреблении разных рун могут быть. А также естественно появление новых рун, которые передают звуки, отсутствующие в другом тюркском языке. Но так как эти надписи имеют прямое отношение к религии, большинство рун не должно изменяться.

Религиозные термины не меняются. Часто бывает то, что, употребляя в своей религии какой-то термин, люди просто не знают, что это слово означает в религии другого народа. Все исследователи Евангелии считают, что христианство многое заимствовало из более древних религий. Например, в тенгрианстве имеется выражение «*шис уус таһыма*». Переводится, как «*уровень швей и кузнецов*», то есть «*уровень мастера*». Это соответствует уровню, на котором по китайскому даосизму на человека сходит благодать ***дэ***, и человек становится благородным человеком [5, С.23], т.е. мастером своего дела. А *идэлээх* на якутском языке постигший мастерство, то есть фактически имеющий ***идэ*** - ремесло. Шестому уровню в христианской символике соответствует большая перекладина креста. На этой перекладине и распяли Иисуса Христа.

Налицо совпадение смысла символов в разных религиях с сохранением даже звуков. Поэтому некоторые магические руны не должны изменяться и передавать разные слоги. И естественно этими рунами никто не стал бы писать «Здесь был Вася». Краткие надписи должны практически все иметь магическое содержание.

Создание больших текстов на рунике заслуга восточных тюрков. Но опять же надо обратиться к истории, чтобы объяснить потребность создания таких памятников голубыми тюрками. Ради справедливости следует сразу отметить, что слова - *голубой, синий, зеленый*, передаются на якутском языке одним словом «*күөх*». Но это же слово означает термин *новый*. И выражение «*күөх төрүк*», который исследователи переводят, как голубые тюрки, на самом деле переводится, как *новые основатели*. Степная знать и их воины, которые служили наемным войском в китайской империи Тан, ушли обратно в родные степи, поссорившись с правителями. И попытались объединить степняков в новую степную империю, подобную древнему тюркскому каганату. Этим и объясняется выбор самоназвания и использование наравне с рунической тюркской письменностью иероглифической китайской письменности в этих памятниках.

Естественно, язык этих памятников может сильно отличаться от языка степных народов, которые не общались длительное время с Китаем. Но это единственные из сохранившихся памятников, которые могут быть наиболее близки к оригиналу. Так как тюркская речь, переданная арабским или уйгурским манихейским алфавитами, будет далека от оригинала, для правильного произношения тюркских слов орхоно-енисейских памятников нужно использовать звуки якутского языка. Учитывая, что некоторые звуки в этих надписях могут не встречаться. Это касается не только упомянутых выше звуков, но и некоторых длительных гласных. И грамматика может сильно отличаться от новой якутской грамматики, которая создана в XX веке.

Поэтому большую помощь в расшифровке рунических надписей может сыграть древнетюркский словарь, несмотря даже на те недостатки, указанные выше. Если прочтение слов с употреблением якутских гласных передает сходный смысл, то можно считать, что это слово правильно произносится именно на языке народа саха, который сохранил в многовековой изоляции особенности древнетюркского языка. С другой стороны смысл может быть и прямо противоположный. Так как древние саха некоторые политические термины своих политических противников могли использовать в другом смысле. Но это касается корней слов. Грамматика может также отличаться. Так как грамматика литературного якутского языка создана в XX веке, и гарантии, что она сохранила все особенности древнетюркской грамматики, не может быть.

Использование древнетюркского словаря в толковании слов.

В древнетюркском словаре содержится все 20 000 слов, которые встречаются на тюркских памятниках до нашествия монголов. Среди них кроме древнетюркских слов имеются арабские, персидские, китайские слова. Встречаются и монгольские слова. А их в древнетюркском словаре не должно быть, так как считается, что тюркские языки только после 13 в. могли заимствовать монгольские слова. Но таких заимствований в западных тюркских языках и сейчас крайне мало. Это показывает на то, что монгольского языка до 13 в. могло просто не быть. А после создания нового монгольского - киданьского языка, тюрки Средней Азии с монголами мало общались и не могли у них заимствовать слова. Тогда и слова, которые в древнетюркском словаре записаны как монгольские, на самом деле заимствования из древнетюркского языка в новый монгольский язык.

Поэтому следует учитывать, что, на самом деле, изменение тюркских языков началось раньше монгольского нашествия. Было бы более правильно при выборе древнетюркских текстов ограничиться периодом до 9 в. В этом веке произошла смена религии в степи. Появились несторианство, манихейство, ислам. И тюрки, изменившие своей древней религии, уже стали разговаривать на измененном языке и использовать чужую письменность. То есть предметом основных исследований для изучения древнетюркского языка должны быть только рунические памятники.

Но древнетюркский словарь можно использовать для определения правильности произношения отдельных слогов и выявления их священного смысла. В рунических памятниках слоги выражаются отдельными рунами. Правильное первоначальное звучание этих рун очень важно. Так как их сочетание в начале слова позволяет выделить первый гласный слова, а дальше пользуясь законом гармонии гласных определять и звучание остальных гласных. Также при таком методе исследования отдельных слов возможно и выявление совпадающих с современным якутским языком грамматических форм.

Для обоснования этих предположений можно, например, рассмотреть слово ***аб***. Это слово обозначает на тюркском языке охоту на зверей. Этот слог пишется руной ***р***. Самое интересное то, что у села Петровского в Якутии рядом с лосем нарисована эта руна ***аб***. Охота в древности была связана с магией. В чагатайском языке она уже утратила магическое значение и употребляется как род занятий тюркской элиты. Перешло это слово и на русский язык с сохранением смысла охота. Слово *облава* означает загонную охоту. А слово ***аб*** или ***ап*** в якутском языке сохранилось как волшебство, магия. Но употребление слога с таким произношением в слове ***ибир***, в переводе *брызнуть*, в якутском языке недопустимо. Это позволяет предполагать, что и в древнетюркском выражении, *кровь брызнула из носа*, не употребляется слог ***аб***, а используется слог ***иб.***

Другой слог ***эл***. Пишется руной **Y**. На якутском языке *ил* обозначает *мир, союз*. Тюрками этот слог произносится *эль*. Но можно обратить внимание, что и в борогонском говоре *ил* произносится именно, как *эль*. Это слово на тюркском языке также означает племенной союз. Г.В. Ксенофонтов считал, что имя Эллэй происходит от этого слова. Также одинаковый смысл на якутском и древнетюркском языке, несмотря на некоторое различие в звучании, имеют и слова *иллээ, иллээх, иллэс*. Это указывает, что в обоих языках имеется употребление одинаковых аффиксов. Можно такой факт использовать для выяснения грамматики древнетюркского языка.

Также интересно, что слово *Илэхи* означает якобы на древнетюркском языке выражение «*О, аллах!*». Можно доказать, что это слово не только один из тюркских эпитетов Единого Бога, но и имеет определенный смысл, с использованием современного якутского языка. Так как есть в древнетюркском словаре также слово *ибёр*, который переводится как *поучение* и *назидание*. Люди обычно не задумываются над истинным смыслом привычных слов. Например, якут-

ское слово *итэ5эл* переводится, как религия. Хотя это сложное слово можно разделить на два смысловых корня. Тогда можно получить выражение *иитэ а5ал*. То есть дай ограничение. Тогда и выражение *иилээх* переводится, как *имеющий, право ограничивать*. А выражение *ии биэр,* как дай ограничение, то есть поучай. Понятие о том, что Бога познает каждый в силу своего духовного развития, т.е., ограниченности, распространено и в других древних восточных религиях.

На этих примерах видно, что только поиск и сопоставление таких понятий и звуков в разных языках может дать правильную расшифровку древнего магического агглютинативного языка, высеченного священными рунами на орхонских глыбах. Но такие соответствия следует искать в религиозных и государственных терминах и других языков. В том числе и во всех флективных языках, которые возникли на агглютинативной основе. Так, якобы греческим словом *элита* обозначают правящий слой государства. А на самом деле это два слова, которые мы использовали выше. Тогда *Эл иитэ* означает скрепы государства. Именно без элиты не бывает и государства. И когда элита воровата и живет одним днем субпассионария, то и скрепы эти хлипки и государство разваливается. Что мы и наблюдаем сейчас на примере современной России.

Возможно, кому-то рассуждения по поводу выявления истинного смысла слов и получение на этой основе правильного звучания слогов покажутся надуманными и не применимыми к составлению словаря древнетюркского словаря. Таким «знатокам», которых обычно хватает среди языковедов, следовало бы прочитать введение в древнетюркский словарь, где авторы этого труда - настоящие научные работники, заинтересованные в получении истины, не только указали на возможность наличия большого числа ошибок в словаре, но и прямо написали: «Древнетюркский словарь является переводно-толковым словарем. Значения регистрируемых в нем слов древнетюркских языков объясняются словами современного русского языка. Довольно часто такие объяснения, учитывая трудности понимания специфических реалий и понятий, содержат элементы энциклопедического толкования».

Именно нехватка этого энциклопедического образования и замыкание в скорлупе маленького научного работника, кропотливо изучающего малюсенький кусочек громадного научного знания, не позволяет признать нашей ограниченной этим обстоятельством языковедческой науке, что народ саха имеет древний язык и древнюю руническую письменность. А его религия тенгрианство стояла у истоков всех остальных мировых религий. Но с другой стороны и требовать от наших современных «ученых» понимания сложных для них проблем нет смысла. Человек, оторванный от своей духовной культуры, и часто не умеющий даже правильно разговаривать на своем родном языке, не может понять историю своих предков и, тем более, их древнюю религию.

А таких маргиналов в нашей научной среде хватает, и именно они являются основными противниками появления нового направления развития нашей науки. И они не способны понять, что этим самым они ограничивают будущее развитие своих детей и внуков. Использование звуков древнего языка, которые не употребляются в новообразованных флективных языках, позволяет в детстве заложить основы будущего гармоничного развития человека. И раскрытие тайны влияния гласных звуков на развитие организма человека нашей науке еще предстоит выяснить. Именно признание тождественности человеческой речи и информации записанной в геноме человека является основой научной теории доктора биологических наук П.П. Гаряева. И этим ученым на реальных экспериментах показано, какое влияние на генетический код имеет речь человека. Им также проведены первые эксперименты выращивания с помощью такой закодированной информации новых здоровых органов, вместо больных. И это факт, который имеет место в реальной жизни быть, в отличие от политизированных, часто опирающихся на субъективное мнение работ, присущих в общественных науках.

Поэтому нашим языковедам следовало бы хотя бы подумать, почему в древней кириллице 19 гласных звуков, а в современном русском языке их осталось только пять. А почему в якутском языке таких гласных звуков и сейчас 20 штук? При этом особо не напирать на то, что русский язык могуч и велик. В этом автор с ними полностью согласен. Русский язык идеально подходит для выражения своих мыслей в современном индустриальном обществе. К сожалению, язык народа саха к этому плохо приспособлен. Но в то же время в магическом смысле он намного ярче и богаче русского языка. Эту силу можно было бы в будущем использовать с пользой для себя и своего народа.

В дальнейшем требуется изучение связи рунического письма и древней религии народа саха. Возрождение истинного звучания рунического текста актуальнейшая задача, над которой должны работать, дополняя друг друга, специалисты разных областей знаний.

Литература

1. Древнетюркский словарь. Под редакцией В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. – Л.: Наука, 1969. - 676 с.
2. Девятов А. П. Китайская специфика: как понял ее я в разведке и бизнесе. - М.: Муравей, 2002. – 336 с.
3. Попов Г. В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка. - Якутск: Кн. изд-во, 1986. - 148 с.
4. Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей. - М: Восточная литература, 1994. – 327 с.: ил.
5. И Цзин. Книга перемен» и ее канонические комментарии (перев. с кит., предис. и примеч. В.М. Яковлева). – М: Янус-К, 1998. – 267 с.
6. Гаряев П. П. Волновой генетический код. - М: Институт проблем управления РАН, 1997. – 108 с.: с ил.

Курманбаев Е. А.
Республика Казахстан, г. Семей
erbol_k@bk.ru

Ахмет Яссауи: попытка возрождения тенгрианства

Аннотация. *В XI веке богослов Ахмет Яссауи предпринял попытку воссоздать тюркскую веру в новой парадигме. Он стремился поместить древние верования тюрков-кочевников в исламский контент. Учение могло стать мусульманским вариантом тенгрианства. Но посмертная мистификация его учения, предпринятая адептами ислама, выхолостила тюркскую суть.*

Summary. *In XI century theologian Ahmet Yassawi attempted to recreate the Turkic religion in a new paradigm. He sought to put the ancient beliefs of the Turkic nomads in Islamic content. His theory could be a Muslim variant of Tengrism. But the death hoax of his teachings, undertaken by followers of Islam, removed the Turkic essence.*

Ключевые слова: *Ахмет Яссауи, Тенгри, тенгрианство, тюрки, кочевники, ислам, суфизм*
Key words: *Ahmed Yassawi, Tengri, tengrism, turks, nomads, islam, sufism*

В XIII веке Чингисхан, создавая новую монгольскую нацию, а затем и его потомки – великие ханы собирали вокруг себя и в походах, и в столице империи представителей основных на тот момент религий. Действовал в Каракоруме и тенгрианский храм. Его

служители были окружены особым почетом. Вильгельм Рубрук, добравшийся до столицы империи, с раздражением называл их жрецами идолов [1, С.128].

Чингисхан внимательно слушал монахов и мудрецов, толковавших догматы своих вер, вникая в их суть и стремясь постичь сродство с собственной верой в Бога Тенгри. Он так и не решил, какая из религий более всего близка неспокойной его кочевой душе и всем обитателям Великой степи.

Однако Потрясатель Вселенной не был первым в стремлении осмыслить первородство религий в стремлении сохранить веру предков. За сотню лет до создания Чингисханом Монгольской империи в семье земледельцев в Исфиджабе (ныне город Сайрам в Южно-Казахстанской области) родился мальчик Ахмет. Получив богословское образование, он до конца дней своих препарировал мирочувствование кочевников степи, пытаясь совместить их древнюю веру с исламом, вывести симбиоз в область непотаенного и поместить его в тюркскую душу. Ахмет Яссауи создал новую, чисто тюркскую теологическую доктрину. Странным образом, по воле рока, после смерти он был причислен к лику мусульманских святых, довольно замысловатым путем оказавшись в пантеоне адептов исламской веры, хотя при жизни всеми силами пытался отстоять веру тюркских предков.

Прикосновение к судьбе Ахмета Яссауи неизменно приводит к вопросу: где в современном перечне религий и конфессий место исконной тюркской веры? Когда и где утеряли ее сыны человеческие, рожденные под голубым небом тюрков? Почему они мыслят иных богов, опередивших когда-то идею Тенгри – верховного божества древних тюрков? Почему они не могут до конца промыслить себя в исламе, считаясь, тем не менее, исторически мусульманским народом? Вообще, были ли в нашей истории жертвенные личности, которые, сознавая всю искупительную роль веры, искали утерянный путь к тюркскому Богу? Конечно, такие фигуры среди предков были. Самая грандиозная из них – Ахмет Яссауи.

Он по-настоящему легендарная личность в том смысле, что почти вся современная версия его жизни соткана из легенд. В ней столько же вымысла, сколько правдивых черт, столько же легенд, сколько подлинных откровений. Если убрать наносное из того огромного творческого материала, который приписывают этому великому тюркскому интеллектуалу XI века, то от Ахмета Яссауи, честно говоря, мало что останется. Не потому, что он не создал ничего значительного, а именно потому, что сумел вдохнуть жизнь в древнюю религию тюркских народов, поклонявшихся Богу Тенгри и, безусловно, чтивших духов предков – аруахов. Ахмета Яссауи потому затирали, замарывали и перетолковывали на свой лад, по меньшей мере, пять веков, что созданное им учение оказалось абсолютно притягательным тюркской душе. Исламские теологи, осознавшие в доктрине Ахмета Яссауи огромную разрушительную для мусульманства силу, сделали все, чтобы нивелировать после смерти тюркского богослова его учение, приписав ему более поздние суфийские тексты, в том числе большую часть «Диван-и Хикмет» – «Книги мудрости».

Между тем история жизни Ахмета Яссауи кристально ясна и проста. Он родился в Исфиджабе в 1103 году. Его родители Ибрагим и Карашаш были тюрками, занимались земледелием. Когда мальчик осиротел в семь лет, родственники отдали его в ученики известному ученому из ханафитского мазхаба Баха-ад-Дину Исфиджаби. Более взрослым Ахмет отправился в Отрар на обучение к знаменитому тюркскому шейху Арслан-бабу, который был наставником местных мубайидитов.

Средняя Азия была в то время средоточием суфийского сектантства. Суфизм был мистико-аскетическим течением, возникшим еще в VIII веке, сразу, как только ислам достиг Сирии. Многочисленные школы отдельных суфийских толков оформлялись в ордены, во главе

которых стояли наставники, называвшиеся в тюркоязычных странах шейхами, ишанами, баба, ата. В Средней Азии религиозные направления мубайидитов, исмаилитов, караматов существовали одновременно с учениями шафийтского, ханафийтского и др. толков.

Характерной чертой суфизма был институт монашеств и монастырей (ханака). В исламе монахов нет. По хадисам верующий должен общаться с Аллахом без посредников. Однако суфии стремились толковать хадисы, и поэтому суфизм, несмотря на очевидную привлекательность, интеллектуально-гуманистических построений суфийских теологов, однозначно воспринимался ортодоксальным исламом как сектантство. Особенно пышно суфизм расцвел на границе оседлого земледелия и кочевого скотоводства. Внедряясь в тюркскую среду, ислам подвергался искажению. Суфизм часто принимал форму прямого диссидентства.

Молодой теолог Ахмет из Исфиджаба постиг все эти «политические» тонкости, перенимая житейскую и духовную мудрость у Арслан-баба. После смерти учителя он направился в Бухару, которую мусульмане всего мира называли куполом ислама. В Бухаре стал учеником шейха Ходжи Юсуфа Хамадани, возглавлявшего известную школу мистиков, решивших посвятить себя поиску единения с духом Аллаха. Ахмет прошел полный курс суфия и получил от Ходжи Юсуфа Хамадани право самому учить верующих тарикате – пути познания истины.

Став, так сказать, дипломированным суфием, Ахмет вернулся на родину, в тюркскую среду. Он навсегда поселился в Ясы (современный Туркестан), обретя в итоге свое историческое имя – Ахмет Яссауи. Всю свою жизнь он посвятил тому, чтобы приобщить к Богу многочисленные родственные этносы, населявшие в то время приграничный со степью край. Ахмета Яссауи заботило духовное единство на фоне многочисленных религиозных течений, стекавших в регион. Оставляя в своем мировоззрении только, безусловно, гуманистические идеи, он неустанно проповедовал новое учение, помогая людям мыслить, искать, жить. Свои проповеди читал на местном тюркском диалекте, который ученые нашего времени именую либо тюрки, либо кыпчакским диалектом. Его мы встречаем в Словаре XI века Махмуда Кашгари [2].

Истина в том, что изначально тюрки-кочевники, которые постоянно вливались в состав оседлых народов, селившихся по плодородной окраине степи, были не расположены к исламу. Они носили в сердце культ аруахов – духов предков, который был становым хребтом тенгрианства. В исламе культа аруахов не было.

Принято считать, что «предки казахов были обращены в ислам в 9 в.» [3], но это не совсем точно. Ислам действительно «зашел» на территорию Казахстана в IX веке. Однако значительная часть тюркских племен пришла в степь позже в составе монгольской армии [4, С. 306-307] и, по сути, размыла первую волну исламизации.

Правители Улуса Джучи по традиции были сторонниками веры в Бога Тенгри. И когда хан Узбек, захватив в январе 1313 году при поддержке приверженцев ислама власть в Золотой Орде, поставил цель утвердить ислам в качестве государственной религии, лидеры ордынской аристократии Тунгуз, Таз и эмир Сарая Кутлуг-Тимур заявили Узбеку: «Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания и каким образом мы покинем закон и устав Чингизхана и перейдем в веру арабов?» [5, С.100]. Хан Узбек казнил 120 непокорных чингизидов – эмиров и царевичей – и тысячи их сподвижников. «Переход Золотой орды в ислам породил двоеверие, – писал Л.Н. Гумилев. – Воины и советники, окружавшие хана Тохтамыша, по словам Шереф ад-Дина Йезди, были “неверными”, как, возможно, и сам хан. Числились-то они после грозного приказа Узбека в

1312г. мусульманами, но отнюдь ими не стали. Наоборот, они возненавидели власть, принудившую их лицемерить и “не замечать” казней, произведенных ради торжества новой веры. Тогда они промолчали, но остались самими собой, хотя в XIV в. исламизация проводилась активно» [6, С.502].

Жестокость хана Узбека привела к тому, что ислам в степи так и не установился в чистом виде. Ислам признавали, но обходились без него. Даже после образования Казахского ханства в 1458-1465 гг. казахи именовали себя мусульманами, но никто не считал себя обязанным соблюдать нормы пяти столпов ислама. «Ни один батыр в степи не знал, что за птица Мухаммед» – писал Чокан Валиханов в 1856 г. [7, С.303]. Сложившийся в средние века своеобразный степной (кочевой) вариант мусульманства, который еще называют «народным», был Ч. Валиханову хорошо известен. Он писал: «Шаманство… у киргизов смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая называется мусульманской, но [они] не знали Магомета, верили в Аллаха и в то же время в онгонов, приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шаманов и уважали магометанских ходжей» [8, С.49]. То есть культ предков у казахов переплетался с исламизированным культом святых. Таким способом ислам адаптировался к местным условиям, тем более что он сохранял уважение к родственным связям, что характерно, кстати, и для арабского общества доисламской эпохи.

Среднеазиатский суфизм времен Ахмета Яссауи – это, по сути, исламская дань тенгрианству. Суфисты самых разных толков и течений, противостоя ортодоксальному исламу в силу своего этнического происхождения, в тюркской среде, напротив, стремились вживлять ислам в чистом виде. Сознавая это, Ахмет Яссауи пошел другим путем. Искренне полагая, что жить без веры нельзя ни индивидууму, ни целым народам, уже тогда, в XI веке, он попытался создать нечто такое, что наилучшим образом могло бы подойти тюркской душе. Но это нечто плохо читалось в исламском контексте. Учение Ахмета Яссауи, которое шлифовалось в его многочисленных проповедях населению Ясы и паломникам из окрестных местностей, звучало в устах красноречивого тюркского богослова возвышенно, но было необычно для слуха истых правоверных мусульман. Ахмед Яссауи был талантливым поэтом, писавшим стихи, диваны на кыпчакском диалекте. Его творения были популярны среди местных жителей. Он выступал не только как духовный наставник, но и как общественный деятель, откликаясь на злободневные проблемы. Однако новое теологическое учение пугало сородичей своей красотой и отстраненностью.

В сущности, Ахмет Яссауи вознамерился воссоздать тюркскую веру в совершенно новой парадигме. Теолог взялся сделать то, что напрашивалось из самой практики обитания ислама в тюркской среде. Он просто хотел поместить древние верования тюрков-кочевников в исламскую оболочку. Он сам не знал до конца, как это сделать наилучшим образом, не ведал, что может получиться в конце. С тем и спустился под землю на склоне лет. Но все, что мыслил, проповедовал, предлагал, выкристаллизовалось в итоге в стройное учение, которое имело все шансы стать новой, точнее, возрожденной религией тюрков.

Ахмет Яссауи, в принципе, много сделал для того, чтобы возродилась древняя тенгрианская вера в новой ипостаси. Что нужно для сущего религии? Нужен Пророк, нужно учение (Книга), нужны храмы, обряды и паства верующих. Ахмет Яссауи взял за основу тюркские религиозные обряды, к концу жизни обрел многочисленных поклонников. Именно его последователи должны были бы написать Книгу. Не написали. Учение так и не стало

общепризнанной религией, прежде всего, из-за сильнейшего суфийского противодействия уже после его смерти.

Из рукописных источников известно, что жители Ясы, повинуясь исламским теологам, противостояли богослову Ахмету в течение многих лет, создавая ему множество житейских проблем. Уже в преклонном возрасте Ахмет Яссауи вынужден был уйти от мирской суеты. Поселился в подземной келье около мечети города Ясы, где и провел остаток жизни. Вблизи подземелья жила не только вся его семья, но и поселились многочисленные ученики.

Ахмет Яссауи умер в 1166 году. Он считается у мусульман вторым после Мухаммеда святым, а город Туркестан – малой Меккой.

После смерти его биография стала стремительно обрастать легендами. Суфийским теологам важно было как можно скорее нивелировать тюркскую составляющую в его учении. Строго говоря, и ходжу из Ахмета Яссауи создали более поздние суфисты. Они провозгласили, что его отец Ибрагим был шейхом, то есть происходил из знатного рода, корни которого, по суфийской версии, уходили в генеалогию рода Фатимы, дочери пророка Мухаммеда. А значит, Ахмет Яссауи был ходжа.

По суфийской легенде (по сути, небылице), великий пророк Мухаммед перед смертью передал свой аманат – символ ислама – Арслан-бабу, человеку в возрасте 300 лет. По истечении 500 лет Арслан-баб, проезжая по степи, встретил 7-летнего мальчика, который, обратившись к нему, сказал: «Аксакал, отдайте мой аманат». Этот мальчик и был Ахмет Яссауи. Ему суфисты приписали огромный сборник мистических духовных стихов «Диван-и Хикмет», к которым на самом деле тюркский теолог Ахмет Яссауи имеет отдаленное отношение. По суфийской версии, он написал 4400 хикметов (некоторые источники приводят цифру в 9900 хикметов). В основном это тривиальные, нравоучительные и назидательные тексты, частично содержащие мысли самого Ахмета Яссауи. Жусипбек Аймауытов, опираясь на текст «Хикметов», подсчитал, что, спустившись в возрасте 63 лет под землю, Ахмет Яссауи прожил 125 лет. Всему этому верят мусульмане, совершающие паломничество к мавзолею Ахмета Яссауи, возведенному в XIV веке по приказу эмира Тимура, который, послушав рассказы об учении легендарного тюркского теолога, распорядился построить мавзолей.

Сегодня учение Ахмета Яссауи довольно робко именуют степным исламом, с оглядкой на арабских исламистов, которые издалека воздействуют на местную умму, призывая идти к истинному исламу. На всех современных исследователей творчества Ахмета Яссауи безусловно влияет исходный ислам. Грандиозная мистификация учения Ахмета Яссауи, инициированная носителями ортодоксального ислама, крепко повредила цельности его концепта, выхолостив тюркскую суть. В чистом виде учение было понятно тюркской душе, в нем было гораздо меньше темного и неясного – всего того, что сознательно было привнесено позднее исламом с одной целью: нивелировать тюркскую идею, убрать тенгрианские мотивы, не дать грандиозному замыслу Ахмета Яссауи действительно вырасти до размеров самостоятельной, цельной мировой религии. Чтобы подавить опасную популярность учения, из Ахмета Яссауи уже после его смерти принялись делать другого святого – чисто суфийского, лишь бы отвести его фигуру от тенгрианского Бога, который угрожал не только суфизму, но и всей исламской доктрине.

Но казахи сохранили глубочайшее уважение к великому тюркскому богослову XI века, пронеся сквозь века почтительное отношение к его выдающейся попытке возродить древнюю религию тюрков, пусть даже в новом, мусульманизированном виде.

Литература

1. Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука в лето благости 1253 / В кн.: Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома Рубрука. – Алматы: Гылым, 1993. – 248 с.
2. Махмуд ал-Кашгари. Диван Луга тат-Турк. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
3. Раджабов Х.-М. Ислам в Казахстане. – http://www.islamdag.ru/vse-ob-islame/4810.
4. Сыдыков Е. Б. Лев Гумилев и тюркское возрождение. Астана: Фолиант, 2012. – 320 с.
5. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. – Т. II.
6. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. - 656 с.
7. Валиханов Ч. Ч. Заметки по истории южносибирских племен. Собрание сочинений. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – Т. 1. – С. 294.
8. Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. Собрание сочинений. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – Т. 4. – С. 48.

Курмангалиева М. С.
Республика Казахстан, г. Астана
meruert_68@mail.ru

Эволюция основных констант тенгрианского мировоззрения в творчестве сал-серэ

Аннотация. *В статье предпринимается попытка провести анализ эволюции творчества казахских певцов сал-серэ (подобие трубадуров) из тенгрианских мировоззренческих констант в мусульманство через суфизм. Суфизм в статье рассматривается как переходной этап из тенгрианства к исламу.*

Summary. *The article attempts to analyze the evolution of creativity Kazakh sal-sere singers (they similarity with troubadours) with Tengrian worldview constants to Islam through Sufizm. Sufizm in the article is regarded as a transitional stage from Tengri to Islam.*

Ключевые слова: *тенрианское мировоззрение, суфизм, сал-серэ, рыцарство, куртуазная лирика.*

Keywords: *Tengrian worldview, sufizm, sal-sere, knight, courtly lyrics.*

Культурологические, исторические и этнографические разработки последних лет малыми шагами двигают нас к новому пониманию не только мировоззренческих критериев наших далеких предков, но и к пониманию многих истоков, генетически укоренившихся в нашем сознании и дающих о себе знать сквозь толщу веков через широкий круг творческого наследия казахских творцов. Возвращаясь к своим истокам, складывается не только картина величия духа нации, но и возникает множество вопросов, стоящих на грани всех мыслимых и немыслимых предположений. Одно из таких предположений связано с тенгрианством.

Одними из важных познавательных источников исторического прошлого являются некрополи – захоронения. С. Аджигалиев [1] отмечает, что в XV-XVI века первые топографические комплексы (изучаемый им регион – Атырауская область Западного Казахстана), были связаны с деятельностью суфийских отшельников, но характерным является то, что изображения на некрополях отображают старые шаманские и языческие понятия и верования, их ритуальные аспекты и космогонизм мышления. При изучении

домусульманских верований и обрядов в Средней Азии целый ряд авторов говорит о наличии в данный период простонародного среднеазиатского суфизма и о сильном влиянии на местный суфизм шаманства (В.И. Басилов, Толеубаев и мн.др.) [2].

Духовная элита общества, протоинтеллигенция, в лице акынов, жырау, биев, ученых и музыкантов одновременно являлись и знатоками мировоззренческих канонов многих тюркских родов, племен и союзов. Сегодня такие имена, как Яссави и Асана Кайгы, Шакарима и Миржакуба Дулатова, т.е. все выдающиеся представители казахской культуры представлены носителями исламской духовности. К примеру, на казахской почве идеи джадидов* пропагандировали Абай, Шакарим, Г. Караш, лидеры "Алаша". Этот факт объясняется еще и тем, что во многих русских документах содержатся ясные указания на мусульманский облик народа в XVI-XVIII вв. и сегодня базовыми в познании суфийского мира считаются труды: Ибн Рузбихана, Балазури, Табари, Яссави, Баласагуни, аль-Фараби, Дулати, Жалаири, Ибн Араби, Бейхаки, Низам аль-Мулька, Утемиша-хаджи, Рашид-ад-дина, Абул-газы и др.. В силу колониального комплекса неполноценности зачастую мы сами недооцениваем значение собственно национального наследия, а конкретнее, устного народного творчества, в котором наиболее полно отражается мировоззрение народа, его духовные идеалы.

В целом, проблема «казахи и ислам» — одно из «белых пятен» отечественной историографии и культурологи. Это «пятно» для исследователей данной проблемы останется надолго, а точнее, до тех пор, пока не будут изучены и внедрены в сознание людей изначальные мировоззренческие константы, бытовавшие в ранние времена и помогавшие людям жить и развиваться в гармонии с окружающим миром, природой и Космосом. В тоже время, все мы прекрасно осознаем тот факт, что ни одно религиозное течение не может возникнуть и укорениться, если у конкретного народа нет устоявшейся мировоззренческой платформы, на которую можно приспособить, нанизать, а потом и привнести свои коррективы и каноны. Есть один существенный аспект в таком «нанизывании»: рано или поздно приходит осознание нравственных аспектов бытия, несущих только созидательный характер, и при этом, не ограничивающий человека в своем совершенствовании по причине всеобъемлющего, понятного и потому глобализированного характера. Таким в наше время перед нами и предстаёт Тенгри.

Мы пережили тот период времени, когда отталкиваясь от реалий идеологического прессинга и заказов происходила подмена многих понятийных аппаратов. По крайней мере, самым далеким явлением, являющимся предтечей Ислама считали «суфизм». Я не беру современное толкование суфизма, не выгодно представленное некоторыми «толкователями» от политики. Суфизм тоже имеет место быть. Но кто-нибудь задавался вопросом: почему суфизм, укоренившись в некоторых регионах средневекового тюркского мира, выдал такое множество уникальных и гениальных личностей и почему у отправляемых ими обрядов обязательное присутствие тенгрианских понятий и мировоззренческих констант?

Итак, **суфизм** - «религиозно-мистическое течение в исламе» - такую формулировку даёт «Большая советская энциклопедия». Эта формулировка, конечно, подходила к периоду воинствующего атеизма. В настоящее время философы с мировым именем считают, что суфизм - та изначальная философия, которая дала миру три ведущих религиозных конфессии: иудаизм, христианство и ислам. Таким образом, суфизм не привязан ни к какой религиозной

* Джадидизм - реформаторское, новаторское течение в среде элиты мусульманских стран.

конфессии и тем более к национальности. Великого персидского суфия Омара Хайяма перевёл на английский язык суфий Фицджеральд. Есть суфии в Испании, Франции, Ирландии»[*].

Так к какому мировоззренческому типу мы можем отнести таких носителей искусства и культуры, как: сал-серэ, мейстензингеры, трубадуры, скоморохи, труверы, шуты, являющихся подобными по своему жизнеповедению, творческой деятельности, мировоззрению...

Наши певцы (сал-серэ) оставались всегда в русле своей жизнедеятельности, своего – исконно степного мировоззрения. Только сломав общественно-социальный уклад народа, прервав устои кочевого образа жизни, вечную связующую цепь поколении и связь с Космосом и природой, приходил «зар заман», отбрасывающий такие составляющие творцов, как: мифология, магия, ритуал в небытие - в песок наших степей.

Говоря о мусульманском воздействии или влиянии на культуру и искусство Казахстана, отметим, что после официального принятия ислама, люди, в своем большинстве, оставались приверженцами доисламских воззрений, которые у казахов были встроены в семейную обрядность. Шильдехана, қырқыннаң шығару, түсау кесер, свадебный и похоронный обряды всегда проводились в традиционном виде, и кстати, этот семейно-обрядовый цикл легко включил в себя и мусульманский обряд *сүндет*. Бытование доисламских верований, анимистических представлений, магии, фетишизма, зоолатрии с реликтами тотемизма, сакрализация явлений природы, почитание умерших и предков (вера в аруахов) – слились в одно целое в начале в суфийском направлении казахского ислама, а потом и современном понятии мусульманства.

Подаренные Вселенною качества, воспеваемые с древних времен номадами, тюрками, казахами: поэтический склад души, наделенное природой рыцарское батырство, героическая натура, объективность в оценке любой ситуации, поиск вечной справедливости, особое отношение к женщине и всему, что носит женское наклонение – являлись основными константами бытия. Тенгрианский характер творчества всегда выражался именно в этих качествах. Появление суфиев – это закономерный исторический процесс трансформации или объединения разных общностей на основе тенгрианских представлений. Затем пришло время сближения тенгрианцев с харизматичными суфиями. Структурирование тенгрианских понятий суфиями и появление суфийских практик – это не суть преткновения, это орудие или мост для перехода общества в новое качество при котором всегда можно было найти рычаг давления или покорения новых земель на почве религиозных амбиций: «великие праведники в своем триумфальном шествии подобны великим завоевателям» [3].

Одним из важных компонентов суфизма является использование различных техник для достижения состояния слияния и созерцания с высшим началом (САМА). Говоря об этой стороне трансцедентальной практики, всегда упускается момент того, что в основе казахской традиционной мировоззренческой культуры казахов испокон веков именно *созерцание* было способом формирования отношения к миру («Бір дүние – бір тұтас»). Такая стратегия освоения мира реализовалась в художественно-эстетических образах, жанрах, обрядах, магических ритуалах. Кроме того, традиционная культура казахов сформировала и уровень сосредоточенности на внутреннем мире человека [4].

Идеи суфизма были очень близки мировоззрению кочевников. Носители ритуально-магических функций (военных, охраняющих, выполняющих функцию плодородия и мн.др.), проходивших в тандеме с музыкальной культурой (сал-серэ) мы называем «когортой» или

[*] Данные сайта «Википедия»

«сал и его свита». Повсеместно и с большим чувством долга перед обществом, вплоть до конца Х1Х века они старались сохранить самобытность своего кредо. Их не называют суфиями, их когорте в казахском музыкознании и культуре до сих пор не дали точного определения, только лишь подчеркивая особое предназначение словом «институт». Е. Турсунов пишет о ритуальных тайных союзах, объединяющих сал-серэ. Согласна, сложно дать формулировку в отрыве от изначального мировоззрения и миропонимания. Но, опираясь на знания о суфизме, перенявшем мировоззренческий флагман и передавшем его в дальнейшее бытие в виде религии, можно отметить, что основное кредо суфиев: «Быть в миру, но не от мира» было перенято от *сал-серэ*, труверов и других институтов куртуазного рыцарства Европы и многих других стран. Возможно, отсюда и возникновение такого понятия, как суфийский «орден», пришедший на замену странствующих и кочующих рыцарей степи. Понятно, что такие носители культуры и миропорядка в степи способствовали процессу *социальной гармонии*, но **исторический** процесс неумолимо шел вперед и тогда в степь, на базе сложившихся норм, обычаев, обрядов, ритуалов стали приходить другие воззрения – религиозные, взявшие на себя роль «утвердителей» социальной гармонии и порядка.

Далее о том, как позиционировали себя суфии (часто носители поэтических произведений и народной мудрости). По исследованиям С. Аджигалиева, в Атырауской области еще в XII-XIII веках существовали общины орденов *накшбандийя, яссавийя* и, возможно, *каландарийя*, охвативших все сферы жизни средневекового общества. Основные требования суфизма и тариката *накшбандия* - духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная и сознательная бедность, скромная жизнь в обители. Одной из главных идей учения было равенство людей в Боге, духовная преданность и особая трактовка смерти, согласно которой она стирает все **социальные градации**, если они были равны по уровню духовного совершенства (на Востоке среди знаменитых приверженцев данного ордена было 8 шейхов и 5 ремесленников). Напомним, что в отличии от последних, носители искусства казахской степи, в основном были выходцами из аристократических слоев общества. Их поведение и кочевой образ жизни кардинально отличались от образа жизни суфиев: богатое убранство, изысканные поэтические сентенции, почитание в народе за батырские подвиги и кровная принадлежность к «*ақ сүйек*» - «белой кости» или «голубой крови». Они были людьми, которым покровительствуют «*аруахи*» (духи ушедших) на поле брани и в повседневной жизни, они несли свой миропорядок и учили молодежь морально-этическим нормам общения (согласно тенгрианскому календарю – *мушель жаз* – возраст от 12-25 лет).

Е. Турсунов в своей работе говорит о том, что процесс формирования типов поэтов-затейников лирического склада «*сал*» и «*сері*» начался в эпоху крушения первобытного общества и его идеологии. Деятельность *сал/сері*, основанная на вторичной мифологизации (как и у *жырау*) изначально была подчинена культу предков (*аруахов*), а генетические корни возникновения *салов* и *сері* уходят в практику ритуальных тайных союзов. «Идеологической основой их (ритуальных тайных союзов – разр. наша – М.К.) было почитание *аруахов* умерших отважных предков по кровнородственной линии – воинов и военных предводителей, возникших в период военной демократии» [5, С.38].

Тотальная многовековая ориентация на военный уклад и образ жизни, которая сформировала особую психологию, жизнечувствование, характер казахов сложила морально-психологический фундамент культуры, явившись определяющими компонентами локального своеобразия культуры и искусства Казахстана. Отметим, что не только высокие, морально-этические представления института батырства были своеобразным ориентиром в деятельности

носителей устно-профессионального творчества. Многие атрибуты и привилегии членов тайных союзов перешли к *салам* и *серi*: пышность и маскарадность, странность и необычность поведения, ряд социальных привилегий, времяпровождение в увеселениях, а отсюда – широкое применение элементов театральности.

Все рассказы о *сал-серэ* всегда сопровождаются комментариями об их необычайных голосовых возможностях, гордой стати, одухотворенности и красивом внешнем облике. И это не случайно. Атрибутика *сала* присутствовала во-всём, была необходимостью, подчёркивающей и выделяющей их особый статус. «Ведь человеческая деятельность по своей природе, истинной сущности не бывает только утилитарной. В красивом предмете, конской сбруе, оружии человек усматривает уровень своего мастерства, господства над природным материалом… Их красота возникает на основе полезности, но не исчерпывается ею. Она близка к целесообразности, является ее наивысшим выражением» [6, С.89]. *В богатстве своего одеяния, в ярком убранстве своего инструмента, салы и серэ выражали общечеловеческую идею господства над природными и надвигающимися социальными катаклизмами степи, высокую степень духовного и материального освоения мира.* Вспоминая о том, какие нормы жизнеповедения и условия мирного сосуществования человечеству предлагает тенгрианское понимание мира, становится понятным своеобразный социальный вызов искусства *сал-серэ*, вплетенный в гармонию общечеловеческих возможностей.

Сал - человек, которому покровительствуют *аруахи*, с ними не спорили – их почитали. *Сал* выступал в качестве посредника между небесным и земным, батырами и их *аруахами*. Е. Турсунов пишет, что «…почитание военных предков реализовывалось в форме индивидуальной мистической связи каждого из воинов, принадлежащих к одной большой патриархальной семье» [5, С.17]. Функции *сала* на войне сводились к тому, что он переносил в реальную жизнь свое сражение в мире духов.

Традиция рыцарства и перенос элементов рыцарского отношения к женскому началу – это развитие свойств, присущих «совершенному человеку». Рыцарство выступает здесь как военно-аристократическое сословие, а не жреческое, ремесленное или земледельческое. Этот элемент, в большей мере, проявился в первоначальных истоках суфизма, изначально придя с тенгрианского отношения к миру. Воинские организации составляли стержень конно-кочевой цивилизации тюрков. Эти тайные мужские союзы, разделенные по возрастному принципу, развивались в воинские отряды (ритуальные тайные союзы), характеризующиеся институтом побратимства, воинской магией, особой обрядностью и необязательностью кровнородственной связи, почитанием духов военных предков. Как выясняется, традиция *сал-серэ*, в нашем понимании, все же остается явлением духовным, привнесшим в контекст традиционной кочевой цивилизации путь к адаптации и прохождению пути от суфизма и других мусульманских течений к исламу.

Дж. С. Тримингэм [6] отметил факт некоторой структурной неоформленности ранних суфийских организаций, чем объясняет постоянные странствия членов братств, а также их переходы от одного учителя к другому. Поэтому образ жизни казахских *сал-серэ*, который принято сейчас называть богемным, являлся своеобразным кочевым эквивалентом этноса, который в разных культурах Евразии в одни и те же периоды варьировался от строгого монашеского аскетизма и целибата до куртуазного культа Прекрасной Дамы и тантрических практик. По версии Е. Турсунова, этимология слова «*сал*» связана с тюркским корнем, имеющим значение «забыть обо всем, увлечься чем-либо», и действительно, *сал* в X1X веке –

это человек, полностью отдавшийся искусству, забросивший все хозяйственные и бытовые заботы[*].

Основу средневековых военно-аристократических организаций, а затем суфийского ритуала инициации составляло облачение в особую одежду. До XI в. эта одежда была из шерсти, которая была сшита из лоскутков одежд. Часто суфии разрывали свои халаты (хирки) в порыве экстаза во время радений. Их одежда считалась особенно благословенной, так как несла в себе «силу экстатического состояния его бывшего владельца», храня в себе *бараку* - энергетику (благодать) ее владельца, особенно сильную у святого или правителя. Обычай передавать одежду при передаче власти прежнего правителя новому правителю, от святого своему ученику обозначал передачу им и своего благословения – *бараки*. Кроме того, одежда и головной убор "являются выражением измененного эго человеческого бытия. Сменить одежду у суфиев означало смену личности. Мистик-мученик Аль-Халладж издевался над врагами, часто меняя одежду. Порой он выглядел как воин, порой как ученый, а порой как суфи" [7]. Сжечь одежду врага означало физически уничтожить его. Смена обычной одежды на лохмотья нищего знаменовала отказ от земных радостей и вступление на путь мистического единения с Богом. Этимологию слова "суфий" связывают с "*суф*" – шерсть. Облачение означало не только установление связи между учителем и учеником, принятие последним клятвы верности и определенных обязательств, но и в мистическом плане приобщение к тайнам учения. Цвет, покрой, материал облачения различали ордена. Особое значение придавалось опоясыванию поясом (который у *бекташийев* назывался *камбари* в честь Камбара) определенным числом узлов. Такой инициационный символизм одеяния, заставляет вспомнить древний ритуал "*Жылан қайыс*" с облачением замещающего царя змей Бапы-хана (Баба-хана) кузнецом в воинские доспехи посвящаемого. Руководителей и иногда членов турецких ремесленных ассоциаций называли баба или ахи. В своем творчестве Мухит-сал (Х1Х век) обращается к понятию «баба» в итоговые моменты своей жизни – в период возрастной смены – перехода из одного мушеля в другой:

Еңіреп Мұхит бабам өтіпті деп,

Кейінгі ұрпақтарым есіне алар («Паңкөйлек» – 25 өлең).

Салы и *серэ* издревле наоборот отличались богатством своих одеяний, не забывая о своём предназначении быть проводниками тенгрианского мировоззрения, дарящего людям процветание и гармонию.

Нетленная лирика *сал-серi* пронизана посвящением девушкам, молодым женщинам. Біржан-сал: «Аққуым», «Жаймашуақ», «Ләйлім шырақ», Мұхит-сал: «Айнамкөз», «Алуаш», «Дәметкен», «Қилаш», знаменитый плач (жоқтау) «Зәуреш». Подобный список можно продолжать до бесконечности, потому что выстроенный пантеон женских образов казахской степи очень богат и имеет, возможно, самую древнюю традицию тенгрианского отношения к женскому началу, ярко выраженном в образе Умай.

Сложно без целенаправленных научных исследований **говорить о тенгрианских воззрениях и их культурном влиянии на музыкальное искусство** Казахстана. Но это

[*] *Мухит-сал – создатель песен, стихов, кюев, акын (участвовал в айтысах), исполнитель на разных инструментах, обладатель удивительной силы голоса с красивым тембром, художник (рисовал девушкам затейливые рисунки) – был представителем рода торе, высшей касты в аристократической иерархии, состоявшей только из потомков Чингис хана. Мухит-сал отказался быть старшиной аула, выбрав предназначение: жизнь кочевника, певца, устаза.*

влияние явно просматривается на образной системе и поэтической стороне музыкально-поэтического творчества *сал-серэ*. Известно, что на культурогенез известное влияние оказывают и природно-географические, хозяйственные, расово-биологические факторы. Генотип культуры правильно определять как единство мировоззренческих реалий и экономических архетипов.

Степь всегда была восприимчива к самым передовым явлениям жизни. Казахский фольклор, произведения степных поэтов-жырау, биев пронизаны суфийскими и мусульманскими идеями и образами. В тоже время, Золотая Орда (новокыпчакское государство) являлась высокоразвитым, многонациональным евразийским государством: в русских владениях империи Берке и Узбек покровительствовали православию. Казахские ханы - Касым, Хакк-Назар, Тауекель, Есим, Тауке, Аблай и др. - старались поддерживать традиции мусульманских правителей Золотой Орды. Они были образованны, знали Коран, арабский, персидский языки, следовали нормам шариата, но всегда поддерживали исконную культуру и мировоззрение, чему есть многочисленнее доказательства в различных источниках.

Конец XIX века привел к разложению синкретизма традиционных носителей музыкально-поэтической культуры, детерминации функций исполнителя и творца. Уже в конце XVIII века в связи с этим процессом появились исполнителей *жыршы* [8], единственная функция в противовес многофункциональности *жырау*, а следующий век привел к преображению функциональной деятельности *сал'ов* и *серэ*. Творчество певцов XIX века – это переходный тип от творцов «демиургов», ритуально-магических деятелей – к исполнителю, импровизатору, композитору.

Мурат Ауэзов сказал: «…правом на будущее владеет только культура, утверждающая свое прогрессивное и оригинальное видение мира, способная обогатиться наследием прошедших времен и опытом других народов – культура, создающая необходимые и неповторимые духовные ценности» [9, С.43].

Литература

1. Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм) – Алматы: Гылым, 1994. − 260с.
2. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алматы: Гылым, 1991. – 213 с.
3. Нуртазина Н. Ислам в истории средневековья Казахстана. - Эл. ресурс: http://doc.nlrk.kz/result/ebook_141/
4. Нурланова К. Символика мира в традиционном искусстве казахов. Кочевники. Эстетика (Познание мира традиционным казахским искусством) – Алматы: Гылым, 1993. – С. 208-237.
5. Турсунов Е.Д. Происхождение древних типов народной казахской устно-поэтической традиции. – Алматы: Гылым, 1976. – 200 с.
6. Тримингэм Дж. Суфийские ордены в Исламе. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
7. Рахимова З. Суфийская концепция одежды в костюме шейхов и дервишей (по данным позднегератской миниатюры). – Эл. ресурс: http://sanat.orexca.com/2008-rus/2008-2-2/sufkonc/
8. Омарова Г.Н. Единство музыки, поэзии и магии как отражение целостности мифологического сознания в культуре кочевников // Культура кочевников на рубеже веков (материалы конференции). – Алматы: Рафах, 1995. − С. 275-285.
9. Ауэзов М.М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости. Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Ғылым, 1993. – С. 31-62.

Лукина А. Г., Докторова Н. И.
Россия, г. Якутск
angelinalucina1@mail.ru, naddok@mail.ru

Якутский ритуальный танец *битии* в контексте тенгрианского мировоззрения

Аннотация. *Актуальность данной темы обусловлена недостаточностью изучения танцевального фольклора народов Севера. Танец битии рассматривается в контексте мировоззренческих представлений. Цель – выявление специфических особенностей якутского ритуального танца битии в контексте обряда Ысыах. Анализ структуры и содержание ритуального танца. Анализ традиционной одежды.*

Summary. *The relevance of the topic is due to the lack of study of North peoples' dance folklore. Bitii dance is under study in the context of philosophical ideas. The goal is to identify the specific characteristics of the Yakut ritual dance "Bitii" in the context of ritual ceremony Ysyakh. The analysis of the structure and content of a ritual dance. The analysis of traditional clothing.*

Ключевые слова*: обряд, Тенгри, тенгрианство, ритуал, традиции, пляска, танец, культ, мировоззрение, божества, шаман, священнодейства.*

Keywords: *ceremony, ritual, Tengri, tengrianstvo, traditions, swaying, dancing, cult, world outlook, god, shaman, sacrament.*

Битии является классическим образцом ритуального, сакрального танца. *Битии* был задействован во всех ключевых обрядах якутов. В танце *битии* отражены древние мировоззренческие представления якутов. Идеи танца *битии* прочно связаны с мировоззренческой и религиозной системой кочевников Евразии. В хуннское время, т.е. в III в. до н.э., в Центральной Азии основным мировоззренческим устоем был культ Неба. Ритуальный танец *битии* является отголоском тенгрианского мировоззрения поклонения «Небу»

- Тэнгри. Тенгрианское мировоззрение открытое мировоззрение, позволяющее установить диалогическую связь Небом, Небесным духом, небесными божествами. Вера в бога, связь с богом была настоящей моральной опорой в жизни древних якутов. Эта мысль пронизывала красной нитью фольклор и традиционную культуру якутов. Мировоззренческие устои и религиозные представления якутов опирались на веру в разумное устройство Вселенной, Неба. Культ Неба, Тенгри – основополагающая мировоззренческая идея и духовная опора скотоводческих, кочевых народов. Основой Тенгри как космической прарелигии является понимание неразрывного единства природы, человека, космоса. Тенгри - признание и следование законам Неба, космического порядка, мировой гармонии.

В архаичных ритуальных танцах якутов четко прослеживаются поклонение Небесному верховному богу якутов – Урун Айыы, богу – творцу и созидателю. Ключевые идеи тенгрианства - поклонение Природе, Космосу отразились в фольклорном наследии якутов. Истоки танца *битии* идут из глубины веков. На начальных стадиях формирования сакрального танца *битии*, безусловно, большую роль сыграли тотемистические представления. Это культ священных птиц и культ коня, которые четко прослеживаются в содержании, структуре и лексике танца. С развитием религиозных представлений на первый план выдвинулся культ Урун Айыы Тойона – верховного божества якутов. Просьбы о благополучии рода, племени у Айыы – божеств и духов – хозяев природы стал основным

лейтмотивом танца. *Битииситы,* т. е. подпевающие плясуны сопровождали шамана или жреца – благословителя. *Битисиитты* – посредники между людьми и божествами Верхнего мира. Как известно, три мира – ключевое понятие в религиозных и мировоззренческих представлениях народов Азии и Сибири. Трехчастная концепция мира – реликт древних представлений скотоводческих народов Центральной Азии и Южной Сибири. Ритуальный танец *битии* воплощает идею установления связи между тремя мирами. Танец *битии* является танцем-концептом, отражающий идеи взаимообусловленности и взаимосвязи трех миров. Он ориентирован на моделирование вертикального пространства. Танец *битии* соответствует мифическим парадигмам и органично встроен в мифо - ритуальный сценарий. Ритуальный танец *битии* – один из способов прямого обращения к божествам. Символы и основной сюжет танца *битии* были призваны защитить человека от зла в суровых условиях выживания.

Шаман называет своих плясунов святыми, а сам танец – *айыыларга анаммыт*, т.е. танцем, посвященным божествам. В этом прослеживается отголоски древних традиций народов Центральной Азии, у которых существовал культ священных танцоров. Функциональное значение танцоров заключалось в том, что они должны стать посредниками между божествами и шаманом, представляющим интересы людей. *Битииситы* – избранные плясуны, строго соблюдающие все требования и рекомендации шамана. Они проходили строгий отбор, в котором одним из главных условий является девственность, «чистота» и «непорочность». Древние якуты строго следили за ее соблюдением. Считалось, что только «чистые» и в физическом, и моральном отношении девочки и мальчики могли общаться с богами и могли довести до них просьбы шамана или жреца – *алгысчыта*.

По существу, эти требования имели традиционные корни и были сформулированы в народе, а шаман их озвучивал. В связи с этим можно предположить, что, возможно, в далеком прошлом существовала целая система обучения *битииситов*. Эта задача возлагалась на шамана, который исподволь, постепенно вводил их в ритуальную практику.

Битии исполнялся под непосредственным руководством шамана. *Битииситы* – юные плясуны, не только сопровождали шамана в его действиях, но и сами также являлись активными участниками этих действий. В редких случаях *битииситы* исполняли функции шамана. Это говорит о том, что пляска *битии* возникла в лоне обрядового действа. Композиционный рисунок и лексика пляски продиктованы и соответствуют требованиям обряда. Ритуальное значение танца *битии* огромно. Исполнение было обязательным в таких обрядах, как обряд *ысыах (встреча нового года), айыыһыты тардыы* (испрашивание души ребенка у богини Айыысыт), *ынахсыты тардыы* (обращение к богине *Ынахсыт* – покровительнице скота и приплода), *уруу* (свадебный обряд), *кото5vнvv* (оживание, воскрешение шамана), *кут кото5vvтэ* (поднятие души усопших в погребальном обряде), *кымыс урдэ* (обряд освящения кумыса).

В большинстве случаев, например в обряде *ысыах, битииситы* танцевали под началом *айыы ойууна* – белого шамана. По данным архивных материалов и сообщениям респондентов, *битииситы* иногда могли сопровождать и черного шамана. Классическая сочетание – девять мальчиков и восемь, иногда семь, девочек в возрасте двенадцати или четырнадцати лет лет.

Существовал ряд требований, нарушение которых исключало возможность стать *битииситом.* Главным и беспрекословным требованием к *битииситам* были девственность и непорочность. Только «непорочные» *битииситы* могли общаться с богами и донести до них просьбы шамана или жреца — алгысчыта.

Как писал А.Е. Кулаковский, «… все они должны быть чисты и непорочны. Чистота и непорочность устанавливаются шаманом перед камланием; шаман видит всякого человека насквозь и безжалостно бракует юношей и девушек, недостойных предстать перед богиней *Айыысыт*…» [5]. Также А.Е. Кулаковский писал о том, что шаман к каждому кандидату подходил индивидуально. Он отмечал, что «поступали в *битииситы* добровольно и с охотой, так как по окончании обряда шаман предсказывал судьбу каждого из них» [6].

Если в традиционном круговом танце *осуохай* мог участвовать каждый желающий, кроме «людей, находившихся при покойнике», которые не допускались на праздник в течение года после похорон [7], то в *битии* – только юноши и девушки, прошедшие строжайший отбор. Они должны были по всем параметрам соответствовать высоким требованиям. В сущности, эти требования являлись этическими нормами, которые формировались в народе, а шаман только их придерживался и озвучивал.

По информации респондентов из Сунтарского улуса, учеников талантливого певца-импровизатора и сказителя - олонхосута С.А. Зверева-Кыыл Уола – носителя и знатока традиционной культуры якутов, *битииситы* должны быть девушками и юношами «чистой» наружности, прямой осанки и с «легкими» костями (*битиһиттэр ыраас дьүһүннээх, коно уонна чэпчэки унуохтаах кэрэ кыргыттар уонна уолаттар буолуохтаахтар*).

Битииситы являлись активными участниками обрядовых действ. Их называли сыновьями и дочерями Юрюнг Айыы Тойона, детьми животворящего Солнца [12]. Только непорочные дети – *битииситы* могли способствовать общению белого шамана с духами. Старинные якуты акцентировали внимание на нравственное и физическое совершенство *битииситов*. *Битииситы* - священные танцоры являлись «крыльями» шамана, способствующими «вознесению» в сакральные области Неба.

В основе происхождения пляски *битии* лежит вера в то, что только благодаря гармоничному сочетанию нравственного и физического начал, их абсолютному слиянию человек может достичь духовной высоты, духовного вознесения. *Битииситы* своей священной пляской призваны были привлечь внимание божеств – *айыы,* тем самым донести до них просьбы жителей Среднего мира, открыть путь, устремленный вверх, путь к самосовершенствованию, духовному преобразованию. В этом заключается философия одного из самых архаичных ритуальных танцев якутов – *битии*.

Битии значительно отличался от других традиционных якутских танцев, в первую очередь, своей импровизационной сущностью, что, собственно, определило его форму как пляска. Несмотря на некоторые канонические черты (композиционно-пространственный рисунок, наличие основных движений), *битии* каждого конкретного обряда имел свои неповторимые черты, характерные особенности движений, композиционный рисунок, соответствующий тому или иному обряду. Выразительные средства танца *битии* всецело зависели от цели и задач обряда.

О *битииситах* писали многие исследователи традиционной культуры такие как Серошевский В.Л., Худяков А.И., Пекарский Э.К., Ксенофонтов Г.В., Саввин А.А., Боло С.И., Алексеев Н.А. и многие другие. Серошевский В.Л. писал о *битииситах, участвовавших* в старинном обряде *ысыах.* «Девять непорочных юношей, все меньшего возраста и роста, с бокалами все уменьшающейся величины, становились друг за другом лицом на юг. Стоящий (белый шаман. А.Л.) пел, а они подхватывали и троекратно возносили к небу чороны, затем отливали в жертву кумыс на землю, а оставшийся передавали в круг» [1]. Он писал также о том, что на этом празднике «освящали в честь “Белого бога”, отца, создателя и покровителя якутов белого жеребца и белых кобыл, пели айхал и многократно кричали уруй» [1].

Наиболее полное описание *битииситов*, задействованных в обряде *ысыах*, представил Худяков И.А. в труде «Краткое описание Верхоянского округа». Он зафиксировал полный

текст *алгыса* – заклинания белого шамана. Описание И.А. Худякова является наиболее полным и достоверным материалом в котором сохранен дух пляски *битии* [12].

Основной пространственный рисунок танца *битии* – клин. Во главе клина стоял шаман. *Битииситы* с шаманом уподобляли себя стае птиц и изображали себя «крыльями» белого шамана. С правой стороны стояли юноши, представлявшие силу духа, мужественность, устойчивость, основательность и мощь. С левой стороны располагались девушки, олицетворявшие собой добро, красоту, женственность, нежность, положительные эмоции, благотворно влияющие на человека.

В вышеприведенном фрагменте Худяков И.А., описал основное движение *битии* – поочередные взмахи правой и левой рукой перед лицом. Ладони рук обращены к себе. Исполняя это движение, *битииситы,* как бы притягивали, «загребали» к себе благодать, счастье, ниспосланные божествами – *айыы* с Неба. Такие попеременные взмахи руками перед собой в далеком прошлом якуты называли *уруйдаан ылыы* (привлечение, притягивание к себе ниспосланное божествами добро с возгласами «*Уруй*») [1]. Круговые движения руками перед лицом означали просьбу «*Уруй*» - испрашивание благодати со словами «Ниспошли, подай!». Танцующие имитировали получение того, что просили. Примечательно, что другие тюркоязычные народы Сибири также совершают круговые движения перед лицом, чтобы просить у божеств приплода скота [11]. Поочередные взмахи руками – одно из архаичных движений, характерных и для других тюркоязычных народов Центральной Азии, в нем заложена идея привлечения к себе благодати, добра, приплода скота.

Как пишет Гоголев А.И., «у современных сары уйгуров, связанных с древними уйгурами, селенчинской группы токуз – огузов, Малов С.Е. застал обычай, по которому молодые парни принимали участие в молении и подпевали шаману. Этот древнеуйгурский обрядовый обычай хорошо сохранился у хакасов и якутов; позади шамана становилось 9 непорочных парней и столько же девиц – *битиихиттэр* “плясунов” (як.)» [2].

В конце *алгысов* – заклинаний шаман провозглашал, в сущности, главную идею священной пляски *битии*: «Вот прочитал я молитву восьми святым, стоючи с семью девицами–женщинами, махая к себе руками, стоючи с девятью юношами, призывая телодвижениями (пляской) к себе благодать» [12].

В эпосе- олонхо «Потомки молочно-белого *Юрюнг Айыы Тойона*» говорится о том, что *у Юрюнг Айыы Тойона* и его жены было «девять подобных журавлям сыновей, восемь подобных белым стерхам дочерей». Классическое число девять у якутов традиционно символизировало мужское начало, а число восемь означает женское начало. Белый шаман *битииситов*-юношей называл журавлями, а девушек – стерхами.

Все это свидетельствует о сакральном характере танца *битии*. Обязательным моментом было достижение *битииситами «ис-турук».Это.* особое экстатическое состояние. На наш взгляд, именно особое состояние духа (ис турук), характерное традиционным видам творчества делало *битии*, по определению Пекарского Э.К.,, «священной пляской», которая в прошлом занимала особое место среди других обрядовых якутских танцев [8].

Кроме обряда *ысыах*, танец *битии* исполнялся при проведении испрашивания у богини *Айыысыт* души ребенка, у богини *Ынахсыт* приплода скота, в свадебном обряде и в обрядах посвящения шамана.

В обряде испрашивания души ребенка у богини *Айыысыт* участвовали по семь непорочных юношей и девушек, которые садились справа и слева от супругов. Шаман совершал путешествие к богине Айыысыт в сопровождении этих *битииситов* [12]. Шаман становился между концами рядов *битииситов* и зацеплял за себя шнур, обхватывающий всех

последних, становился он лицом к востоку, где живет богиня *Айыысыт* [6]. Шаман отправляется на небеса к богине, дарующей дитя, в сопровождении *битисиитов.* «С течением времени, культ черного шамана вытеснил культ белого, исполнение описанных функций возлагалось по необходимости на черных шаманов. Но черных шаманов небесные божества не принимали. Как же выйти из такого положения? И вот находчивость черных шаманов подсказала следующий исход. Дойдя до того места, дальше которого нельзя ступать служителю черного бога, вероятно, до границы владений богов, черный шаман отправляет дальше своих *битииситов,* предварительно научив их, как действовать и что говорить. Таким образом, *битииситы* исполняли роль белого шамана пред богами» [6].

Кулаковский А.Е. описал обряд привлечения приплода скота, который совершал белый шаман. «Для испрашивания плодовитости для рогатого скота белый шаман…отправлялся к богине *Исэгэй Иэйэхсит* хотун, дарующей людям рогатый скот» [6]. При этом с ним следовали и *битииситы*, которые сопровождали шамана и в его путешествии к *Кюрюё Джёсёгёю* – божества коневодства. У южных якутов при отправлении к доброй богине *ЫІнахсыт* – покровительнице рогатого скота требовалось обязательное участие подпевающих плясунов – *битииситов* (9 «чистых» юношей, 8 «чистых» девушек). Значимым этапом пляски являлся их спуск (приземление) обратно на землю, в Средний мир. Их путь совершался по вертикали: Земля – Небо – Земля. Только в этом случае пляска приобретала завершенный характер.

Редкий случай участия *битииситов* в обряде посвящения в шаманы был записан Ксенофонтовым Г.В. 28 января 1925 г. у Николая Шадрина с острова *Хатынг-Арыы*: «Когда совершается рассекание тела шамана, он в течение семи дней лежит в обморочном состоянии, ничего не ест и не пьет. Когда шаман лежит мертвый (*оло сытта5ына*), то его голого, без всякой одежды, кладут на свежесодранную бересту. До того как «умереть», шаман говорит, будто бы (своим): “Когда наступит пора моего воскресения (можно переводить и “оживания”), – собрав чистых, непорочных дев и юношей, заставьте их совершить обряд моего поднятия”» [4]. *Битииситы*, совершая обряд «поднятия», т.е. «воскрешения» шамана, должны были своей пляской и пением оживить его. При этом жертвенной веревкой, свитой из конского волоса (*айыы ситимэ* – божественная нить), обвязывали вокруг пояса лежащего без сознания шамана, а другой конец веревки прикрепляли к крестовине бубна шамана. *Битииситы* должны были плясать и петь, держась за эту веревку. Они должны были «оживлять» шамана эмоциональной, экстатической пляской, вызывая его к жизни. Древние якуты называли это *ко5утэр*, т. е. пробуждение охоты к жизни.

Вышеописанный обряд – редкий, вероятно, единственный случай, когда *битииситы*, обычно сопровождающие белого шамана, были задействованы в основном обряде черного шамана. На наш взгляд, участие *битииситов* в этом обряде – явление позднее.

Многое в танце *битии* связано с анимистическими представлениями якутов. Лошадь, по верованию и воззрениям якутов, имеет божественную сущность. «Несомненно, что только конным скотом владели якуты с древнейших времен; только он искони составлял «счастье – благодать, длинное богатство» (*уйгу быйаны, уһун кэһиини*) якута-человека» [12]. В *битии* и сам шаман, и его *битииситы* изображали лошадей. Образ белой лошади – главный в пляске. Об этом говорят основные движения пляски, имитирующие ржание, всхрапывание, возгласы типа *хай-хам! хам-хам*! – традиционные сигналы, которыми гонят рогатый и конный скот [12]. Вся пластика исполнителей *битии*, одеяния, сшитые из шкуры белого жеребенка, наличие в их руках как обязательного атрибута махалки (*дэйбиир*) из белых конских волос говорили о том, что *битииситы* представляли себя в образе божественных лошадей. Светлый тон одежды, обилие белого конского волоса и на одежде, и на атрибутах придавали танцу торжественность и подчеркивали его сакральный характер. В традиционном восприятии лошадь имеет «серебряные крылья для полета», умеет пересекать все три мира. Как считает Д.С. Дугаров, темные пятна на лопатках лошади, именуются у якутов *дьагыл* и символизируют крылья коня [3].

Подчеркивая связь Солнца с конем, Гоголев А.И. отмечает, что по материалам олонхо его называли в древности *Кюн Джёсёгёй Тойон* ‘Солнце *Джёсёгёй тойон’*, и усматривает «связь этого патрона коневодства с культом солнца» [2]. Уподобление *битииситов* коням было связано с их стремлением позаимствовать у крылатых коней способность полета к Небесам. Об этом свидетельствуют слова алгыса(благословения), сопровождающие танец *битии*, его основные движения, композиция танца, манера исполнения, костюмы и атрибутика.

Основное движение танца – мелкие притоптывания – означало топот копыт бегущих лошадей. Об этом говорит и место исполнения пляски *битии*, детально описанное Худяковым И.А., где шаман с *битииситами* произносит *алгыс* – заклинание в загоне для жеребцов [12].

Романова Е.Н., анализируя ритуально-мифологические представления якутов о лошади, отмечает, что «связь Солнца с конем прослеживается в этике всех индоевропейских народов. Древнеиндийские ашвины представлялись служителями дочери Солнца, едущей на колеснице» [4]. «… Ашвины же в ведийской и индийской мифологии – братья-близнецы, танцоры. Они самые юные из небесных божеств, они быстрые, ловкие. Главная особенность ашвинов - парность» [10].

Битииситов также называли сыновьями и дочерьми животворящего Солнца, Белого божества *Юрюнг Айыы Тойона*. Не случайно *битииситы* уподоблялись прекрасным жеребцам в расцвете сил – *айгыр силик*.

В материалах очевидцев встречается описание движений *битииситов*, где упоминаются движения, имитирующие повадки коня. Основные движения танца мелкие топот ступнями ног и таналай. Это притоптывания в выворотном положении ступней. Притоптывания означали не только топот бегущих лошадей, но и вытаптывание дороги в небесные сферы, Верхний мир. Топот ногами – знаковое движение ног, отражающее своеобразную лестницу, ведущую к небесам. Такое движение ног означало «вытаптывание пути к божествам айыы». «Вознесение» крылатого коня в небесные сферы описано не только в якутском эпосе, но и в эпосах многих тюрко-монгольских народов. В основных движениях *битии* просматривается небесная символика, означающая подъем по воображаемой лестнице вверх в Верхний мир. В танце мотив вытаптывания прослеживается четко. О том, что *битииситы* повторяли пение и движения шамана, писал Пекарский Э.К. [9].

Идея путешествия, на которой строился танец *битии*, основана на представлении древних якутов о трехчастном строении мира и о космической оси, связывающей эти три сферы Вселенной, между которыми существует медиумная связь. Шаман и *битииситы* осуществляли эту связь. Танец состоит из трех частей: медленной, средней и быстрой. В *битии* задействованы два образа: коня и птицы, органично входящие в идеологию и технику экстаза, связанные с идеей путешествия.

Истоки священного танца *битии* уходят в глубь веков, в ведийскую традицию с ее сакрализацией образа коня. В танце *битии* ярко выражены древние культы якутов – культ Солнца и культ Коня. Юность, расцвет жизненных сил у древних якутов всегда ассоциировались с чистотой, гармонией духа и тела, поэтому безгрешные юноши и девушки привлекались к участию в сакральном танце *битии.* В якутской ритуальном танце *битии* прослеживаются отголоски древних традиций тюрко-монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии, у которых существовал культ священных танцоров. Этот культ — неотъемлемая часть мировоззрения тюркских народов Евразии, основанного на почитании Неба. В ритуальных танцах якутов осуохай и *битии* сохранились мировооззренческие идеи Тенгри, в которых сознание и мысли кочевников были направлены на Небо и Космос, признавая их созидающую, моделирующую, творческую силу. Якутские ритуальные танцы

осуохай и *битии* по своим ключевым идеям являются образцами этногенетической близости скотоводческих народов.

В настоящее время ритуальный танец *битии* исполняется во время проведения якутского обрядового празднества Ысыах (якутского Нового года) в июне месяце. В наше время создаются сценические варианты ритуального танца *битии* профессиональными и постановщиками любительских коллективов. Сюжеты и мотивы танца *битии* широко задействованы в репертуаре любительских и профессиональных коллективах республики.

Литература

1. Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.12, д.51, л.8
2. Гоголев А.И. Якуты: Проблемы этногенеза и формирования культуры. – Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1993. – 200 с.
3. Дугаров Д.С. Что такое загалмай? (К вопросу о происхождении культа коня у тюрко-монгольских народов) // Тюркология-88: Тез. Докл. и сообщ. V Всесоюз. тюркол. Конф. – Фрунзе, 1988. – С. 147–148.
4. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избр. труды (Публикации 1928–1929 гг.). – Якутск: Творческо-произв. фирма «Север-Юг», 1992. – 318 с.
5. Кулаковский А.Е. Научные труды / Сост. Н.В. Емельянов, П.А. Слепцов. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 99 с.
6. Кулаковский А.Е. Научные труды / Сост. Н.В. Емельянов, П.А. Слепцов. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 483 с.
7. Кулаковский А.Е. Научные труды / Сост. Н.В. Емельянов, П.А. Слепцов. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 482 с.
8. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка – Л., 1959. – Т.1–3. – 479 с.
9. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: В 3 т. – М.: Изд-во АН СССР, 1958–1959. – Т. 1, вып. 1–4. – 1958. – 1280 стлб.; Т. 2, вып. 5–9. – 1959. – 2508 стлб.; Т. 3, вып. 10. – 3858 стлб.
10. Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. – Новосибирск: Наука, 1994. – 160 с.
11. Сибирский вестник. – СПБ., 1818 – 7 апр.- С 7.
12. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа / Под ред. В.Г. Базанова. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 439 с.

Мавров С. Г.
Болгария, г. Казанлык
smavrov@mail.bg

Храм Тангра

Аннотация. *В данной статье рассматривается храм Тангра в болгарском тенгризме - государственной религии болгар до принятия христианства.*

В преданиях устной болгарской колобрской традиции сохранилось знание о построении и характеристиках тенгристского храма. В статье рассматриваются две разновидности тенгристского храма, который стал основой храмового строительства в христианстве. В христианских храмах везде присутствует в качестве основной сакральной части тенгристский храм. Существует и третий глубоко сакральный вид храма Тангра. В него не допускались непосвящённые. Этот вид храма не рассматривается в статье. Храмовое строительство в духовном учении болгар о боге Тангра полностью подчинялось знанию о строении Вселенной и Четырёх снижений Универсума (четырёх реальностей вселенной).

Очень коротко рассматривается и символика Женского аспекта Тангра - ЖАН-АЙ, когда она превращается в УМ-АЙ – богиню, рожающую Сына (солнца), а также графическая символика этого процесса.

Summary. *This article examines the Tangra temple in the Bulgarian spiritual culture before the adoption of the Christianity by the Bulgarians as a state religion.*

Knowledge of the construction and characteristics of the Tengrisk temple has been preserved in the traditions of the Oral Bulgarian Kolobr tradition. The article considers two varieties of the Tenggristic temple, which became the basis of the temple construction of Christianity. The Tenggristic temple as the main sacral part is in every Christian church. There is also the third, deeply sacral view of the temple of Tangra. Uninitiated people were not admitted to attend it. This kind of temple is not covered in the article. Temple construction in the spiritual teachings of the Bulgarians about the god Tangra was completely subordinated to the knowledge of the structure of the Universe and the Four drops of the Universum (the four realities of the universe).

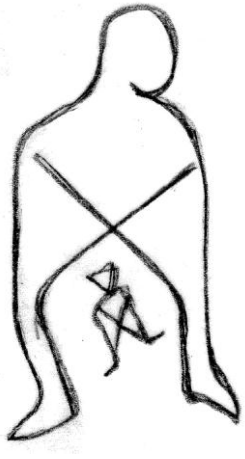
The symbolism of the Female aspect of Tangra is considered very briefly , JAN-AY, is transformed into UM-AI into the goddess giving birth to the Son (sun), as well as the graphic symbolism of this process.

Ключевые слова: *Тангризм, Тангра, храм, эфир, Рам, Вам, Пам и Лам, РА, Порядок, Джил.*

Key words*: *Tangrizm, Tangra, temple, ether, Ram, Vam, Pam and Lam, RA, Order, Jill.

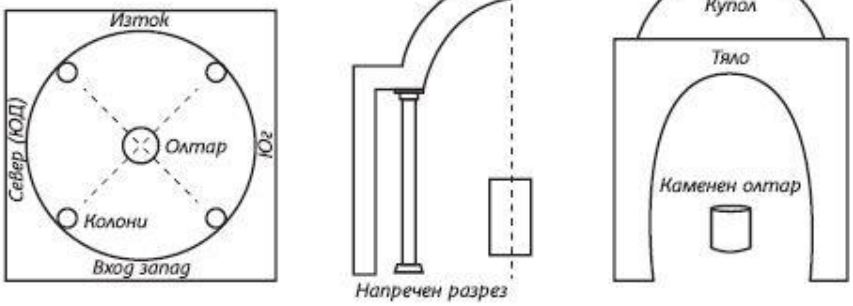
Храм Тангра. Храмом называется здание с сакральным значением. Молитвенный дом. Состоит из слов Х-АР-РАМ, которые означают *Земной Дом Рамы* (1). Х - символ хаоса, нечто, в которое пока не ввели определённый *Порядок* (2). Когда после этого символа находится буква А (ХА), иллюстрирующая Начало чего-либо, символ читается как Хаос, который уже имеет определённый Порядок организации. Слог АР на болгарском означает земля, наша планета (РА - звезда наоборот, Амон РА - солнце для нас). Слог РАМ означает огненную энергию Вселенной - Силу Огня (плазму), которая является личным символом одного из четырёх эфиров вселенной: *Рам, Пам, Вам и Лам* (3). Этот слог определяет Цикл нового переструктурирования Жизни на нашей планете. Время, когда ведущим созвездием в энергетизировании звезды Солнце является Овен, а не Телец, который относится к старой расе. Солнечная религия *митраизм* относится к периоду *Порядка* энергии Тельца и поэтому в тот период изображалась в образе покорения энергии Быка (Тельца). Подчёркиваем - *покорение,* потому что в Солнечных учениях и религиях не приносятся кровавые жертвы. Неверно толкование Митры исключительно как Бога, которому приносятся кровавые жертвы. Также неверно толкуется «охотничья», т.е. жертвенная сцена и Тангра на археологическом памятнике «Мадарский всадник» - рельефном изображении всадника, высеченном на отвесной скале в северо-восточной части Болгарии, около села Мадара.

Знак Х в тенгризме является семиотическим знаком *Хаоса,* когда он превращается в *Порядок* и *Род* вселенской реализации. А это означает Рождество, рождение, творчество. Когда знак Х вписан в квадрат, он олицетворяет присутствие божественного в земном, человеке. Поэтому тело богини *Жан-ай* и её сына *Ум-ай*, которые изображены в святилище Перперек в Болгарии имеют этот знак Х в своих телах - символ организованной структуры. Когда колобри находят сакральный знак квадрат с вписанным в него знаком Х (его диагонали), они знают, что это один из семантических сакральных знаков Тангра. В Тангризме запрещено изображать Бога в любой телесной форме, ещё больше в образе человека. Поэтому квадрат и его диагонали символизировали его.



Два знака Х, которыми обозначаются тела Богини Жан-ай и её Сына Ум-ай. Перперек, Болгария.

План этого первообраза храма, известный болгарам 36 000 лет назад и установленный в нашей Коренной расе скифом Рамом, представлял собой квадрат с вписанным в него кругом. В его центре находилась забитая в землю каменная колонна высоты около 1 метра, а в четырёх углах стояли четыре колонны. Этот план графически изображает Танг РА в планетном теле.



Вид на храм сверху. *План храма*

Структура храма: *Купол* символизировал Небеса - Тангра. *Внешний квадрат,* построенный из четырёх арок символизировал Землю. *Внутренний квадрат* был образован из четырёх колонн. Там, где пересекались его диагонали находилась каменная колонна - алтарь. Внутренний квадрат символизировал четыре космические *Силы* (эфир) и *Джилы* (4) их стихий в материи: воду, огонь, воздух и землю. В этом квадрате, в точке, где пересекались его диагонали, находился алтарь. К западу от алтаря стоял колобр, совершающий обрядовое служение. Таким образом, четыре *Снижения Небес (Тангра)* (5) были сакрально вложены в молитвенные храмы болгар.

Внешний квадрат был выстроен из арок. Это открывает храм четырём сторонам света. Входили в храм всегда через западную арку, лицом на восток - восходящему Солнцу. Тенгризм - солнечное учение, поэтому храмы всегда находятся на открытом солнечном месте, чтобы могли совершаться обряды на восходе солнца. В колобрстве нет ритуалов или сакральных действий, совершаемых ночью, в тёмном, неосвещённом солнцем месте или закрытых

полностью помещениях. Колобр, совершающий обряд, входил в храм с запада навстречу восходящему Солнцу. Таким образом, алтарь всегда оставался между ним и восходом солнца. Остальные присутствующие стояли с южной стороны. *Юг* - священное направление болгар (6). На севере никто из непосвящённых не стоял. Там стояли другие колобры, если они тоже участвовали в ритуале. Восточная сторона запрещена для людей - она принадлежит Солнцу.

Колобрство хранит этот сакральный завет и развивает его в первых христианских церквях, которые строились на территории Болгарии задолго до объявления христианства (7) государственной религией и за пять веков до нашего "крещения". Все тангристские храмы и ранние христианские церкви имеют подобную форму. Они построены в этом виде - однонефные с квадратной основой и круглым куполом.

Когда храм строили на месте, где находятся геомагнитные центры не только солнца, но и луны, тогда строили его без четырёх колонн внутри, т.е. без символов четырёх космических эфиров. В этих храмах совершались обряды, объединенные связью *Солнце-Луна*. Они совершались под руководством колобров степени *Ворона* (8) или колобров-шаманов. Их задача была совершать ритуалы, связанные с естественными процессами природы, как весеннее и осеннее равноденствия и т.д.

Храм в г. Казанлык, Болгария

В этих храмах совершались все обряды, связанные с зачатием (при проблемах с зачатием или высокой смертности младенцев), первым менструальным циклом девушек, обряды для повышения урожая (рождаемости) нивы, принесения в «жертву» первого рождённого в стаде (бескровная жертва (9), которую дарили храму), пожертвования от семьи после похорон кого-то из родных и т.д. Здесь давались благодарственные пожертвования после успешной жатвы (в конце жатвы дарили дар *Жан-ай*, женскому аспекту Тангра), пожертвования после сбора урожая плодовых деревьев и сбора винограда. Здесь совершались все обряды, связанные с бытом людей. Этот храм не храм Тангра. Он «де-факто» храм Солнца и Луны в их единстве при защите Жизни на планете. Можно назвать его Храмом молитвы и благодарности населения, тогда как в Храме Тангра с четырьмя колоннами *Джилов* (эфиров) совершались только обряды, связанные со Вселенной, Солнцем и Планетой Земля с сакральным знанием об их единстве и гармонии. Их задача была осуществлять ДАО гармонию между Небом (ТАН) и его реализацией в энергетической (РА) организации материи -

Поднебесной.

Примечания.

1. *Рама* - скиф, признанный божеством и почитаемый сегодня в Индии, является родоначальником и верховным предводителем цивилизации РАМА (огонь, огненный эфир). Духовным центром этой цивилизации являлся современный Балканский полуостров, а административным - современный Таиланд. Поэтому короли Таиланда и сегодня называются Рама I, Рама II, Рама III и т.д. Там тоже (как и в тенгризме при канах (ханах) был в силе Закон потери родовых связей и личного имени, когда человек становится царем империи. Цивилизация солнечных людей, детей белой расы *Элохима*, центр Агарта. Приблизительно 13 тысяч лет тому назад цивилизация Атлантида напала на цивилизацию Рама и уничтожила её. Цивилизация Атлантида, чья жестокая и воинственная раса тёмных людей позже была уничтожена кармическими воинами *Элохимной Иерархии* через утопление в водах Атлантического океана.

2. *Порядок* - порядок иллюстрирует как Тангра работает циклично в своих реализациях. Порядок - Метод проявления Видов и Родов в Царствах планет. Порядок регламентирует время появления Видов, которые становятся Порядком проявления Родов, которые становятся Порядком проявления Семей, которые становятся Порядком проявления Существ в каждом Царстве на Земле.

3. *Рам, Вам, Пам, Лам* - энергии четырёх эфиров, которые являются составной частью творческой энергии Вселенной - РА. В тенгризме их называем Силами, а их энергии в материи - Джилами. *Рам* - огненный эфир, *Пам* - эфир земли, *Лам* - эфир воздуха и *Вам* - эфир воды.

4. *Джил* - энергия четырёх небесных Эфиров, когда они в материи. Сегодня они называются: вода, земля, огонь и воздух.

5. *Снижения Тангры* - из устной традиции мы знаем, что Небесный Отец Тангра имеет свои четыре снижения пока его творческая реализация достигнет материи, где он творит Виды и Роды. Эти снижения следующие: Танг РА (звезда Альциона из созвездия Плеяд), Амон Ра - звезда (для нас - Солнце), Мада Ра - центр Балканского полуострова и Иса Ра - человеческое существо, достигшее духовного развития, Сын Отца Тангра.

6. *Юг* - священное направление для болгар и фракийцев, которые являются народом *Солнечной Иерархии - Элохима*. На юг ориентированы все фракийские и болгарские храмы и святилища. На юг ориентирован и рельеф Тангра в Мадаре, который ошибочно принимается за Аспаруха.

7. *Христианство* - в Болгарии, недалеко от города Казанлыка, нашли основы христианских храмов III и IV вв. Они были построены задолго до принятия христианства в качестве государственной религии Константином Великим. За семь веков до принятия христианства в качестве государственной религии, болгары, которые до этого были тенгристами, имели свою систему храмов. С алтарём, обрядовой круглой колонной в центре помещения построена и золотая церковь недалеко от Преслава. Это недвусмысленное доказательство о влиянии тенгристской храмовой культуры на христианскую, где алтарный камень такой же.

8. *Ворон* - третья степень (первая по порядку) посвящения болгарских колобров. Называется ещё колобр-шаман. Вторая степень - Орёл, а Первая - Сокол.

9. *Бескровная жертва* - у болгар и фракийцев не существовала кровавой жертвы. Фракийцы приносили в жертву лошадь только когда закрывали святилище, потому что священным животным любого святилища была лошадь - белая и без шрамов. Когда закрывали святилище, они приносили эту лошадь в жертву, потому что она не могла пойти в другое святилище, а также ее не могли отнести к убойной или рабочей скотине.

А также болгары приносили в жертву чёрную собаку без недостатков только перед войной, чтобы узнать успешной или неуспешной будет битва. Таким образом они предотвращали свой народ от ненужной смерти. Все остальные обрядовые «жертвы» называются *пожертвованиями* и состоят из хлеба, молока, кумыса, вина, плодов, лечебных трав (особенно у фракийцев) и т.д.

Мамедов М. М.
Азербайджанская Республика, г. Баку
mehemmedmemmedli@mail.ru

Смерть и воскресение в тенгрианстве и шаманизме

Аннотация. *Смерть и воскресение, занимающие центральное место в тенгрианстве, являются гарантом мирового порядка, а также идеи цикличности жизни. Мифологема «смерть-воскресение» в литературных образцах, отражающих древнетюркское мифопоэтическое мышление, досталась в наследство от тенгрианства. Впоследствии она развивалась в едином русле с шаманистским мировоззрением. Место смерти-воскресения в шаманизме заключается в умерщвлении и возвращении к жизни отдельных лиц при помощи духов. В этом смысле данное явление, заимствованное из тенгрианства, все же явно отличается от него по своим функционально-семантическим характеристикам.*

Summary. *Dying and enlivening which occupy an important place in the Tengriism is a transporter of living idea and maintenance of a world's order. In examples expressing ancient Turkic mythopoetic thinking dying and enlivening are a memory of Tengriism. Dying and enlivening in Tengriism later were mixed with Shamanist's views. The place of dying and enlivening in the Shamanism with a help of spirits is to serve to return back the lives of dead people of separate individuals. Though dying and enlivening in Shamanism come from the Tengriism, according to the functional and semantic level they differ from it vividly.*

Ключевые слова: *тенгрианство, Гёк-Тенгри, шаманизм, смерть и воскресение, бессмертие, акт творения.*

Keywords: *tengriism, Huck-Tengri, shamanism, death and resurrection, immortality, an act of creation.*

Тенгрианство – это религия, ниспосланная свыше и не имеющая канонических книг или пророков, составляющая сущность тюркского религиозно-мифологического мышления. Наряду с этим, это самобытная монотеистическая религия, сформированная на основе верований в «Гёк-Тенгри», являвшегося единым Богом и источником духовной силы у древних тюрков [1, С.310].

В сформировавшейся вокруг имени «Гёк-Тенгри» системе религиозного мышления части этого названия – Гёк и Тенгри – взаимно дополняли друг друга. Здесь *«Гёк»* (синий) означало не просто цвет неба, а прежде всего окрашенные в этот цвет святость, величие, бесконечность и глубину, отражая древнюю связь Тенгри с небесами. «Гёк-Тенгри» в переводе означает «Всемогущий Тенгри» [2, С.101].

Исконно существующий и вечный, дарующий каганам кут и мощь, устанавливающий миропорядок в космическом пространстве и человеческом обществе, Тенгри не имеет святых мест поклонения. Одной из важных особенностей тенгрианства как верования является отсутствие у Гёк-Тенгри антропоморфных черт [3, С.23].

Генезис понятия «Тенгри» в последних исследованиях позволяет сделать вывод, что

божественный порядок представлен в виде единства Неба и Земли. В слове «Тенгри» нашло отражение возникновение мира из воды (или путем отделения суши от первичного океана), а затем возникновение Вселенной в результате разделения Неба и Земли, связанное с тюркскими космогоническими представлениями: Тан – Гир (Земля – Небо) – Танры – (Тэнгир) – Дингиз. Таким образом, одно и то же слово обозначает и мировой океан (*dəniz – тенгиз*), и небо (*тэнгир – Тенгри*) [4, С.41-42]. Подобное обозначение непосредственно связано с особенностями мифологического мышления и космологической моделью мира. Космогоническая концепция о первичности океана соответствует космологической модели, согласно которой началом всего сущего является мировой океан. В данной структуре небо, в большинстве случаев, представлено как верхний океан [5, С.207]. Следовательно, слово и понятие «Тенгри» не имеет генетической связи с небом или небесным божеством, а восходит к божественному порядку, представленному единством Неба и Земли, и, в то же время, является созидающей силой, создающей и сохраняющей порядок.

В космогоническом плане *Тенгри* является первичной, универсальной субстанцией Вселенной: все здесь подчиняется Ему и является Его составной частью. Точнее, это понятие представляется не как начало, расположенное за пределами объектов природы, а природные объекты не являются частицей, проявлениями или эманациями Тенгри. Вся Вселенная – это Тенгри, и отдельные ее части – это части (точнее функции) Тенгри. Духи-покровители, связанные с этими объектами, являются персонификациями данных функций. Воля Тенгри непосредственно распространяется на все нижестоящие существа.

Под тенгрианством, как мировоззренческой системой, следует понимать натурфилософию и религию природы, как взаимодополняющие и взаимообусловленные элементы этой системы. Религия природы полагает единство природного и духовного, выразителем которого выступает человеком. Природное и духовное как всеобщее целое распадается в представлениях человека на единичности. Обожествление всеобщего целого содержит в себе и обожествление, одухотворение единичностей [6, С. 38-39].

Именно тенгрианская вера давала тюркам значение и умение чувствовать дух природы, острее осознавать себя ее частью, жить в гармонии с ней, подчиняться ритму природы, наслаждаться ее бесконечной переменчивостью, радоваться ее многоликой красоте. Тюрки бережно относились к природе в целом, так как она, по их представлениям, носит божественный отпечаток.

В тюркском мифопоэтическом мировоззрении понимание акта творения (рождения), бесконечности жизни во всех случаях происходит в форме циклов смерти и воскресения. В этом смысле увядание природы зимой и ее оживление с наступлением весны буквально понималось как акт смерти и воскресения. Заход солнца или луны и последующее их восхождение на небосклоне мифологи справедливо считают другим проявлением понятия «смерть-воскресение».

Смерть в тюркском мифологическом мышлении является не противопоставлением жизни, а ее неотделимым аспектом. Иными словами, творение (рождение) есть непрерывное продолжение смерти. Каждый миг вместо умершего приходит другой, и этот продолжающийся до бесконечности процесс составляет основу самоорганизации в окружающем мире. В древнем мышлении рождение в этом смысле представлялось как непрерывная цепочка смерти и воскресения [7, С.294-295].

В тюркской культурной традиции, организующей основное содержание системы тенгрианства, нашел отражение богатый цикл взглядов на смерть и воскресение.

Основное место во всех верованиях занимал вопрос о жизни и смерти. Древний человек,

соизмеряя свою жизнь и смерть с природными ритмами, видел, что в природе все закономерно: день сменяет ночь, лето сменяет зиму, смерть порождает новую жизнь и т.д.

Идея умирающей и воскресающей природы прослеживается в представлениях о рождении и смерти человека. Согласно мировоззрению древних тюрок, умершие продолжали жить в другом мире, поэтому клали могилу необходимые предметы домашнего обихода, одежду и т.д. [8, С.264-271].

Живой мир, населенный существами из плоти и крови подчиняется законам становления, старения и смерти. Поэтому он требует периодического восстановления и обновления.

Обряды, связанные с праздником весны, составляют богатую систему взглядов в тюркской культурной традиции. Обряды весеннего праздника (Новруз – *М.М.*), наряду с сохранением первичной символики, являются его наиболее неизменной частью.

Обновление в основном осуществляется как раз в Новый год, с наступлением нового сезонного цикла. Но обновление, ритуально осуществляемое в это время, является, по сути, повторением сотворения мира. Оно повторяется каждый новый год, и именно космогонические мифы напоминают людям, как был создан мир и что происходило впоследствии [9, С.45]. При более близком знакомстве с ритуалами нового года становится понятно, что жители Месопотамии ощущали органическую связь начала с предшествующим ему концом, имеющим ту же природу, что и хаос до творения, и что поэтому конец необходим всякому началу [9, С.51]. Возрождение, как указывает на то само это слово, – это новое рождение. Любой Новый год – это возобновление Времени с его начала, то есть повторение космогонии. В конце года и в преддверии Нового года повторяются мифические мгновения перехода от Хаоса к сотворению мира [10, С.57].

Приход весны (праздник Новруз. – *М.М.*), ритуал встречи Нового года как явления мифопоэтического мышления символизируют переход от хаоса к космосу. В это время словно все возвращается из «настоящего» в «прошлое», к временам первозданного творения. В ночь накануне праздника Новруз все живое и неживое в момент выравнивания ночи и дня, будто на мгновение засыпает, а затем оживает. В эту же ночь кратковременная остановка течения рек символизирует единое время перехода от хаоса к космосу, так как в мифологическом мышлении сам первичный Хаос был задуман как водный мир. И космос, и вселенная созданы из этой первичной воды. На наш взгляд, время такого кратковременного «засыпания» природы заключает в себе хронологию всей истории мира со времени творения, и в этом смысле символизирует постоянное его (мира – *М.М.*) обновление и оживление. Здесь запечатлен момент вечного перехода от первичного Хаоса к Космосу, который в то же время через цепочку бесконечных смертей и воскресений природы является символом вечной жизни. В поверьях о периоде «засыпания» мира главенствует идея смерти-воскресения природы, которая содержит в себе следы тюркского тенгрианского мировоззрения, построенного на этой главной идее [2, С.148-151].

Следует отметить, что структуры многочисленных мифов, легенд, сказок, эпосов тюркских народов построены на мифологеме «смерть-воскресение». Этот мотив опирается на тождественное и характерное для инициации явление смерти и нового рождения. Этот мотив встречается в таких эпических произведениях тюркских народов, как киргизский «Манас», алтайский «Алып-Манаш» (у некоторых тюркских народов – «Алпамыш», «Алпамыс» и т.д. – *М.М.*), сагайский «Кан Мурген», шорский «Кан Перген», а также в одном из алтайско-казахских вариантов эпоса «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» и др. По мнению турецкого исследователя Мехмета Ачи, присутствие данного мотива в народных эпосах и сказаниях до

сих пор объясняется увяданием и оживлением природы, желанием убитого героя снова вернуться к жизни и отомстить врагам, реинкарнацией. Несмотря на это, данная проблема все еще не нашла своего полного решения. Ученый считает, что «смерть-воскресение» в эпосах, так же как и в шаманизме, символизирует новое начало, включающее обряды перехода. Умирающий и воскресающий по воле Тенгри герой, по аналогии с шаманом, испытывает серьезные перемены в психологической и духовной сфере. Проходя обряд смерти и воскресения, он (как и шаман) забывает о своем прошлом и начинает новую жизнь [11, С.75-85].

На наш взгляд, мотив смерти и воскресения в тюркских эпосах никоим образом не связан с бессмертием, и в этом смысле не должен смешиваться с одноименным мотивом в тенгрианстве. Следует отметить, что в тюркских эпосах вообще отсутствует понятие «бессмертие».

Согласно материалам по фольклору и этнографии сибирских тюрков, в традиционном мировоззрении этих народов отсутствует четкая грань между живой и неживой природой. Поэтому смерть здесь не считалась отрицанием жизни, полным исчезновением. Не смотря на то, что у сибирских тюрков о подземном мире, царстве мертвых были иные представления, тем не менее, они не лишены понятий, связанных с уходом из жизни в небытие. Древние тюрки верили в смерть как конец, в жизнь после смерти и в потусторонний мир.

На наш взгляд, мифологема «смерть-воскресение» в образцах, отражающих древнетюркское мифопоэтическое мышление, досталась в наследство от тенгрианства. Занимая центральное место в этой древней религиозной системе, она в дальнейшем развивалась под влиянием шаманистских воззрений. Мифологи, опираясь на мифологические тексты, разграничили место данной мифологемы в тенгрианстве и шаманизме. В тенгрианстве «смерть-воскресение» является гарантом мирового порядка, носителем идеи цикличности жизни. А в шаманизме главная цель этого понятия состоит в том, что забирая и возвращая при помощи духов душу отдельных лиц, шаман спасает им жизнь. Следовательно, сущность смерти и воскресения в шаманизме явно отличается по своей функционально-семантической характеристике от аналогичного явления в тенгрианстве [7, С.300].

Литература

1. Kafesoğlu İ. Türk milli kültürü. -İstanbul: Ötüken, 1998. – 466 s.
2. Бейдили Дж. (Мамедов). Система тюркских мифологических образов: структура и функция (на азербайджанском языке). - Баку: Мютарджим, 2007. – 271 с.
3. Güngör H. Türk din etnolojisi. - İstanbul, 2012. – 203 s.
4. Аджалоглу А. Мифология // История азербайджанской литературы. В 6 тт. Т. I. (на азербайджанском языке). - Баку: Эльм, 2004, с. 37-66.
5. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М.: Наука, 1976. – 406 с.
6. Аюпов Н. Натурфилософия тенгрианства // Проблемы изучения Тенгри в аспекте мировоззренческой культуры. Материалы IV Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». 09-10 октября 2013 г. Улан-Батор, Монголия, С. 38-44.
7. Бейдили Дж. (Мамедов). Словарь тюркской мифологии (на азербайджанском языке). - Баку: Эльм, 2003. – 413 с.
8. Янгузин Р.З., Хисамитдинова Ф.Г. Коренные народы России // Башкиры. - Уфа: Кутан, 2007, С. 264-271.
9. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. - М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.
10. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с фр. - М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
11. Açа M. Şamanlığa geçişteki ölüp dirilme ritüelinden türk destanlarındaki ölüp dirilmeye // “Milli folklor”. Yıl: 14, sayı: 54, S.75-85.

Мамыев Д.И.
Россия, Онгудайский район, с. Онгудай
danil-mamyev@yandex.ru

От тенгрианства к ноосфере (или от Экологии Души к Экологии Жизни)

Аннотация. *Тенгрианство, отражая в своей основе единый принцип мироздания, является наиболее верным обучающим предметом, развивающее логическое мышление и интуицию современного человека, условно называемое сегодня целостным знанием. Становление этого знания начинается с культуросообразного образования и ноосферной модели развития, формирующее сбалансированное соразвитие человека, техносферы и биосферы. Республика Алтай, как один из очагов сохранности основ тенгрианства, который в свою очередь являющийся историко-культурной платформой формирования и развития ноосферности, начал пилотный проект «Алтай – территория ноосферного развития».*

Summary. *Tengrianism, reflecting in its essence the unified principle of the universe, is the most faithful learning subject, developing the logical thinking and intuition of a modern man, which is called today the integral knowledge. The formation of this knowledge begins from a culturally appropriate education and a noospheric development model that forms a balanced co-development of man, technosphere and biosphere. Altai Republic, as one of the centers of preservation of foundations of Tengrianism, which also is a historical and cultural platform for formation and development of noosphere, starts a pilot project "Altai - the Territory of Noospheric Development".*

Ключевые слова: *Алтай, тенгрианство, ноосфера, священные земли, экология жизни, экология души, духовная экология.*

Keywords: *Altai, tengrianism, noosphere, sacred lands, ecology of life, ecology of soul, spiritual ecology.*

Исключительность современного геологического периода подтверждает анализ важнейших геологических этапов в жизни Земли и его сопоставление с развитием живой материи.

Многие ученные указывают, на то, что с потерей элементов симметрии (формы) в планетарном организме, усложняется уровень организации живого вещества. Последовательность, наблюдаемая в косной природе, проявляется и в живой. При этом, было замечено, что к настоящей эпохе, органическая и неорганическая жизнь одновременно достигли какого-то важного рубежа, за которым должен начаться новый цикл развития. Так же можно заметить, что и живая, и «неживая» материя прошли до этого рубежа принципиально схожие пути развития. Во всем этом просматривается единый принцип мироздания, который в древнетюркской культуре существовал и существует поныне как Тенгрианство, представленное триединством: Отец-Тенгри, Мать-Земля и Дух Предков.

Сегодня, в век нанотехнологий, всем стало понятно, что Человек, вернее его телесная оболочка, является границей двух миров: внутренним и внешним. Оба этих мира подобны: как внутренний мир, уменьшаясь в размерах, уходит в бесконечность, так и внешний мир, увеличиваясь, уходит также в бесконечность. Осталось дело за малым: узнать точку перехода малого в большое, внутреннего во внешнее. В традиционной культуре алтайцев эти миры (внутренние и внешние) подразумевают под названием Алтай, обращаясь к незнакомцу: «с какого Алтая ты?». По последним данным науки эти Миры переходят в вибрационные

материи (волна). Все есть вибрация, формирующая основу Мира. И теперь нам понятно значение выражения «Илбизин-Jилбизин» (Мерцающе-Ускользяющий) в алтайских эпических сказаниях, обозначающее структуру, в которую иногда превращаются герои. Таким образом, мы только сейчас приходим к логическому пониманию того, о чем говорится в сказках, легендах, эпосах; а также начинаем осознавать, насколько современная форма познания отдалена от этого Знания религией, политикой, образованием. Достаточно сказать о значении слова «ЗаКон»: древние славяне жили по Кону, который определял некую границу, черту, внутри которой жили в «Согласии с Совестью и со Вселенной». Кто не мог жить по совести, тем давали написанные правила, и называли их находящимися За Коном. Жить по совести (Со-Весть – весть, даваемая Свыше), с точки зрения тюркской культуры означает жить в Согласии с Вестью Тенгри. Таким образом, тенгрианство дает нам повод говорить о единстве славяно-тюркской культуры, в ландшафтной целостности их местообитания - Евразии.

Высшим принципом тенгрианства были и есть индивидуально-личностные ценности: у каждого свой Бог (своя Со-Весть). Мнение большинства не определяло поведение меньшинства. У каждого своя Мера, Значение (Роль) и Время.

Этот же принцип Триединства воплощен в форме Очага, символизирующего единые концептуальные основания славяно-тюркской картины мира, определяемые сегодня как Экология Души, Духовная Экология и Экология Жизни. В мире тенгрианства, правила поведения предписывалось самой Природой: «…Если обратиться к созерцанию природы, то природа и космос, или Тенгри, наиболее верный обучающий предмет, развивающее логическое мышление и интуицию древнего и современного человека. Поскольку тенгрианцы не придерживаются застывших догм или религий, которые берут за основу «единственную» истину пророков и их священные книги, то тем самым исключают путь прохождения по чужим «кодированным» долгосрочным программам. Тенгризм является знанием о природе сложившейся естественным историческим путем на основании народного мировоззрения, включавшего ранние мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе, стихийным силам и Космосу-Тенгри»[1, С1].

Как известно, ноосфера – это планетный Разум (по определению Т. Де Шардена), или новое эволюционное состояние биосферы (по мысли В.В. Вернадского), при котором разумная деятельность человека становится решающим фактором её развития. Ноосфера требует от сегодняшнего человека осознания себя в космо-планетарных процессах, так же как и прежде это требовало Тенгрианство. И соответствие, или не соответствие новому эволюционному состоянию биосферы контролируется вибрационными (волновыми) качествами человека, которые формируются его психо-эмоциональным состоянием, или образом мышления. Проще говоря, мы должны соответствовать своими внутренними «волновыми» вибрациями, вибрациям, приходящим извне. Это и означает: жить по Совести. Кто не соответствует, которые особо «упертые», по закону физики, «разрушаются», а те, которые «гибче» - через осознанную трансформацию приводятся к частотным характеристикам ноосферного мышления. И в этой сфере Разума особую роль играют Священные земли, как точки с особыми геофизическими характеристиками, являющиеся «акупунктурными точками» Планеты. По закону подобия они соответствуют аналогичным точкам человеческого организма. Активизируя их, по принципу подобия: «Микрокосм подобен Макрокосму», человек воздействует на всю Систему в целом, как на планетарном уровне, так и на организменном.

Внешний мир, окружающий человека – это отражение его внутреннего мира. Невозможно сделать прекрасным окружение, не изменив самого себя. Современное состояние окружающего мира, экологическая катастрофа, угрожающая природе, ничто не иное, как результат психо-эмоционального состояния людей. Экологический кризис – это, прежде всего, результат духовно-нравственного кризиса человечества. В погоне за сиюминутной выгодой человек забывает об Вселенской ответственности, о своем нравственном долге перед Природой.

Если общество равнодушно, в нем разрушены нравственные ориентиры и традиционные системы хозяйствования, доминирует потребительская психология, нацеленная на удовлетворение сиюминутных желаний – все мероприятия по спасению экологии безрезультатны. Экологический кризис – это следствие, а причина – кризис душевный. Единственный выход из глобального экологического кризиса – это становление Экологии Души каждой личности, которое посредством Духовной Экологии создаст Экологию Жизни.

Становление Экологичной Души начинается с целостного образования: межпредметное пространство должно быть заполнено культурой. Требуется культуросообразность образования. На одной только тенгрианской дефиниции: «Всё, что мы употребляем и всё, чем мы пользуемся, взято в долг у будущего» - можно выстроить содержание нескольких учебных предметов, формирующих в человеке экономность, самодостаточность, аскетичность. Но для такого вида образования стандартные (аудиторно-классные) условия не помогут получить эффект. Нужен живой ландшафт: создающий образ и излучающий энергию преемственности поколений (энергию непрерывной Истории). «Говорящий ландшафт» священных территорий один из примеров такого типа образования.

Тенгрианский тип мировоззрения, сфокусированный призмой триединства Священных земель на примере Каракольской долины в Республике Алтай, позволяет говорить о возможном использовании тенгрианцами магнитного поля Земли как магнитного носителя информации. Научно обоснованы способы взаимодействия человека с природой, выработанные тысячелетия назад, посредством искусственно созданных магнитных аномалий в археоастрономических сооружениях. Данные открытия позволяют теоретически обосновать возможность записывать и считывать информацию на уровне магнитного поля Земли (ноосферы). Таким образом, приходится констатировать факт «вторичности» современного научного знания даже в области компьютерных технологий…

На вышеизложенных концептуальных основаниях в 2016 г. в Республике Алтай, Президентом РФ был утвержден первый в России проект «Алтай – территория ноосферного развития», направленный на **разработку и внедрение на территории Республики Алтай пилотной ноосферной модели развития будущего человечества (сбалансированное соразвитие человека, техносферы и биосферы), с возможностью её последующего национального и глобального масштабирования.**

Интегральная формула ноосферной модели выглядит следующим образом: *Ноосферная модель развития будущего человечества* – это разумная жизнедеятельность человека на базе ноосферных принципов, позволяющая поддерживать устойчивое ноосферное развитие социо-эколого-экономической системы любого уровня, имеющей структуру ноосферного парка и, обеспечиваемая ноосферной экономикой, где:

Жизнедеятельность человека — это способ его существования, и нормальная повседневная деятельность и отдых. Жизнедеятельность протекает в постоянном контакте со средой обитания.

Ноосферные принципы устойчивого ноосферного развития – это научно организованная совокупность знаний, технологий и механизмов функционирования техносферы, обеспечивающая восстановление, сохранение и приумножение биосферы, под непосредственным управлением человека. Их *базовый перечень – образование и просвещение, умная экономика, здоровьесбережение, трансграничность, соборность, экологичность, природоподобие, сакральность, синергийность.*

Литература

1. Безертинов Р. Тенгрианство // Газета «Безнең юл», Татарстан, № 6, ноябрь, 1998 г.

Мухамбетова А. И.
Республика Казахстан, г. Алматы
asia42@mail.ru

Реинкарнация в тенгрианстве

Всему, что зрим, прообраз есть, основа есть вне нас,
Она бессмертна – а умрет лишь то, что видит глаз.
Не жалуйся, что свет погас, не плачь, что звук затих:
Исчезли вовсе не они, а отраженье их.
А как же мы и наша суть? Едва лишь в мир придем,
По лестнице метаморфоз свершаем наш подъем.
Ты из эфира камнем стал, ты стал травой потом,
Потом животным – тайна тайн в чередованье том!
И вот теперь ты человек, ты знаньем наделен,
Твой облик глина приняла,– о, как непрочен он!
Ты станешь ангелом, пройдя недолгий путь земной,
И ты сроднишься не с землей, а с горней вышиной.
О Шамс, в пучину погрузись, от высей откажись -
И в малой капле повтори морей бескрайних жизнь.
Джалаладдин Руми (1207-1263гг.)

Тенгрианство знало закон Перевоплощений
и, погребая своего уважаемого соплеменника,
степняки возливали на его могилу кумыс,
и просили душу покойного снова родиться среди них,
и быть для племени защитой и опорой.
Ак Сарбаз [1, С.236]

Миф – мыслительная опора обрядов.
Обряд – физическое подтверждение мифа

Аннотация. *В статье на основе анализа циклического животного календаря и семейно-бытового обряда «тұсау кесер» доказывается существование веры в реинкарнацию у кочевников тенгрианцев Центральной Азии.*

Summary. *In the article, on the basis of the analysis of the cyclic animal calendar and the family-household rite "tusau keser" proveded, that the existence of a belief in reincarnation among the nomads of the Tengrians in Central Asia.*

Ключевые слова: *реинкарнация, Тенгрианский календарь, семейно-обрядовый цикл казахов, «Аруахи» (духи предков)*

Key words: *Reincarnation, Tengrian calendar, family-ritual cycle of Kazakhs, "Aruakh" (spirits of ancestors).*

Реинкарнация от латинского *reincarnation* означает «повторное воплощение», переселение душ. Душа живых существ после смерти тела способна многократно рождаться в физическом мире, воплощаясь в новых телах. Так проявляется её бессмертная сущность. Линия водораздела между мировыми религиями – буддизмом, христианством, исламом – лежит в отношении к этому явлению. Реинкарнация – основа буддийского понимания кармически обусловленного круговорота жизни, и её категорически отрицают христианство и ислам.

В Интернете, в Википедии, дан большой объём материалов, анализирующих явление реинкарнации в самых различных религиях.

Отношение суфизма к реинкарнации отражено в стихах Джалаладдина Руми [2], которые приведены в эпиграфе данной статьи. Согласно его суфийскому миропониманию душа нисходит в тела физического мира из эфира и, восходя «по лестнице метаморфоз»: камень – трава – животное – человек – воплощается в ангельском существе, которое сроднившись «с горней вышиной», снова возвращается в состояние неземного, эфирного, существования, но на новом уровне эволюции.

Исследователи находят в священных текстах авраамических религий высказывания, которые, по их мнению, можно трактовать как признание реинкарнации:

Коран: «Аллах даёт вам жизнь от земли, затем вновь обращает вас в землю, и Он же вновь даст вам жизнь». Библия: Обращение к Моисею: «Мы сотворили тебя из земли, и Мы вновь обратим тебя в землю, и затем вновь сотворим тебя»» [2].

Там же, в Википедии, приводится информация о западных исследователях, которые изучают детей и взрослых, помнящих свои прошлые воплощения.

В своей теодицее «Роза мира» Даниил Андреев приводит воспоминания о своей прошлой жизни в Индии, предшествовавшей его рождению в России, куда он был направлен Высшими силами для выполнения особой миссии [3]. Следует в этом ряду назвать книгу Ж. Желтоксана «Ак Сарбаз», в которой автор описывает цепочку из 37-ми воплощений героя своей книги на протяжении 5 тысячелетий [1, С.93-126]. Объясняя закономерности эволюционного процесса реинкарнации, Ж. Желтоксан описывает миры, по которым поднимаются восходящие сущности: 1 – Мир Минералов; 2 – Мир Растений; 3 – Мир Животных; 4 – Мир Разумных Существ; 5 – Мир Астральных Существ; 6 – Мир Ментальных Существ; 7 – Мир Высших Существ [1, С.18].

Анализ явления реинкарнации в тенгрианстве никогда не проводился. Только Ж. Желтоксан, понимающий реинкарнацию как Всеобщий Закон жизни, говорит о ней как о само собой разумеющемся явлении тенгрианства (см. второй эпиграф к нашей статье), не приводя доказательств [1, С.236]. Большим препятствием на пути исследования религии наших предков является отсутствие канонических текстов, излагающих её основы. Но канонические тексты – не единственный источник познания религий. Тексты нерелигиозного характера (см. в настоящем сборнике: Оспан Б. Тенгри в казахском фольклоре и поэзии) доносят до нас важные постулаты тенгрианства, как, например, Большая надпись Кюльтегина: «Время распределяет Тенгри, сыны человеческие приходят, чтобы умереть». Здесь говорится о

всемогуществе Тенгри, его власти над основополагающими константами бытия – над Временем, разворачивающемся в Пространстве, а также о краткости жизненного пути человека. Кроме того, сохранилась (пусть и в редуцированном виде) сама традиционная культура тюркских народов, настоянная на тенгрианстве. И основы тенгрианской веры можно в какой-то мере реконструировать, изучая и сопоставляя культуры народов тюрко-монгольского мира и извлекая из них (культур) суть мироощущения и мировоззрения тенгрианцев, как соль из насыщенного раствора. Таким путём пошёл Р. Безертинов в своей книге «Тенгрианство – религия тюрков и монголов» [4].

Мы предлагаем анализ, призванный представить реинкарнацию как имманентную часть целостного тенгрианского мировоззрения, а также обратить внимание на сохранившийся до наших дней и известный казахам (а также и другим тенгрианским народам) обряд, который, по нашему мнению, свидетельствует о вере в переселение душ древних тенгрианцев. Основным материалом, послужившим базой нашего исследования, являются: 1. Тенгрианский календарь, с закодированными в нём космическими Законами [5, С.33-52]; 2. Семейно-бытовые обряды казахов [6], сложившиеся задолго до появления ислама на почве изначальной тенгрианской религии кочевников. Следует сразу сказать, что оба эти явления подверглись определённой деструкции и деградации.

Тенгрианский циклический календарь, сегодня более известный как 12-летний животный, китайский или восточный календарь был основой кочевой цивилизации и регулятором всех сторон жизни кочевого общества. Казахи называли его мүшел-мушель, так же мүшел назывался сам 12-летний животный цикл, который был его основой. (Подробно вопросы структуры и функций тенгрианского календаря рассмотрены нами в специальной работе. [5, С.11-105].) Он был известен любому казаху, хотя бы потому, что кочевники вели счёт годам жизни именно по мушелям. Например, на вопрос о возрасте казах отвечал: «Три мушеля и два года» - что означает 38 лет (12х3+2). А свой возраст знал каждый. Судьба этого календаря в XX веке – парадоксальна. Казахи (как впрочем, и другие потомки тюрко-монгольских кочевников) «забыли», что не китайцы, а кочевники Центральной Азии являются его создателями. А это важно знать, чтобы видеть и понимать многие исконные, и до сих пор живые у тюрков, черты культуры, сложившиеся в древний период. У казахов начало забвению было положено в 1926 году с запретом празднования традиционного весеннего праздника Ұлыстын Ұлы куні-Великий день земли и народа, т.е. Нового года, называемого сейчас Наурыз и, соответственно, запрета каких-либо упоминаний о традиционном календаре.

В среде казахской интеллигенции отказ «от авторства предков» произошёл под влиянием растиражированных заблуждений тех европейских историков (не всех), которые считали, что животный календарь был заимствован кочевниками Центральной Азии от китайцев. Вместе с тем, в X1X веке французский исследователь, профессор Парижской Академии А. Жарри де Манси в книге «История древнейших и новых литератур, наук и изящных искусств», переведённой и изданной в России в 1832 году, писал о казахах: «Сии народы в древности были образованны: им обязаны изобретением знаменитого цикла 12 животных…» [7, С.41]. В современную массовую культуру, давлению которой общество оказалось не в силах противостоять, «китайская версия» вошла вместе с увлечением гороскопами. И сейчас в XX1 веке у казахов отношение к животному календарю двойственное: навязанное убеждение в его китайском происхождении сочетается с искренней массовой верой в мүшелі жас-возраст мушеля.

Мүшелі жас – это известные тенгрианцам опасные переходные годы жизни между 12-летними циклами. В сознании современных казахов этот календарь с его праздниками и

обрядами, погодно-прогностическими функциями практически умер. О том, по какому календарю отмечается Наурыз, никто не задумывается. Лишь немногие отмечают мүшелі жас, и проводят связанные с ним охранительные акции. Но для науки этот календарь является ценнейшим источником изучения традиционного мировоззрения, духовной жизни, национального характера [5].

Семейно-обрядовый цикл казахов, сложившийся на основе тенгрианского мировоззрения, в XX веке потерял (особенно в городе) свою роль основного, данного Небом, регулятора жизненного пути человека. Цикл этот сократился, понимание атеизированным обществом его исконной сакральной семантики во многом стало поверхностным, а то и вовсе утратилось. Обряды родильного и свадебного циклов (бесікке салу, қырққыннаң шығару, тұсау кесер, бет ашар, и др.) стали восприниматься как действия развлекательного характера, ценность которых в сплочении родни, совместном проживании радостных событий, следовании традициям, украшении быта. Обряды похоронно-поминального цикла понимаются как исполнение нравственного долга перед умершим.

Несмотря на упрощённое понимание, семейно-бытовые обряды казахов всё-таки сохранились в непростом для традиционных культур XX веке. Одна из причин – проживание до перестройки большей части народа в аулах и малых городах (до 60%), где прочнее сохранялись традиционные ценности. Кроме этого, на подсознание людей всё-таки воздействует отблеск сокрытой сакральности обрядов, воспринимаемый как возвышающая душу красота, оставленная предками. Следование заветам предков в традиционном обществе было основой бытия, рождающее чувство святости жизни и удовлетворённости ею. В современном урбанизированном обществе исполнение семейно-бытовых обрядов стало проявлением уважения к традиции и утверждением своей идентичности. Могут ли древние обычаи и обряды, при отсутствии письменных текстов, служить основанием для изучения реинкарнации? Могут. Например, исследователи сделали вывод о существовании веры в реинкарнацияю у народов Севера на основе обычая имянаречения новорожденного, когда ребёнку давали имя того, кто, по определению старейшин, вернулся к соплеменникам в новом рождении.

Календари и семейно-бытовые обряды – есть достоверный материал для изучения традиционного мировоззрения любого народа. Они существовали в жизни и сознании людей традиционного общества, отражая и одновременно формируя их отношение к бытию. Эти, говоря языком семиотики, невербальные тексты имеют важные преимущества перед письменными текстами религиозных доктрин. Исследователи Нравственного Закона Степи Д. Мадигожин и С. Аязбаев пишут, что в религиях «с длительной письменной традицией…Небесный Закон заслоняется сочинёнными догмами, фиксирующими выгоду политических вождей в конкретной ситуации» [8, С.5]. Таким образом, календарный и обрядовый тексты не только важные, но и в силу своей невербальности по своему ценные источники изучения мировоззрения тенгрианцев. Нельзя сказать, что они абсолютно чисты и не несут в себе «выгоду политических вождей в конкретной ситуации». В тенгрианском календаре, который в настоящее время известен как восточный или китайский, отразились следы его использования в китайской среде, куда он был занесён кочевыми правителями-завоевателями; в семейно-обрядовом цикле – следы воздействия ислама (включён обряд сұндет), а урбанизация и атеизм привели к упрощённому пониманию многих обрядов и, соответственно, упрощению их самих. Тем не менее, сквозь эти внешние наслоения пробиться к исконной семантике этих невербальных текстов возможно.

Тенгрианский (животный) календарь тюрко-монгольских народов, который отражает понимание кочевниками пространственно-временного универсума – цикличен.

Цикличность соблюдается в нём на всех уровнях: именами 12-ти животных кочевники в древности называли 12 месяцев в году, и до сих пор – 12 лет в цикле. Как говорилось выше, у тюрков слово мүшел (национальные варианты – моше, муше, муджал, мучал и др.) означает сам календарь, а также его основную структурную единицу – 12-летний цикл, который является основой более крупных циклов. Пять мушелей образуют 60-тилетний толық мүшел (полный мушель). По сведениям Н.Г. Аюпова, у уйгуров 12-летний цикл называется сап мучал (собственно мучал), 60-летний цикл – дэвир мучал (эпохальный мучал), уйгуры сохранили память о 180-летнем чон мучал (большой) и 2160-летнем эсирлик мучал (вселенский) [9, С.107]. Мүшел дал названия элементам и самого малого суточного цикла. Известно, что кочевники определяли время по движению солнечного луча внутри круга юрты, пространство которой мысленно разделялось на 12 частей, носивших названия животных. И соответственно «часы» суток складывались в самый малый цикл - суточный. Места за круглым дастарханом носили также имена 12 животных, место хозяина, восседающего на төр*е-почетное место называлось барыс-барс, хозяйки – қоян-заяц, молодёжь рассаживалась на месте, называемом тауық-птица, и т.д.

Циклическое строение календаря (от суток до 2160-летнего эсирлик мучал) отражает обязательный повтор событий в этом мире – восходы и заходы солнца, времена года, перекочевки с кыстау на жайляу и обратно, войны и периоды мира, погода, повторяющаяся через 12 лет, сытые и голодные годы (в год зайца часто происходил джут), и т.д. В этой системе, где повторяется всё, обязателен и повтор такого события как рождение человека на земле, т.е. реинкарнация. По традиционным казахским понятиям, человек на Земле – гость. И «гость», приходит на землю не в первый и не в последний раз, он обязательно будет приходить ещё и ещё, когда согласно незыблемому космическому Закону будет возвращаться тот круг Времени, который уже когда-то приводил его сюда. Про умерших казахи говорят «қайтыс болды»–«вернулись», но вернувшиеся из Этого мира (Бу Дүние) в Тот мир (О дүние), ставшие обожествляемыми аруахами-предками, с новым кругом времени снова вернутся, но уже из Того мира в Этот, в следующую жизнь. В алтайском сказании говорится, что богатырь Маадай-Хара «должен в течение ста лет ходить на войну, после этого сто лет жить у Эрлика (у владыки мира мертвых – А. М.), а потом возвратиться домой и жить мирно» [10, С.140]. Это означает, что после жизни воина и столетнего пребывания в Том мире, он, вернувшись в Этот мир в новом рождении, будет заниматься мирным трудом.

Вселенная по тенгрианству состоит из трёх – верхнего (небесного), среднего (земного) и нижнего (подземного) – миров. Чокан Валиханов писал, что в казахской мифологии существует такое представление: «На небе есть жители — люди. Они опоясываются под подмышками; мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах». (выделено нами – А.И.)

Исследователи отмечали, что отношение казахов к покойникам, ставшими аруахами (духами предков) – амбивалентно. Они их глубоко почитают, но и боятся. Это – древняя традиция, универсальное отношение к покойникам у всех древних народов мира [11]. В статье «Алексевское погребение и могильник» О.А. Кривцова-Гракова пишет: «В верованиях сакских и савроматских племён отчетливо прослеживается двойственное отношение к покойнику: с одной стороны почитание и поклонение ему, с другой – боязнь возвращения души умершего к соплеменникам» [10, С.26]. Эта боязнь породила много защитных действий и обычаев. Например, славяне, опасаясь возвращения покойника, по дороге домой после

похорон рассыпали мак, зерно, чтобы покойник, выйдя из могилы и увлекшись их сбором, не успел дойти до дома до рассвета. Также практиковалось калечение трупов – древние литовцы отрубали голову покойнику, обезглавленное тело хоронили отдельно. Тюрки крепко связывали скрюченное тело, переламывали или связывали ноги [10, С.28-29], чтобы покойник не пришёл к живым. Кроме защитной функции, связанные ноги символизировали несвободу человека в Том мире. Таким образом, «пояс» на ногах жителей тенгрианского подземного мира – отражение практики связывания ног покойного. Возможно, убеждение кочевников, что на том свете ноги у всех связаны, подтверждалось и ежедневной практикой связывания ног забиваемого скота.

У среднеазиатских тюрков (казахи, киргизы), до сих пор сохраняется не только в сельской местности, но и в городах обряд, называемый «тұсау кесер» или «тұсау кесу»- разрезание пут. Когда ребёнок, обычно около года, начинает ходить, устраивают той. Ребёнку перевязывают ноги черно-белой (ала-пёстрая, священная) верёвочкой или лентой в виде восьмёрки (знак бесконечности), раньше могли перевязать толстой кишкой барана (символ древнего тотема, а также достатка). Избранный родителями достойный, уважаемый человек торжественно перерезает путы, после чего берёт ребёнка за обе ручки и проходит с ним несколько шагов. Присутствующие произносят бата-благопожелания ребёнку, осыпают его сладостями (шашу). В это время те, кто помнят – обычно это бабушки – поют обрядовый напев.

Құрмеуінді шешейік,	*Развяжем узел,*
Тұсауынды кесейік.	*Твои путы разрежем.*
Қаз-қаз, балам, қаз балам,	*Встань, мой малыш, встань, малыш*
Қадам бассан, мәз болам!	*Начнёшь ходить, я буду в восторге*
Тағы-тағы баса ғой,	*Ещё, ещё шагай*
Тақымынды жаз, балам	*Двигайся, мой малыш*
Қаз баса ғой, қарағым,	*Встань и шагни, мой милый*
Құтты болсын қадамын!	*Пусть будут благословенны твои шаги*

Сегодня казахи функциями этого обряда считают: 1) открывание жизненного пути; 2) ускорение физического развития ребёнка (чтобы уверенно ходил; бывают случаи, когда обряд могут повторить, если ребёнок спотыкается, часто падает); 3) передача ребёнку духовных и физических качеств избранного родителями уважаемого человека, перерезающего путы.

Мы считаем, что обряд тұсау кесер – свидетельство веры древних тенгринацев в реинкарнацию. Его мыслительная опора – вышеприведённый миф о людях, живущих в разных мирах, а сам обряд является его физическим подтверждением. Человек, которому в прошлой жизни перед погребением связали ноги, и он в Том мире «носил пояс на ногах», вернулся снова на Землю, и ему разрезают уже ненужные, мешающие ходить путы, открывая очередной жизненный цикл в Этом мире. В силу сугубой традиционности кочевников тенгрианский обряд тұсау кесер у казахов до сих пор сохранился, но понимание его смысла в сознании народа трансформировалось. Думается, что это происходило не без влияния отрицающего реинкарнацию Ислама. (По исламскому обряду казахи покойника пеленают, в том числе и ноги, но при укладывании его в боковую нишу могилы, разрезая ткань на ногах, ноги освобождают, что символизирует его свободу в Том мире, куда мусульманин уходит навечно)

Обряд тұсау кесу завершает цикл родильной обрядности, который, как и другие переходные обряды – свадебный и похоронный – длится год [6]. Все обряды родильного цикла у казахов хорошо сохранились. В первые дни жизни младенца проводится Шілдехана, на которой веселится молодёжь. Бесікке салу-положение в колыбель – проводят через неделю

(7 дней) пожилые женщины, окуривая адраспаном (трава гармала) колыбель и испрашивая у аруахов (духи предков) долгой и счастливой жизни ребёнку. Если в семье до этого умирали младенцы, то для вновь родившегося ребёнка шили ит көйлек-собачью рубашку из «сорока» лоскутков старых распашонок, которые собирали по всему аулу у многодетных матерей. Ит көйлек должна была помочь малышу выжить в первые сорок дней жизни. Қырқынан шығару-сороковины – важный обряд. Это выход ребёнка из мира животных на 39-й (для девочек) или 41-й (для мальчиков) день жизни. После проведения обряда кыркыннан шыгару, ит көйлек «надевали» на собаку и выпускали её на улицу, где дети, поймав её, должны были снять и разорвать рубашку.) Тех младенцев, которым до обряда надевали ит-койлек-собачью рубашку, теперь переодевают в обычную распашонку. В этом обряде обязательны пострижение ногтей и сбривание волос на голове ребёнка (символ его выхода из природно-животного состояния), а также обливание его, обязательно с темечка, сорока ложками священной воды. В красивый сосуд заранее отмеряют 40 ложек воды, воду освящают (в неё погружают серебряные вещи – кольца, цепочки, монеты и т.д., которые потом раздают участникам обряда). Обливание ребёнка 40 ложками священной воды сходно с христианским крещением. Этот обряд отмечает переход ребёнка в мир человеческий, под защиту Тенгри, так как человеческая душа окончательно вселяется в его тело. До этого дня она находилась между двумя мирами, также как и души покойников, которые только после 40 дней окончательно уходят в мир Иной.

Следует напомнить, что в традиционных обществах до года не доживала и половина новорождённых. Поэтому благополучное проживание ребёнком первого года жизни (его первый мүшелі жас) и первые шаги были важными и радостными знаками того, что он пришёл в Этот мир надолго. И надо сделать всё, чтобы его жизнь пошла по правильному пути. Обряд тұсау кесу-разрезание пут знаменует полный разрыв с Тем миром, где он «носил пояс на ногах» и утверждение ребёнка в Этом мире. Преодолев свой первый, самый опасный, мүшелі жас, он начал прямо ходить, что несвойственно существам животного мира. Оставив позади роднящее его с животными ползание, ребёнок становится полноценным жителем Этого мира, членом своего рода, а также всего прямоходящего рода человеческого. И теперь – свободный от пут потустороннего мира – он уверенно пойдёт по дороге своей новой жизни, которую в очередной раз даровал ему Тенгри.

Литература

1. Желтоксан Ж. (Едихан Шаймерденулы). Ак Сарбаз. Издание 3-е, расширенное и дополненное. – Алматы: Көкіл, 2016.– 440 с
2. Реинкарнация. Htm // Материал из Википедии – свободной энциклопедии. https://ru.wikipedia.org/wiki
3. Андреев Д. Роза мира. – Москва: Мир Урании, 2000. - 317 с.
4. Безертинов Р.Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов. Научно-популярное издан., 2-изд., доп. — Н. Челны: Аяз, 2000, Казань: Слово, 2004. - 448 с.
5. Мухамбетова А.Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) // Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыки и XX век. – Алматы: Дайк-пресс. 2002. С.11-52.
6. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). – Алматы: Казахстан, 1998. – С.88-94.
7. Цит.по: Есмагамбетов К.Л. Что писали о нас на Западе. – Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992, С. 41.
8. Мадигожин Д.Т., Аязбаев С. С. Логика Небесного Закона Көк Төре. – Алматы: Арыс, 2012.-
9. Абаев Н. В., Аюпов Н. Г. Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном пространстве Центральной Азии. Ч.1. Тенгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. – Абакан, 2009. - 224 с.

10. 10. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. - Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. - 225 с.
11. Цит. по: Аманова С. Вопросы семантики и строения древних казахских кюев. Рукопись дипломной работы. Б-ка КНК им. Курмангазы. – Алма-Ата, 1978.

Набиева Ф. Р.
Республика Азербайджан, г. Баку
nebiyeva.fazile@mail.ru

Связь хороводов со священными храмами Солнца

Аннотация. *В представленной статье выдвинуты мысли о тесной связи населенных пунктов, кромлехов и курганов в круглой форме с жизнью и верованием людей, которые жили в древности. В настоящее время перечисляются названия хороводов, которые стали искусством танца. Доводится до сведения, что корни таких танцев восходят к круговым ритуалам и обрядам. Предполагается, что во время поклонения небесного Бога, они осуществлялись вокруг храмов Солнца.*

Summary. *In this article, thoughts are put forward on the close connection of settlements, cromlechs and mounds in a circular form with the life and belief of people who lived in antiquity. Currently, the names of the round dances are listed, which became the art of dance. It is reported that the roots of such dances go back to circular rituals. It is assumed that during the worship of the heavenly God, they were carried out around the temples of the Sun.*

Ключевые слова*: круг, круговые ритуалы, круговые обряды, хороводы, кромлехи, курганы, святые храмы солнца, небесный бог.*

Keywords: *circle, circular rituals, circular ceremonies, round dances, cromlechs, mounds, holy temples of the sun, heavenly god.*

Хороводы, отражая начало человеческой цивилизации, являются основной и основополагающей формой человеческого сознания. От того, что такие танцы являются точкой контакта мультикультурного мира, они сохраняют свою актуальность. По нашему мнению, хороводы, фундамент которых был заложен в ритуалах и церемониях, постепенно теряя смысл поклонения Богу, стали формой искусства. Хоровод, характеризующий универсальность, можно рассматривать как выражение универсального языка. На наш взгляд, поэтому в начале истории, круговые обряды и круговые церемонии были связью между древними людьми в качестве средства коммуникации, которое имеет особое значение.

Нам известно о наличии современных хороводов, являющихся признаками концептуального языка, в Восточной и Западной культуре. Современные хороводы имеют различные характеристики в зависимости от темперамента каждого народа. Однако есть признаки, связывающие их. Одной из характерных особенностей актуальности вопроса является выполнение этих танцев в круговой форме. Это можно увидеть в культуре народов, являющихся представителями разных языков и религиозных групп.

Круговые ритуалы, которые выполнялись ударными инструментами, возникшими в ранних этапах истории, прошли через несколько этапов до периода формирования, как современное искусство. Думаем, что они охватывают различные периоды. Можно сделать

вывод, что эти периоды имеют своеобразный характер в соответствии с психическим и физическим развитием древних людей.

Глядя на путь развития хороводов можно увидеть, что они были подвергнуты различным изменениям в течение поэтапного процесса.

Круговые ритуалы и обряды, которые с начала истории дошли до сегодняшнего дня, имели важное значение до их превращения в танца в современное время, как решающий фактор в массовом духовном просвещении и воспитании. Следует отметить, что вид игрового сюжета ритуалов и обрядов ассоциируется со сложным путем развития танцевального жанра. Такие танцы встречаются в фольклоре западных и восточных народов. Например, азербайджанские танцы «Кочери», «Гопу», «Газы-газы», «Галадан галая», «Хейраты», «Чоп-чопу» (называется также как «Шарейи: - Н.Ф.), «Зоты-Зоты» (исполняется в Шекинском районе: - Н.Ф.), «Телло», «Доне яллы», «Дыргою», русские танцы «Плетен», «Просо», «Мак», белорусские танцы «А мы просо сеяли», «Я малешанки», «Вечерам торги торговали», «У каралевица», «Пани Ксеня», «Вутачка», «Як возьму я козла даже рожачки», греческие танцы «Хорос», танцы адыгов «Тхагаледж-удж», башкурдов «Тунерек уюни», «Кор уюни», восточных башкурдов «Кыззар уюни», татарские танцы «Тойтереп», «Чыра яндыру», «Ша», «Лысва сыу буйлары», «Йолдызым», «Чылбыр», «Тугерек уен», «Ейлен-Бейлен уен» («Тимпаира-Тиратур»), «Гельбану», «Цветок Зангер», «Залила», «Капма-Каршы Тугерек уен», «Шал Бейледем», «Кумек бию» («Ленинград-Москва»), «Нийе Сойгенен кильмеде?», «Карабайлы», осетинов «Чепена», украинцев «Метелится», бурятов «Йехор» и др.

Есть такие круговые танцы, что они проявляются в форме двойного или тройного круга, спирали, полукруга, цифры восемь. Поэтому, по нашему мнению, эти фигуры возникли в результате высокого энергичного оборота, возникающего во время исполнения круговых церемоний и ритуалов. Этих фигур можно считать чертами, проявляющимися в современном искусстве хороводов интенсивного оборота энергии, который возник среди участников внутри круга. Эти танцы могут быть найдены в культуре разных народов. Когда аргентинцы исполняют танцы как «Карнавалито», югославцы «Бачко велико коло», австрийцы «Треффнер Танз», эстонцы «Оиге жа Васемба», латыши «Судмалинас», «Кубилас», адыги «Удж», «Удж Хурай», корейцы «Гангансуле», русские «Вейся вейся капустка», «Перепелочка», беларуси «Хоровод», балкари и карачаевцы «Чоппа», они создают двойной круг, а когда башкурды исполняют танцы как «Тунерек уюни», адыги «Удж хурай» создают тройной круг. А в русских орнаментальных хороводах можно увидеть каждый из этих фигур.

Следует отметить, что «танцы с движениями змеи» являются видом хоровода Рязанской области и других регионов России (Семицкой недели). Вечером девушки и женщины ходят как змея и поют песни. Хотелось бы проинформировать, что такие движения проявляются в танцах «Карнавалито» аргентинцев и «Круговой танец катушки» ирландцев.

На наш взгляд, отражение изображения людей на скалах, которые держатся за руки, а затем на образцах материальной культуры, не случайно. Вероятно, что изображения обрядов и ритуалов, исполненных в честь реальных жизненных событий, Солнца и огня, нарисованы этносами, проживавших в ранних этапах истории. С этой точки зрения, изображения людей, держащихся за руки, в Гобустане и Гемигае в Азербайджане, а также в Тамгалысае Казахстана, пещере Ак Чункур, Саймалыташе в Киргизии, Ходжикенте вблизи Ташкента, Чуллуте Центральной и Восточной Монголии, на берегах Ангары, Лены и Алдана, Енисея, Селенги, на Алтае, в Северной Норвегии, Лахуле Западного Тибета, в Бамбетке Индии, горной местности Акапус Африки, пустыне Сахара, горах Тебш Центральной Азии, Немфорсене и на берегу озера Онгерманаелвена в Южной Швеции, дает нам основание сказать, что корни этих танцев восходят к каменному веку.

Следует отметить, что разные спиральные изображения, символизирующие Солнца, в качестве проявления поклонения божеству Неба, можно найти среди наскальных изображений

в Азербайджане (в Гобустанском районе, Нахичеванской Автономной Республике Гемигае), Африке, Канарских островах, Перу, США (Ню-Мексике, Альяске, Калифорнии, Юте и Аризоне), Колумбии, Южной Америке (в столице Эквадора Кито), Никорагуа, Коста Рике, Панаме, Швецарии (в Альпах), Италии (на острове Сардиния), Норвегии (Солбакке), Японии (на острове Окинова), на острове Врангели и в Австралии [13].

Мы в курсе того, что в разных источниках предоставлена информация о спиральных изображениях, являющихся символом глобального события. Севиль Садыхова описывала их как символ силы, развитие и вечное изменение. По ее словам, все развитие (постепенное движение) завершается спиралью. Каждый период является концом одной серии и началом другой. Спирали являются символами серийных ритмов: чередование сезонов, фазы луны, жизнь человека и т.д. Кроме того, спираль имеет астральную семантику. Она часто отражает небесное вращение Солнца и Земли. Символ спирали тесно связан с образом лабиринта. Потому, что лабиринты (в любом случае, они древние) имеют форму концентрического круга [11].

Согласно мнениям Натальи Стручковой, спиральные круговые движения символизируют дверь небес как переход из реального мира в другой нереальный мир [10, С.29]. Следует также отметить, что изображение спирали встречаются и над могилами, в том числе, в храмовых картинах в Восточной Азии и Южно-Восточной Азии. На наш взгляд, спираль отражает серийность и медленное движение вечной жизни. Скорее, двойная спираль отражает вечное движение мира как обновление, конец жизни и снова возвращение к началу. Все эти изображения могут быть приняты в качестве четкого проявления того, что древние люди были тесно связаны с культом Солнца.

Вращающиеся изображение круга, т.е. спирали можно наблюдать во вращающих движениях суфийских дервишей. Дервишы, вращающиеся против часовой стрелки, с медленными движениями в спиральной форме, отражают путь к вечности. Это можно увидеть в постепенном открытии слоев одежды, называемой *таннура.* По нашему мнению, этот процесс, выполненный физическими движениями, в переносном смысле можно назвать слоями пути к Богу. Хотели бы также сказать, что в современной топографии спираль является показателем высоты.

Круги как концептуальный знак проявляются в хореографии современных хороводов, живой природе, поочередной жизни человека и процессе его творчества, в том числе, в религиозных обучениях. Это можно увидеть и в композиции музыкальных произведений, а также в структуре ударных и смычковых музыкальных инструментов.

Круг, символизирующий постоянство, вечность и целостность, имеет особое значение для начала, конца и нового начала. Похоже, что круговая серия должна продолжаться так. А мы, выполняя свою миссию, продолжаем эту серию, в то время как мы живем. Представим себе на минуту отсутствие развития с остановкой действия, и, что в мире все находится в инерции. Без круговой серии, не может существовать ни вселенная, ни биологический мир, ни человеческие поколения. В таком случае, регулярность может нарушиться. Это мнение нашло свое подтверждение в одном из быяты азербайджанского народа. Философия жизни наших мудрых предков ясно выражена в полустишии «Мир это окно, все родившиеся смотрят и уходят». Этот мудрый баяты, который осталось нам от наших предков, отражает их психологию, и одновременно является ярким примером, показывающим чередование поколений людей. Исходя из этой позиции, мы принимаем круг как символ вечности.

В древних жилых зданиях, в структуре самых древних гробниц круг отражено как геометрический символ. Символ круга, который является знаком вечной жизни, можно обнаружить в круговых жилых формах, найденных в Передней и Средней Азии, Закавказье, Иране, Сибире, в том числе, в Западном Азербайджане. Согласно источникам, все населенные пункты кочевых этносов описаны в круговой форме [8, С.92]. В источниках находится

информация о том, что охотники эвенки и эвены жили в легких портативных цилиндро-конических хижинах, адаптированных к условиям активной жизни. Такая структура жилой помогла сохранить тепло [12, С.65]. Наталия Данилова, которая рассказывала о населенных пунктах якутов в круглой форме, пишет, что в якутских традициях круг означал целостность, завершенность «пограничной области», и в первую очередь, демонстрировал идею настоящего формирования [7, С.18]. По ее мнению, как эхо кочевой жизни, у якутах в стационарных жилых домах Могол Ураса сохранялась круглая база. Основа урасы была установлена в соответствии с движением солнца, а в центре находился круговой очаг. В прошлом внутри Могол урасы проводились церемония похвалы Небесного бога - Аях туту. Питье кумыса завершалось в круге. Все это было в ритуальном танце «Осуохай», который исполнялся в соответствии с движением солнца [8, С.90].

На территории Азербайджана были отмечены древние круглые населенные пункты. Согласно археологу Вали Алиеву, в Гемигае, находящемся на территории Нахичеванской Автономной Республики, были обнаружены сезонные круглые населенные пункты бронзового века, в том числе, в летних пастбищах Каранкуша и Набиюрда были найдены сезонные круглые населенные пункты семейств скотоводов бронзового и первого железного века. Он отметил, что жилые здания племен Кура-Аразской культуры первого бронзового век были продолжением традиции архитектуры энеолита, и в основном, они были построены с уплотнениями из необожженного кирпича [3]. По словам В. Алиева, не случайно, что круглые здания населенных пунктов Культепе в Нахичевани, Яныктепе вблизи Тблиси и Гейтепе в Урмии, по своим конструктивным особенностям и планам, одинаковы с круглыми зданиями памятников Арпачи и Гевуртепе Месопотамии [3]. По нашему мнению, все это показывает тесную связь древних этносов с культом Солнца.

В исследованиях Бейтуллы Багирова, подтверждающего широкое распространение ритуалов солнцепоклонничества в древние времена в Азербайджане, мы нашли информацию об исполнении этих ритуалов вокруг курганов и кромлехов. По его словам, было определено, что изображения танца «яллы» в наскальных рисунках Гобустана являются ритуалами солнцепоклонничества – т.е., танцами, которые исполняются вокруг кромлехов (каменная кладка) [1, С.11].

По данным источников, в период идолопоклонства, во время жертвоприношения, в курганах исполнялся круговой танец «Тегерек Тепсеу», который в современное время стал одним из видов танцевального искусства. Нужно отметить, что сегодня он, как хороводный, исполняется балкарами и карачаями [9, С.9].

Во многих источниках сталкиваемся с информацией, что самым ранним мировоззрением древних людей было солнцепоклонничество. По мнению Насира Рзаева, который пишет, что в воображениях наших древних предков Солнце принимается как бог огня, а дух Аль как дух Солнца, кромлехи («*Kromlex»* в французском языке *кром*-круг*, лех* – камень: - Н.Ф.), построенные в круглой или концентрической круглой форме, были памятниками Солнцу [4, С.25]. По его словам, в этих памятниках исполнялись ритуалы, посвященные Солнцу. Их круглая форма была связана с культом Солнца. Простые, круглые кромлехи были обнаружены в Гобустане и Ханкенди, а концентрические в Абшероне, «Аг даше» на краю Шувелянской деревни [5, С.53]. Следует отметить, что погребальная камера кургана №1, исследованного в некрополе Борсунлу, находящегося на территории Тартарской деревни, тоже в круглой форме.

Кромлех курганов №6, 8, 27, 28, 30, 33, отмеченных в некрополе Пловдаг в Нахичеванской Автономной Республике, и кургана №14 в некрополе II Пловдага тоже круглые в плане.

В. Алиев отмечал одну важную деталь в структуре курганов в Азнабирде, Шахтахты и Гобустане, в том числе структуре переходов. Он пишет, что четырехугольная могильная яма

была построена некоторыми узкими (твердыми) концентрическими кромлехами. Концентрические круги были характеризованы Солнцем в искусстве древних племен, а структура кромлехов вокруг похорон связана с культом Солнца и символом восхождения, возвышения [6, С.169]. Следует отметить, что круглые кромлехи можно найти во всей Евразии.

Исходя из вышесказанного, делается вывод, что круглые в плане населенные пункты, кромлехи и курганы были тесно связаны с жизнью и верой древних людей. Все это связано с поклонением людей Небесному Богу в ранних этапах истории.

Суммируя сказанное, можно отметить, что независимо от способов мышления и миропонимания древними, упомянутые положения о связи кругового танца с культом Солнца проявляются во всех современных хороводах.

Литература

1. Bağırov B.B. Günəşpərəstlik və Azərbaycan incəsənəti. // Qobustan jurnalı. - 1981. - №4 (52), S. 11-12.
2. Əliyev V.H. Gəmiqaya abidələri Naxçıvanın qədim tarixi mənbələridir. // AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Naxçıvan Bölməsi. Xəbərlər. - Naxçıvan: Tusi, 2005. - №1., S. 63-75.
3. Əliyev V.H. Arxeoloji abidələr Naxçıvanın qədim tarixindən soraq verir. "Xalq" qəz. -Bakı, 2009, 15 aprel.
4. Rzayev N.İ. Əsrlərin səsi. - Bakı: adn, 1974. - 79 s.
5. Rzayev N.İ. Əcdadların izi ilə. - Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, 1992.-70 s.
6. Алиев В.Г. Культура эпохи средней бронзы Азербайджана. АН Азербайджанской ССР. Институт Истории. - Б: Элм, 1991. - 253 с.
7. Данилова Н.К. Якутское традиционное жилище пространственные и ритуальные измерения. Автореф. Диссерт на соиск. уч. степ. кандид. исторических наук. Томск, 2010. - 25 с.
8. Данилова Н.К. Пространственный код культуры саха: символы освоенного. // Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов. - Якутск: Изд-во ИГИиПМНС СО РАН, 2013, с. 88-97.
9. Иванюков И.И, Ковалевский М. М. У подошвы Эльбруса. - // Вестник Европы. СПб., 1886. - Т.1. С. 83-112.
10. Стручкова Н.А. Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай: Дис. … канд. исторических наук. Якутск, 2000. - 188 с.
11. Садыхова С. Мотив спирали в азербайджанских ювелирных украшениях. URL: http://jurnal.org/articles/2010/iskus1.html
12. Семантика систем ориентаций в культурном пространстве эвенов и эвенков. Дипломную работу. URL:http://lib.rosdiplom.ru/library/prosmotr.aspx?id=496235
13. URL:http://www.crystalinks.com/petroglyphs.html

Нарымбаева А.К.
Республика Казахстан, г. Астана
amangeldi_n@mail.ru

Современные мировые религии – ответвления тенгрианской религии

Аннотация. *В статье рассматриваются тенгрианские истоки иудаизма и христианства. В результате анализа таких источников, как "кумранские свитки" и др. устанавливается тенгрианское происхождение иудаизма и содержания Ветхого Завета.*

А также приводятся доводы по определению места истоков христианства - в Великой Степи.

Summary. *In this article the Tengrist sources of Judaism and Christianity are considered. As a result of the analysis of such sources as "kumransky rolls" etc. the Tengrist origins of Judaism and the Old Testament contents are identified.*

Also an arguments on definition of the place of Christianity origins from the Great Steppe are given.

Ключевые слова: *Тенгри, тенгрианство, Талмуд, Тора, Ветхий Завет, Иисус*

Keywords: *Tengriism, Talmud, Torah, Old Testament, Jesus*

Великим достижением тюрков является наличие своей древней монотеистической религии, национального бога, покровительствующего исключительно тюркам. О древности тенгрианской религии свидетельствуют геоглифы в Костанайской области (Казахстан), сооружённых в виде свастики, квадратов и равносторонних крестов из насыпей и курганов. Им более 10 тыс. лет. Современные мировые религии сформировались на основе тенгрианской религии, вобрав в себя как его учения, каноны, так и её атрибутику. Они сформировались на рубеже наших эр в связи с экспансией парфян в Переднюю Азию и Ближний Восток, гуннов – в Европу, кушан - в Индию. На окраинах своей прародины тенгрианская религия не могла оставаться неизменной: появлялись её новые приверженцы, новые толкования, её Священное Писание многократно переписывалось, подвергаясь искажению. Потому, как установлено исследователями, и Танах, и рукописи Наг-Хаммади, и первые христианские тексты, появившиеся в Эдессе, и манихейские тексты Ману, и религиозные тексты в зоне Такла-Макана, оказались написанными на одном языке и одним письмом.

Иудаизм. По библейской традиции бог Яхве вызволил евреев из египетского плена и собственноручно даровал им закон на горе Синай через Моисея. За евреями погнался фараон Мернептах, а он жил в XIII в. до н.э.

Но иудаизм сформировался только на рубеже наших эр. В 1947 г. в Кумране бедуинами обнаружено семь свитков, обёрнутых в ткани. Позже в пещерах Мёртвого моря обнаружено более 40 тыс. фрагментов рукописей, представляющих собой остатки 600 книг. Рукописи принадлежали религиозной общине под названием “Новый Союз”.

На тюркское происхождение этих рукописей указывает, во-первых, их датировка. Радиоуглеродным анализом установлено, что льняная ткань, в которую были завёрнуты свитки, была изготовлена между I в. до н.э. и I в. н.э. Считается, что кумранские рукописи оставили евреи после Иудейской войны с Римом (63-73 гг. н.э.). Однако ожесточённую войну за гегемонию в этом регионе вели между собой в течение 300 лет лишь две крупнейшие державы: Рим и Парфия. Попытку нанести Парфии решающий удар и остановить её продвижение в западном направлении решил в сер. I в. до н.э. именно Рим. Однако в 53-36 гг. до н.э. римские войска потерпели сокрушительное поражение, в результате в состав Парфии вошла территория от Таджикистана вплоть до Ионии, включая Сирию, Палестину и Израиль. Кумранские рукописи появились в зоне Мёртвого моря после победы парфян над Римом. Они на 900 лет старше самой древней рукописи Ветхого Завета на еврейском языке, которые не старше 916 г.

Во-вторых, исследователями установлено, что язык кумранских рукописей по лексике более близок финикийскому, вышедшему здесь из употребления в VI-V вв. до н.э. и не имеет общих черт с языком евреев, на котором позже написан *Талмуд*, состоящий из *Мишны* (III в. н.э.), кодекса еврейского законодательства и комментариев к ней: *Гемара* и *Тосефта*. Появление Талмуда на иврите, близком по языку к живой разговорной речи евреев, обусловлено необходимостью толкования, разъяснения новых и чуждых идей Торы для местного населения Ближнего Востока. Причём, существуют два Талмуда: иерусалимский (I-II вв.) и вавилонский (IV-V вв.), которые вместо разъяснения заповедей Торы только всё

усложняют и запутывают, так как противоречат друг другу во всем. В III-IV вв. язык Торы, стал отмирать, поэтому для пояснения текстов Библии стал необходим его перевод. Этим объясняется появление *Таргумов.* Язык Торы сохранился как язык религии и письменности и возрождён в Израиле на рубеже XIX-XX вв.

В-третьих, кумранские рукописи в основном были написаны квадратным письмом. Памятников раннего периода этого письма в районе Мёртвого моря не обнаружено. Письмо в отличие от масоретского, не имело ещё знаков, обозначающих гласных и диакритических значков над и под согласными.

В-четвёртых, на тюркское происхождение кумранских рукописей указывает и писчий материал: в основном они написаны на пергаменте из козьей и овечьей кожи, на медных и деревянных табличках. Как известно, основным писчим материалом на Ближнем Востоке была глина.

В-пятых, исследования показали, что в ходу было несколько версий Ветхого Завета, от которых в виде копий и переводов до нас дошли: “Самаритянское Пятикнижие”, имеющее до 6000 разночтений от масоретского текста евреев, сирийский перевод “Пешитта” (II в. н.э.), греческий перевод “Септуагинта” (III-II вв. до н.э.) и латинский перевод “Вульгата” (IV в. н.э.). И все переводы сделаны в парфянский период.

В-шестых, общеизвестно также, что “состав” еврейского Ветхого Завета окончательно установлен только в 100 г. н.э. на духовном конгрессе в г. Ямнии, где церковнослужители договорились: какие религиозные книги входят в Ветхий Завет, а какие считать апокрифами, лжесвященными.

В-седьмых, в храмах городов Мегидо и Лод в Галилее сохранились следы тенгрианской религии. Напольные мозаики, относящиеся к I-III вв., сложены с изображением животных, людей, мифологических существ и с геометрическими и растительными орнаментами. Подобное изобразительное искусство в соответствии с книгой Иезекииль 8:9-11 считалось откровенной ересью и безбожием в Иудее. В “Торе” читаем: “Не делай себе кумира и никакого изображения (Исход, 20:4)”.

В-восьмых, не только евреи являются приверженцами идей Ветхого Завета. На Ближнем Востоке её исповедуют самаритяне, сохранившие до сих пор финикийскую письменность и признающие только Тору. Ветхозаветных идей придерживаются такие тюркские народы как караи и крымчаки, но они полностью отрицают Талмуд и другие толкования Письменной Торы, а также хазары, составляющие половину иудеев в самом Израиле и самую многочисленную часть иудеев-евреев в мире.

Караев и крымчаков стремятся причислить к евреям, хотя сами они себя считают только тюрками. Что интересно, самоназвание крымчаков – *ср эл балалары*, в переводе с тюркского означает - *дети сирского народа*. В религиозных текстах неогласованное название еврейского государства *Исраиль* пишется точно так же: *Sr l - Sr* – страна сиров, сирский народ или *Сирия, ия-уя* (тюрк.) – это место обитания. Общее название крымчаков и евреев говорит об их тюркском происхождении. Тюркоязычность крымчан документально доказывают надгробные памятники с надписями, сохранившиеся на востоке Северного Причерноморья близ Танаиса, Керчи, Пантикопея, Фанагории, относящиеся к I в. Только в Фанагории найдено 74 надгробий с тенгрианским символом- древом жизни, которые имели не только семь, как у евреев, но и пять, девять и даже одиннадцать ветвей. На некоторых надгробиях фиксируются надписи квадратным письмом и тюркские имена. Д.И. Даньшин замечает: “Из 60 надгробий, обнаруженных А.Е. Люценко, И.Е. Забелиным и В.Г. Тизенгаузеном, на 26 имеются

тамгообразные знаки. На одном надгробии вырезано квадратным письмом сарматское имя Балакос" [1, С.66].

В-девятых, самым неопровержимым доказательством тенгрианского происхождения иудаизма является само содержание Ветхого Завета. Специальная отрасль науки, занимающаяся исследованием Библии, называется библейской критикой. Так, библейской критикой установлено, что многое в Ветхом Завете соответствует идеям, легендам древних народов (шумеров, вавилонян, хетов и др.). Сказание о потопе, идея о первоначальном рае и грехопадении, концепция о наказании за него, как и разработка проблемы бессмертия души и др. присутствуют у многих народов, что объясняется общностью происхождения древних народов и расселением их по всему миру из одного очага - Великого Турана. Безусловно, в их мифах имеются некоторые расхождения, но основа, канва – общая. Так, сказание о потопе, унесённое ещё шумерами и др., сохранили оставшиеся на своей прародине древние тюрки и отразили его в своей поэме "Авеста": Ахура-Мазда предупредил Йиму (первочеловека), что миру может вскоре *грозить гибель от мороза и наводнений, вызванных таянием снегов,* что ему надлежит построить крепость, в которую следует поместить и тем самым спасти от гибели по паре каждой породы всех животных, птиц и все виды растений. Заметим, *миру грозит гибель от мороза и наводнений, вызванных таянием снегов*, что опровергает происхождение "Авесты" в Бактрии или в Иране, тем более, в ахеменидский период. "Авеста" – творение тюрков, обитавших с древности в суровых климатических условиях.

Джордж Смит нашёл и расшифровал табличку с легендой о царе Саргоне I (XXIV в. до н.э.), где царь о себе рассказывает: "Зачала меня моя бедная мать; втайне родила меня, положила меня в тростниковую корзину, запечатала меня смолой и отдала меня реке…. Тогда подняла меня река, принесла меня к Акки-водоносу. Акки-водонос поднял меня, взял меня в сыновья и воспитал меня". В Библии рассказывается то же о рождении и младенчестве Моисея, с той лишь разницей, что младенца находит и берёт на воспитание египетская царевна. Молитва "Отче наш" была обнаружена на древнеегипетском папирусе времён Эхнатона (XIV в. до н.э.). О его тюркских корнях свидетельствуют: светлая кожа, белокурые волосы и голубые лаза.

Египетский царский архив из Эль-Амарны показал, что не только религия и культура, но и язык древних народов был единым. В XV-XIV вв. до н.э. фараоны XVIII династии вели дипломатическую переписку на ассиро-вавилонском языке не только с монархами могущественных держав Ассирии, Вавилона, Митанни, Алашии, но и со своими вассалами из Ханаана: царьками Сирии, Финикии и Палестины. Из 382 глиняных табличек Эль-Амарны, только 3 оказались на другом языке. В Вавилоне в это время правили касситы-тюрки (1760-1180 гг. до н.э.).

В-десятых, сказания Библии не подтвердили результаты археологических исследований в самой Палестине. Так, английский исследователь Палестины Р. Макалистер в 1925 г., подводя итог столетнему археологическому исследованию Палестины, скажет: "Нигде во всей стране мы не можем обнаружить ни малейших следов Авраама, Исаака и Иакова, Самуила, Саула, Давида, Исаии ни внутри страны, ни вне пределов их страны". Х-М. Бласкес Мартинес и Х. Кабреро Пикеро (Мадрид) пишут: "Ни один из египетских текстов не упоминает ни Давида, ни Соломона. В Иерусалиме не найдено сколько-нибудь значительных остатков города X в. до н.э.: ни архитектурных деталей, ни керамики, ни следов письменности, ни надписей, ни алфавита, Иерусалим X в. до н.э. представлял собой типичную деревню и не мог быть столицей империи, простиравшейся от Красного моря до Сирии [2, С.106, 107].

Э. Анати находит странным, что “в египетских источниках не содержится ни прямых, ни косвенных сведений о порабощении евреев фараонами, хотя в них упоминалось даже к какому племени принадлежит тот или иной раб” [3, С.322].

Христианство. Считается, что христианство возникло среди евреев в Палестине в I в. Однако в пещерах Мёртвого моря от христианства не обнаружено ни малейших следов. Истоки христианства – в Великой Степи. Археологами Аппельгрен Кивало и А.П. Окладниковым в Западной Сибири обнаружены следы христианской (тенгрианской) религии, относящиеся к III-II вв. до н.э. Эти каменные плиты с изображениями алтаря со стоящей на нём чашей-потиром, наскальные изображения священнослужителей в длинных одеждах, с жезлами, кадуцеями, рипидами в руках были начертаны за 3 века до иудаизма и за 6 веков до становления христианства в Европе.

Как приобретали новые черты тенгрианские идеи на новом месте, мы видим по вопросу о сущности самого Бога. Этот вопрос был ключевым и на Никейском (325г.), и на Константинопольском (381г.) соборах, и на третьем (431г.), и на четвёртом (451г.) Вселенских соборах. В течение нескольких столетий шёл спор о природе Христа. Тенгриане (ариане) не признавали Христа за бога, считая его творением бога и потому являющегося существом низшего уровня. Но арианство (тенгрианство), было осуждено на I Никейском соборе в 325 г., где был утверждён постулат об “единосущии Сына Отцу”, принят Символ новой веры и 20 основных церковных канонов (правил). Не согласные с этими решениями ариане были удалены с Собора и отправлены в ссылку. В 381 г. на Константинопольском Соборе было сформулировано учение и о Святой Троице. Так в конце IV в. в Европе появилась новоиспечённая религия с новым “Священным Писанием”. После провозглашения римским императором Феодосием её государственной религией, господствующее положение заняли противники арианства. Новая религия получила название католической: *ката* (тюрк.) – ошибка, неверная, не истинная религия.

В Европе наступили тёмные века: началась жестокая инквизиция еретиков и уничтожение религиозных текстов на тюркском языке, противоречащих новым установкам. Та же участь постигла после никоновской реформы тенгрианцев-старообрядцев в России и всей их религиозной литературы. Богатейшая тенгрианская религиозная литература на тюркском языке сохранилась лишь в песках Такла-Макана в Восточном Туркестане.

Всё ж кое-где обнаруживаются осколки тенгрианской литературы. В 1945 г. в селении Наг-Хаммади (Египет) обнаружены 12 рукописных книг, написанных во I-V вв. на арамейском языке коптским (древнебулгарским) письмом. Из 52 обнаруженных текстов, *40 текстов науке ранее не были известны*. Они изготовлены на папирусе в IV в., но сами тексты датируются более ранним сроком (I-III вв.). Как известно, современная Библейская Новозаветная литература располагает рукописями только конца IV в. А копты – это египетские христиане (гунны, готы), принёсшие сюда свою религию и письмо во время всемирного переселения народов.

Евангелие от Фомы, найденное в Египте, резко отличается по духу от текстов всех четырёх Евангелий (от Матфея, Луки, Марка и Иоана), вошедших в Библию. Текст содержит только изречения Иисуса и выражает совсем другие взгляды на религию, природу человека и его спасение. В нём не повествуется земная жизнь Иисуса, не затрагиваются важные для канонических Евангелий проблемы греха и спасения: ни об его искупительной смерти (распятии, воскресении и вознесении), ни о его чудесах, ни даже о первогреховности человека. Решение проблемы человека не подается здесь через веру в смерть Иисуса за грехи человека и через веру в его Воскресение. Этих тем в Евангелии от Фомы просто нет.

Отсутствие этих важных идей показывает, что *у канонических Евангелий были свои предшественники и 40 тестов, найденные здесь, в том числе Евангелие от Филиппа, Евангелие Истины, Евангелие египтян, Сокровенная книга Иакова, Сокровенная книга Иоанна и др. не известные науке, являются одними из них.* Потому так туманны ранние годы появления христианства: Византийская империя сохранила хронику христианства только с VI в., а священное Писание сохранилось только в переводе на греческий язык.

Главная мысль в Евангелие от Фомы - путь к богу, к спасению лежит не через церковь и не через священников и апостолов. К богу можно приблизиться и без их посредничества, ибо каждый человек рождается с богом в душе, поэтому задача верующего, заглянув в себя глубже, отыскать в себе эту божественную искорку и совершенствовать собственную душу. Только так может человек прикоснуться к богу. “Иисус сказал: “Я – свет, который на всех. Я – всё: всё вышло из меня и всё вернулось ко мне. Разруби дерево, я – там, подними камень, и ты найдёшь меня там” (Евангелие от Фомы).

Но римский император Константин, нуждался в другой религии, с её сетью церквей, монастырей, опираясь на которых, смог бы укрепить свою расшатавшуюся империю. Поэтому он дал церквям право приобретать недвижимое имущество, освободил церкви и клир от налогов и общественных повинностей. На I Вселенском Соборе, созванном в 325 г., им было заявлено: “Вы - епископы внутренних дел церкви, я - поставленный от Бога епископ внешних дел”. Но тенгрианский символ (равносторонний крест) навсегда остался быть символом христианства-католичества. Так что христианство возникло в Европе и евреи здесь ни при чём.

Литература

1. Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев. // Вестник древней истории, № 1. - 1993. - М.: Наука, 1993. - С. 66
2. Бласкес Мартинес Х.-М., Кабреро Пикеро Х. Историчность книг Ветхого Завета в свете современной археологии. // Вестник древней истории, №1. - 2008. М.: Наука, - С. 97-111
3. Анати Э. Палестина до евреев. - М.: Центрполиграф, 2007. - 368 с.

Нурмуханбетов А. Б.
Республика Казахстан, г. Алматы
dalaruh@yandex.kz

Қасиет. Духовная система казахов

Аннотация. *Қасиет – это особый дар предвидения, исцеления, побед в бою. В то же время, это древняя магическая система Великой степи, проявленная в рамках духовной традиции казахского народа. Именно людям, обладавшим қасиетом, принадлежат в значительной степени достижения цивилизации Великой степи. И именно с қасиетом связано будущее потомков Евразийских кочевников.*

Summary. *The Qasiet is a special gift of foresight, healing, victories in battle. At the same time, it is an ancient magical system of the Great Steppe, manifested in the spiritual tradition of the Kazakh people. The achievements of the civilization of the Great Steppe belongs to people who has had the Qasiet. And the future of the descendants of the Eurasian nomads is connected with Qasiet.*

Ключевые слова: *Қасиет, магия Великой степи, влияние на религии мира, бақсы, ақын, сал, серi, жырау.*

Key words: *Qasiet, the magic of the Great Steppe, influence on the religions of the world, baqsy, aqyn, sal, seri, zhyrau.*

Как известно, древняя духовная система тюрко-монгольских кочевников в целом не имела собственного единого названия [1, С.65], именуясь в наши дни «тенгрианством» лишь условно. В то же время, для локальной казахской тенгрианской традиции характерно понятие, которое можно было бы с некоторой степенью уверенности использовать как условное обозначение древней духовной традиции казахов (а также некоторых ближайших кочевых народов), так как оно напрямую относится непосредственно к духовно-магической практике казахского народа и по сию пору широко употребляется им в быту с конкретной смысловой нагрузкой.

Этим понятием является термин ҚАСИЕТ. В более широком смысле, согласно словарям, арабское по происхождению слово «*қасиет*» означает:

1) качество; особенность; природное свойство; черта характера (*әр заттың өзіндік қасиеті бар → каждая вещь имеет свое достоинство, особое свойство*);

2) достоинство; хорошее качество; хорошее свойство (*бағалы қасиет → ценное качество*).

В бытовом же применении, непосредственно в контексте духовной практики, *қасиет* означает наличие в том или ином человеке особых мистических способностей, священного дара, присутствие в сознании человека потусторонних сил, что обычно в народе констатируется фразой: *«бұл адамда қасиеті бар» - «в этом человеке присутствует дух»,* либо: *«бұл адамның арқасы бар» – «у этого человека что-то есть «за спиной»»*.

В зависимости от дарованных духами наклонностей и исполняемых функций в казахской традиции подобные люди именовались: *бақсы* (шаман), *көріпкел* (ясновидящий), *жаурыншы* (гадатель на костях), *емші* (лекарь), *санші* (астроном), *аулие* или *абыз* (святой), *бий* (судья), *ақын* (родовой поэт-музыкант), *салы и серi* (также поэты-музыканты, не имеющие аналогов в других культурах, скорее – «маги Любви и Войны»), *жырау* (идеолог национального масштаба) и *шырақшы* («хранитель света (духа)» на священных местах). Определенным *қасиетом* обладали также некоторые *батыры* (знатные воины), а также многие *ханы* и *каганы.* Интересным, но пока еще неизученным является также феномен *ахуна* (скорее всего, хозяина конкретных духов (*перi*) определенного сакрального места). Как будет показано ниже, обладающие *қасиетом* люди составляли целую систему «посредников», «проводников», «носителей духа».

К носителям *қасиета* предъявлялись особые требования морально-нравственного характера. С момента принятия *қасиета* и осознанного вступления на путь служения Духу носитель обязан соблюдать чистоту помыслов и действий, дабы Қасиет как высшее благо не обратился в свою противоположность, *«қасірет»* – «страдание», «наказание». Ибо народная поговорка гласит: «*қасиетты қасіретке айналдырма*» - *«не обрати святое дарование в тяжелое страдание».*

Разумеется, обладатели *қасиета,* как обладатели сверхъестественных способностей, пользовались в народе особым почетом и уважением. *Қасиет* передается исключительно «по наследству» и может быть проявлен, только если среди предков кандидата имеются другие носители духа. При этом личное желание человека обрести *қасиет* ни в коей мере не учитывается, решение вопросов о том, кто, когда, какой дар, какого уровня силы и при каких обстоятельствах получит, является исключительно односторонней волей духов, которую

нельзя ни искусственно направить, ни игнорировать. Отказ от принятия *қасиета* чреват страданиями самого избранника и смертями среди родни избранника.

Несмотря на то, что *қасиет* обладает всеми признаками единой системы, к явлению *қасиета* абсолютно неприменимо существование каких бы то ни было «иерархий священнослужителей» или «бюрократической организации». Каждый носитель духа действует локально, но связан со всеми другими участниками процесса в единую незримую духовную систему, которая, судя по конкретным проявлениям в повседневной магической практике казахов, обладает собственной волей, сама избирает участников своей магической сети и направляет их по собственному усмотрению согласно некому «высшему плану». При этом, носитель *қасиета* не имеет права претендовать на какие-либо привилегии или вознаграждение, он обязан просто служить духам во благо народа, моментально исполняя их волю. Более того, за ненадлежащее служение он может быть наказан потерей дара и сопутствующими физическими и психическими страданиями – как единолично, так и в масштабах ближайшей родни.

Как правило, схема обретения человеком священного дара проста и приблизительно едина относительно всех типов носителей духа: изначально их преследует «шаманская болезнь» (необъяснимые неисцелимые болезни и временное «умопомрачение» будущего носителя *қасиета*), явление духов предков во снах и получение их благословения, равно обретения дара (сверхъестественных способностей) как такового.

Рассмотрим некоторые типы носителей духа формата *қасиет* согласно классификации, сформулированной профессором Е.Д. Турсуновым [2, С.65]:

1. Ритуальные посредники. Ритуальные посредники – это рядовые члены родового коллектива, которые избирались или назначались человеческим коллективом по тем или иным критериям, чтобы совершать традиционные духовные ритуалы и обряды. Это люди, которые лучше других знали тонкости проведения родовых обрядов, порядок исполнения заговоров и заклинаний. После завершения обряда посредник вновь становился рядовым членом коллектива. Ритуальные посредники являются древнейшей формой проявления духовного посредничества и происходят, скорее всего, еще из глубин палеолита

2. Бақсы (шаманы). Бақсы (шаман, от *бағу* - *высматривать*) - это человек, который в силу своей физио-психической конституции, личных качеств и большей способности хранить, накоплять, умножать и развивать веками выработанные обществом идеи, представления и традиции, может с большим успехом выполнять духовные функции общества, общаться с миром сверхъестественным, миром духов. Функции шаманов: в мирное время - физическое и духовное исцеление на уровне отдельных индивидов и семей, родов (в формате битв с негативными силами), а также управление силами природы. Во время войны – магическое воздействие на силы противника и прямое физическое участие в боестолкновениях. Судя по рудиментам шаманизма в традиционной кузнечной практике Великой степи, именно шаманы как носители духа имели прямое отношение к феноменону мтеаллургии и другим фундаментальным открытиям Великой степи. Исследования многих ученых позволяет предположить, что возраст шаманов как служителей *духа* на данный момент не менее 5-7 тысяч лет.

3. Ақыны. Ақын сочетает в себе в одном лице функции сказителя (создателя и исполнителя эпоса), сказочника, рассказчика-*әңгімеші*, поэта-импровизатора и музыканта-композитора, а также руководителя семейно-родовых обрядов. Он осуществляет руководство проведением небольших внутриродовых обрядов и выполнение основных коллективных ритуальных действий (обряды *«той бастар», «бет ашар», «шілдехана», «сүндет той»* и др.).

Основная же творческая функция ақынов, которая отличает их от других носителей устно-поэтической традиции, проявляется в том, что они регулярно защищают честь своего рода, вступая в музыкально-словесные поединки-импровизации *(айтысы)* с ақынами – представителями других родов. Это своеобразие заложено и в самом происхождении слова «ақын», которое означает «набег», «барымта», «нападение», перейдя из разряда военной терминологии в духовно-творческую сферу. Ввиду исполнения ақынами важнейших и древнейших ритуалов, предполагается, что этот феномен имеет глубочайшие корни, восходящие еще к ритуальным посредникам.

4. Тайные ритуальные союзы. Тайные ритуальные союзы представляли собой *отдельные надродовые группы лучших воинов-магов,* выступавших как элита степного воинства, владевших не только воинским мастерством, но и священным магическим даром и по воле духов посредством своего авторитета объединявших рода в народы. Известно, что в III в до н.э. степные военно-магические ордена фактически создали кочевую империю Хунну и, в результате, сделали это имя синонимом глобальных потрясений. Приблизительная древность тайных союзов воинов - 2000-2500 лет.

5. Сал-серi. Понятие «Сал» можно условно определить как «Посвященный духу Любви и Войны» (*салынды - отдался, полностью предался чему-либо*), преданный служитель аруахов и самого Неба. Что-то вроде воина-монаха, целиком и полностью отдавшего свою жизнь «верхнему миру», миру духов. Будучи виртуозными исполнителями музыкально-поэтического репертуара, салы резко отличались еще и странным, часто шокирующим внешним видом и поступками, безрассудными подвигами на поле брани и наивысшим авторитетом и почетом в кочевом обществе. Функцией салов в мирное время было устройство бурных фестивалей и обучение молодежи лирико-романтическим эталонам поведения, содействие в гармоничном переходе из детства на этап созревания. В военное время они воодушевляли бойцов, исполняя музыку в гуще боя, либо прямо участвуя в битвах, часто с голым торсом, проявляя дерзкий героизм на грани безумия.

Серi являются **спутниками салов**, выполняя фактически те же функции, но отличаясь от салов сдержанностью, изысканностью, подчеркнутой аристократичностью как в поведении, так и во внешнем облике. Изначальное значение слова «серi» - **«воин», «дружинник»,** что точно отражает суть происхождения серi, как членов древних тайных военно-магических союзов. Слово «серi» с полным правом можно перевести как **«рыцарь»**, имея в виду и военные занятия, и благородство в поведении, и внутренний аристократический облик этих потомков древних степных воинов-магов.

6. Жырау. Жырау являлись **вещими воинами-поэтами, провидящими будущее нации.** Они находились при ставке хана и принимали деятельное участие в решении государственных дел, касавшихся всего ханства. Давали в форме наставительных стихотворений-импровизаций советы и наставления хану, батырам и полководцам (*болжал айту*). Воспевали подвиги полководцев и батыров в одах-*мақтау*, исторических песнях и героическом эпосе. В военное время жырау входили в состав военного совета при хане, а также, поднимая боевой дух воинов, исполняли для них произведения героического эпоса. Жырау являлись сочинителями исторических песен, героического эпоса, од-*мақтау* и наставительных философских размышлений-импровизаций *толғау.* Функцией жырау, является гармонизация отношений и духовное насыщение **всего народа**, его задача – безопасность и процветание в национальном масштабе.

При ближайшем рассмотрении особенностей носителей духа степной традиции мы видим, что обладатели *қасиета* исцеляют людей, обеспечивают душевное равновесие внутри коллектива, прогнозируют решения в любой области, контролируют баланс с природными

стихиями, выносят мудрые и эффективные решения, веселят и обучают народ в мирные дни и воодушевляют его на подвиги в военное время. То есть, люди формата *қасиет* фактически являются **почитаемой элитой народа**, не просто ее **духовно-идеологической силой**, но и **реальной физической опорой** в процессе выживания в окружении природных стихий и враждебных сообществ.

Интересно при этом, что функции служителей степного *духа* не только были связаны с масштабом их влияния (шаман – индивид, семья; акын – род; сал-серi и жырау – народ, нация), но и полностью соответствовали «периодической системе» циклического Тенгрианского календаря *мүшел* (*салы* и *серi* отражали мир молодежи; *ақыны* – мир зрелого человека, *жырау* – мир стариков) [3, С.261]. Таким образом, мы считаем справедливым именовать народную духовную традицию *қасиет* системой, так как в ней был реализован системный подход, отражающий социальную иерархию кочевого общества и реализующий четко организованный «календарно-возрастной принцип» духовного развития человека в рамках кочевой цивилизации.

Қасиет – это источник информации и силы (сверхспособностей) носителей духа. Это также источник художественного творчества, изобретательских решений и духовной силы всего кочевого общества. Это проявленная внешне как духовная система некая «невидимая сила», связующая семьи, рода, народ и всю природу в единое гармоничное целое. Система, которая, обладая собственной волей, снабжала народ необходимыми решениями и идеями, получаемыми в готовом виде посредством духов.

В этом, кстати, отличие системы *қасиет* от мировых религиозных концепций, опирающихся в той или иной степени на часто устаревшие письменные догматы своих священных книг. Духовная система *қасиет* является «живой книгой жизни», посредством своих носителей-проводников дающей уникальные ответы на текущие вопросы бытия, возникающие здесь и сейчас. Это и есть **самая истинная форма изначальной, естественной, природной духовности человека**, свободная от политического, религиозно-идеологического или материального давления извне.

Характерно, что все описанные выше типы носителей духа в той или иной степени, в первую очередь, являются проводниками единственно главной функции – **военно-магической.** Если, согласно выводам практически всех исследователей, кочевой народ – это во всех смыслах «народ-войско», весь быт и мировоззрение которого подчинены в первую очередь вопросам эффективного ведения войны, то носители *қасиета* – это **избранная духами духовно-воинская и творческая элита** кочевой нации.

Имея же ввиду глубокую древность этой сложившейся в степи духовной системы и доказанные исторически массовые миграции кочевников Великой степи в разные концы мира в ходе завоевательных походов, то вполне вероятно предположить и степное влияние на формирование таких духовно-культурологических феноменов как восточный календарь, письменные традиции разных народов, скандинавские мифологии, зороастризм, буддизм, синтоизм, исламская философия и российская идеология, средневековое рыцарство и евразийское казачество [5, С.111]. Скорее всего, одаренные сверхъестественными способностями люди причастны также и к фундаментальным открытиям, принадлежащим кочевникам, в области технологий – оседланию коня, разработке всей необходимой конской упряжи, изготовлению эффективного металлического оружия, открытию феномена транспорта и др.

Такая могучая духовная сила не могла исчезнуть без следа. И хотя кочевая цивилизация и пережила эпоху полнейшего развала и уничтожения ее исконных духовных институтов, система *қасиет* продолжает функционировать и в наши дни, проявляясь как в традиционном (*бақсы, көріпкел*), так и «модерновом» форматах, пока еще не имеющем названия. Будем

надеяться, что мы станем свидетелями ее нового расцвета во благо потомков кочевников Великой степи.

Литература

1. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргизкайсацких, орд и степей. - Алматы: «Санат»,1996. – 656 с.
2. Турсунов Е.Д., Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
3. Мухамбетова А.И. Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов // Б. Аманов, А. Мухамбетова. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-пресс, 2002.− С.67-92.
4. Байжумин Ж.Г. Туран. Взгляд на историю человеческого общества. Тетрадь 1. – Алматы: Арыс, 2012. - 178 с.
5. Турсунов Е.Д., Нурмуханбетов А.Б. Қасиет. Сила Духа Великой Степи. – Алматы: Ұлы Дала әлемі – Мир Великой Степи, 2013. – 144 с.

Озгур Б. Э.
Турция, Анкара
ozguretli@gmail.com

Не ранней ли культуре тюрков принадлежат храмы Гёбеклитепе? *

Аннотация. *В 1995г. в Юго-Восточной части Турции в Гёбеклитепе были обнаружены храмы, датируемые между 9 600 - 7800 годами до н.э. Символы и археологические находки, обнаруженные в этих храмах, были сравнены с материалами тюркской культуры и найдены важные единства и сходства. В результате этих сходств можно прийти к выводу и утверждать, что найденные храмы в Гёбеклитепе могут принадлежать и к ранней культуре тюрков.*

Summary*. Symbols on artifacts and archaeological findings that have been unearthed from the remains of Göbeklitepe temples, discovered in 1995 at Southeastern region of Turkey (dated to BC 9600-7800) were compared with the tamgas and archaeological findings of Turkish culture and determined some substantial equalities and similarities between them. As a result of these equalities and similarities, it was discoursed on the possibility of existence of Turkish culture elements in Göbeklitepe temples.*

Ключевые слова: *Гёбеклитепе, неолитическая, Анатолия, Тюрк, Тамга, Танры (Тенгри).*
Keywords: *Göbeklitepe, Neolithic, Anatolia, Turk, Tamga, Tanry (Tengri).*

Введение. Археологические находки, которые за последние 50 лет были сделаны в Анатолии, показали, что на этой земле имело место гораздо более древняя цивилизация, чем мы можем себе представить. Открытие неолитических поселений в Ашыклы Хойук, Чатал Хойук, Чайону, Кёртик Тепе и др. доказали очень богатую историческую основу Анатолии. А одно открытие, сделанное в 1995 году, вообще перевернуло все фундаментальные знания об истории человечества, которыми обладали до сих пор. Этим открытием в провинции Шанлыурфа Турции в корне пошатнулись наши суждения и мысли о наших отцах. Оказалось,

* Перевод с турецкого, Балаев И.Н.

что они не были настолько примитивны, как пытались нам представить. И местностью, которая стала хозяйкой открытия, сменившей эпоху, является Гёбеклитепе.

Гёбеклитепе представляет собой область из 20-ти или более храмов, расположенных в одном месте. В Гёбеклитепе, датируемом 10-ым тыс. до н. э., был обнаружен не один, а несколько десятков храмов. Таким образом, это место можно смело назвать храмовым комплексом. С момента этой величайшей находки современности уже 6 храмов раскопаны. Эти храмы в основном имеют круглую или близкую к круглой (эллиптическую) форму в плане. Поверхности колонн храмов не гладкие а теснены символами и изображениями различных животных. Центральные колонны стилизованы под фигуры людей. При этом кисти рук, сами руки на поверхности колонн выделяются четко. В зоне раскопок также были найдены такие артефакты, как скульптуры с человеческой головой, статуэтки животных, тотемные колонны, различные произведения на подобие балбалов.

Все эти находки говорят о том, что в этот период тут жили отнюдь не примитивные человеческие общности. В неолитических сооружениях, найденных не только в Гёбеклитепе, но и в находящихся недалеко от него Невали Чори, Карахан Тепе, Гюрджу Тепе, Хеллан Чеми были выявлены материалы, которые показали, что проживающие в этой зоне люди были не примитивными. Человеческие общности, создавшие храмы Гёбеклитепе, должны были иметь очень развитые культовые представления и должны были обладать также очень развитой религиозной системой. В противном случае, они не смогли бы построить столь великолепные и величайшие храмы. После появления новых территорий проживания, которые раскрылись за последним Ледниковым Периодом, с большой вероятностью из разных мест в Месопотамию, точнее в область под названием Плодородный Полумесяц, были совершены некоторые передвижения. Несомненно, возможное наличие других человеческих сообществ вокруг Гёбеклитепе, и до этих передвижений принимается. Возможно, таким образом, вновь прибывшие передвиженцы и уже обжившие эту местность сообщества как-то приучались жить вместе.

Итак, существовала ли уже около 10 тыс. лет до н.э. в Гёбеклитепе и вокруг него общность людей с высокоразвитыми культурой и культом? К тому же, ещё не было никаких зачатков Египетской, Шумерской, Хеттской и других цивилизаций. Семена греческой цивилизации тем более не были еще посеяны. Тогда нам остается не такой уж большой выбор. Значит, корни культуры Гёбеклитепе с большой вероятностью стоить искать в Центральной Азии.

Тюрки в Анатолии. Согласно исследованиям профессора, д-ра Афиф Эрзена, профессора д-ра Кылыч Октена, Муваффак Ойаныка, Октая Белли, а также в результате совместной работы с некоторыми зарубежными исследователями, было выявлено, что история Восточной Анатолии начинается с 13-го тыс. до н.э. кочевниками из Центральной Азии [1]. Профессор, д-р Фирудин Агасыоглы в своей Урмийской теории утверждает, что прототюрки жили в Анатолии в 10-ом тысячелетии до н.э. [2]. Агасыоглы верит, что первой родиной тюрков является не только Центральная Азия, но и Анатолия. Проф., д-р Вели Севин, который нашел балбалы Хаккари, тоже придерживается этого мнения [3].

Профессор, д-р Юсиф Бехлулоглы Юсифов на основании клинописных источников из Месопотамии, содержащих тюркские словосочетания и географические названия, доказывает, что прародиной прототюрков является и Анатолия, где они жили ещё в 8-6 тыс. до н.э. [4]. Осман Недим Туна прокомментировал, что он нашел следы прототюрков, относящиеся к не менее 3500 года до н. э. в восточном регионе Турции [5].

Профессором д-ром Экремом Мемишем же была предложена гипотеза о возможном проживании прототюрков в Анатолии ещё в 8000 году до нашей эры [6]. Согласно взглядам многих ученых, предки тюрков прибыли в Анатолию не с 1071 года, как пытаются представить, а раньше, намного раньше. Так, по мнению некоторых ученых, существует вероятность того, что прародиной тюрков является и Анатолия. Согласно антропологу Тимучину Биндеру, количество откочевавших из Азии в Анатолию составляет 10-15% от общего числа населения. По Биндеру, у тюрков, живущих в Анатолии, есть большие, необъяснимые и не изученные пробелы в истории [7]. И находки генетических научных исследований также подтверждают это [8]. Согласно всем этим объяснениям, стоит принимать большую вероятность присутствия около 10-го тыс. до н.э. в Восточной Анатолии прототюркской культуры. И это значит, что в районе находки храмов Гёбеклитепе и в период строительства этих храмов возможно проживание на этой территории прототюрков. Но, конечно же, нельзя исходя только из выводов ученых говорить о том, что ранние храмы в Гёбеклитепе принадлежат прототюркам. Для этого требуются неоспоримые факты. И у нас в руках уже имеются достаточно серьезные предположения о том, кем же были те, кто создавал и в период создания храмов Гёбеклитепе, имел столь развитую культуру и культовые мировоззрения. Взяв за основу неоспоримые доказательства присутствия в Гёбеклитепе прототюрков: символы, тамги и археологические находки, можно продолжить разносторонние исследования.

Символы и Тамги

Табличка с Тамгой. Одна табличка, которая была обнаружена в Гёбеклитепе (рис. 1), представляет нам убедительное доказательство по этому вопросу.

Рис. 1. Табличка с тамгой (На ней видны некоторые тюркские тамги)

На табличке явно видны тамги *АТ, УЧ* и *ОЗ*. К тому же, эти три тамги на табличке были отражены рядом друг с другом. Неужели эти три тамги, расположенные рядом друг с другом, образовывали слово? Несомненно, это было бы слишком смелой гипотезой. Но, даже если бы мы не видели тут какое-либо письмо, присутствие на данной табличке относящихся тюркам тамг, и которые имеют элементы письма, налицо. *АТ* – означает выход души из тела. *УЧ* – означает лидер, хан, флаг. *ОЗ* – означает достижение Танры (Тенгри) [9]. По нашему предположению, эти тамги являются одними из ранних тюркских космогонических ключей. Эта находка, которую мы можем назвать «табличка с тамгой», может быть расценена как одно из доказательств присутствия следов прототюрков в Гёбеклитепе. Эти же тамги видны в 15-10

тыс. до н. э. в Саймалыташе и Тамгалысае. Некоторые из этих тамг позже станут тамгами некоторых тюркских племен в более поздние времена. Подобные тамги до сих пор встречаются во многих районах Анатолии.

Символ Солнце-Луна. На одном из центральных обелисков храма в Гёбеклитепе, на обелиске № 18 видны фигуры Солнца и Луны (рис 2). Профессор **Д-р Клаус Шмидт** считает, что эти фигуры символизируют Солнце и Луну [10].

Рис 2. Символы Солнца и Луны, которые имеются на обелиске №18 Гёбеклитепе (слева) и Тамга Солнце-Луна (Кун-Ай, справа)

Рис. 3. Тамга Дома на табличке из Гёбеклитепе

Этой гипотезы придерживается и профессор д-р Б.Г. Сидхарт. Согласно Сидхарту, это изображение символизирует солнечное затмение [11]. Луна, изображенная на середине Солнца изображена в виде серпа. Если бы не это углубление, мы могли бы посчитать это совпадением, но в таком вогнутом виде фигуры Солнца и Луны встречаются и у тюрков. Это даже является одной из самых важных тамг – тамги Солнца-Луны в тюркской космологии. По Эмель Эсину эта тамга постоянно используется тюрками. Тамга Солнце-Луна является прототипом Луны и Звезды на флаге Республики Турции [12]. В соответствии с этой точкой зрения, на флаге Турецкой Республики отражены не Луна-Звезда, а Луна и Солнце. То есть истоки эскиза современного турецкого флага своеобразно "отразились" в знаках обелиска храма Гёбеклитепе 12 тыс. летней давности.

Тамга «Дом». На одной из разбитых табличек, найденных в Гёбеклитепе виден знак, схожая с тюркской тамгой (рис.3). У тюрков это символ дома. Эта тамга использовалась по всей географии, где проживали тюрки. Кроме того, эта тамга является также руническим знаком, используемым на орхонских надписях. В этой табличке также видна тамга US, представляющая слои неба (круги друг в друге). Знак, идентичный тамге «Дом», найденный среди других находок в Гёбеклитепе, может быть ещё одним доказательством присутствия прототюрков.

Символы Гёбеклитепе в тюркских коврах. Аналогичные выгравированным на поверхности колонны в Гёбеклитепе символы «H» и «I» по сегодняшний день используются в рисунках тюркских ковров и ковровых изделиях. Этот символ в тюркских коврах и паласах означает «брак, плодородие». Эти символы в колоннах храмов Гёбеклитепе могут символизировать Небо-Землю и мужское-женское единство. Эти мотивы как бы доказывают преемственность тюркской культуры на протяжении более чем двенадцати тысяч лет (Рис. 4).

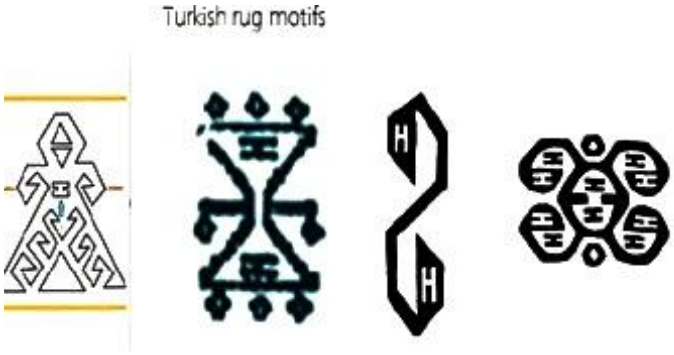


Рис.4
Символ ‘H’ из Гёбеклитепе до сих пор продолжает жить в рисунках тюркских ковров по сей день

Археологические находки Хакасии и тотемы Гёбеклитепе. Тотемные знаки и символы, выставленные в музее Хакасии, и найденные артефакты в Гёбеклитепе, аналогичны. Кроме того, похищенная в Гёбеклитепе голова статуи и произведение искусства, принадлежащее тюркам и представляющее собой кулачок, тоже очень похожи (рис. 5, 6). Эти находки доказывают древнейшие связи между культурами Хакасии и Гёбеклитепе. Территория современной Хакасии - это одно из мест, где наиболее интенсивно представлена раннетюркская культура.

Рис. 5
Шанлыурф. Тотемная колонна из Гёбеклитепе.

Абакан, Хакасия. Тотемные колонны.

Рис. 6
Скульптура «Мать Умай»

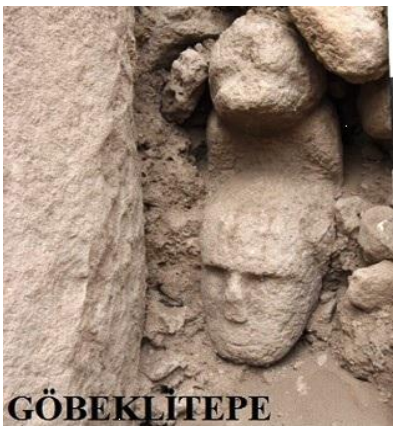


Рис. 7
Голова скульптуры из Гёбеклитепе

Голова хакасской скульптуры

Бокал клятвы в тотеме Гёбеклитепе. Найденный в Гёбеклитепе и в выставленном в настоящее время в музее Шанлыурфе тотеме привлекает внимание изображение ребёнка при рождении, образ младенца (рис. 5, слева). Тотем с внутриутробным младенцем, держащим в руках сосуд - бокал или чашу, представляет потрясающий вид. Как будто это напоминает сценарий из писания о рождении священного ребенка от священной матери, от богини. Возможно, в этот образ древние пытались вложить понятие перерождения, жизненного цикла, круговорота, бесконечности.

На другом рисунке мы видим статую сакральной в тюркской мифологии богини - Мать Умай (рис. 6). Мать Умай в тюркской мифологии является символом плодородия и рождения. Эта богиня определяет тех детей, которые должны родиться. Она владелица древа жизни. Мать Умай изобреажена с ребенком, расположенным в области живота. Чаша находящаяся в руках – это «бокал клятвы (толу)». Бокал клятвы у тюрков представляет бесконечность, вечную жизнь.

В таком случае вопросы - находящаяся в руках ребенка из тотема Гёбеклитепе чаша – это бокал клятвы?; сам тотем является ли ранней версией Рождающей Богини или Матери Умай? -приобретают особую значимость. Можем ли мы поставить этот тотем в один ряд с многочисленными, возможно, раннетюркскими символами, найденными в Гёбеклитепе ?

Гёбеклитепе и тюркские оленьи обелиски. На рис. 8, слева, на одной из колонн Гёбеклитепе видим изображения фигур животных.

Рис. 8

Колонна из Гёбеклитепе (слева)

Монголия, тюркский обелиск с изображениями фигур животных (справа)

Животные на этой колонне изображены друг над другом или внахлест. А справа мы видим тюркский обелиск (олений обелиск, Монголия). И в этом обелиске фигуры животных изображены в том же порядке. Стиль в обеих колоннах очень похож. К тому же на обеих колоннах имеются мотив кабана и заметно сходство, как стиль этих мотивов. Разве это не показывает, что создатели данных колонн должны были иметь общую веру? Или мы должны игнорировать возможность взаимного влияния людей, использующих одинаковый комплекс символов?

Прототипы тюркских Балбалов в Гёбеклитепе. В Гёбеклитепе находятся произведения, которых можно считать прототипами камней, которых назвали *балбал* и которые широко представлены в работах по тюркской культуре. Сходство настолько явное, что эти *балбалы* Гёбеклитепе можно считать важным доказательством проживания в этом месте прототюрков (рис. 9).

Рис. 9. Скульптуры, схожие по мотивам с тюркскими балбалами

Шмидт и Петерс обращают внимание на схожесть Гёбеклитепе с тюркской балбальной культурой. Проводящие раскопки в этих храмах известный археолог Клаус Шмидт и его коллега Жорис Питерс, настаивают на сходстве культуры Гёбеклитепе с культурой азиатских балбалов, имеющих шаманские корни. В опубликованной в 2004 году статье (*Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment*) они подчеркнули, что эти колонны для людей этих областей, которые собравшись вместе, устанавливали связь с духами, являлись своеобразными посредниками в проведении религиозных ритуалов и это подтверждала их связь с балбальной культурой Азии [13]. Как известно, балбальная культура это особая культура, которая принадлежит только тюркам. Особо большое значение имеет то, что данное заявление сделано Клаусом Шмидтом, который вел раскопки в храмах Гёбеклитепе.

Елена Окладникова и связь Алтай - Гёбеклитепе. Мировой авторитет в работе с наскальными рисунками, российский ученый Елена Окладникова, на одном из симпозиумов сделала заявление о том, что изображения животных в одной из областей наскальных рисунков алтайских тюрков в Калбакташе схожи с рисунками животных в Гёбеклитепе. Это говорит о сходстве между двумя культурами и может доказывать наличие культурного моста между ними [14].

Гёбеклитепе и азербайджанские колонны. Расположенные в храме в Гёбеклитепе центральные колонны стилизованы под фигуры человека, в них четко выделяются руки. Схожая колонна встречается в Гобустане, который находится в Азербайджане (рис. 10). Возраст данного обелиска, являющегося тюркским произведением искусства, датируется Агасиоглы 3500 годами до н. э. [2]. Когда смотрим на положение рук, то видим точь-в-точь копию стиля стойки колонн в Гёбеклитепе. Как будто оба этих произведения вышли из рук одного и того же мастера. Способ обработки обелиска из Гёбеклитепе аналогичен с Тюркским.

Рис. 10

Обелиск из Гёбеклитепе Колонна из Гобустана в Азербайджане

Заключение.

Символы, выявленные в храмах, и археологические находки в Гёбеклитепе были сопоставлены с находками, бесспорно принадлежащими тюркской культуре, где наблюдалось абсолютное сходство. Принадлежащие тюркской культуре *тамги Дома, Лощади, Полета, Солнца-Луны* наблюдаются и на табличках, найденных в Гёбеклитепе. Кроме того, в Гёбеклитепенских храмах обнаружены полные копии тюркских балбалов и обелисков. Опираясь на это, можно сказать, что в храмах Гёбеклитепе встречаются материалы, относящиеся к ранней прототюркской культуре. И это имеет большое значение с точки зрения подтверждения сильного влияния ранней тюркской культуры в храмах Гёбеклитепе.

Литература

1. Эрзэн А. Восточная Анатолия и Урартийцы. - Анкара: Tarih Kurumu Yayınları, 1992. - 116 с.
2. Агасыоглу Ф. Дашбаба. - Баку: Hərbi Nəşriyyat, 2013. - 139с.
3. Севин В. История Стеллеров Хаккари // Сборник материалов XIV Конгресса Тюркской Истории. Том I. - Анкара, 2002.- С.43-52
4. Юсифов, Ю.Б. Следы древних тюрков в клинописных источниках // Сборник XI Конгресса Тюркской Истории. Том II. - Анкара, 1990. - С.95-112
5. Туна О.Н. Вопрос исторической связи шумерского и тюркского языков, а также возраста Тюркского языка. - Анкара: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990. – С.57
6. Мемиш Е. Тюрки в древности. – Конья: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2009. – 249 с.
7. Кылыч Э. Переселение из Средней Азии - это легенда // Газета «Сабах» от 10 декабря 2007.
8. Чаталолук О. Генетическая история тюрка. – Истанбул: Togan Yayıncılık, 2012. - 488 с.
9. Тарджан Н. Корни культуры мировых цивилизаций: протюркская цивилизация. – Стамбул: 2008 - 328 с.
10. Шмидт К. Гёбекли Тепе: Строители самого древнего храма. – Стамбул: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007. - 318 с.
11. Этли О. В. Гёбекли-Тепа и прототурки: небесный храм шаманов. - Анкара: Gece Kitaplığı Yayıncılık, 2016. - 233 с.
12. Эсин Э. Введение в тюркскую космологию. - Стамбул: Kabalcı Yayınları, 2001. - 198 с.
13. Schmidt K. & Peters J. Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment // Anthropozoologica № 39(1), 2004. - С.179-218
14. Okladnikova E.A. Fantastic Predator of Kalbak – Tash (High Altai Mountains): Göbekli Tepe Parallels // Procedia – Social And Behaviour Sciences, № 120, 2014. – С.133-141

Омарова Г. Н.
Республика Казахстан, г. Алматы
ogulzada@mail.ru

Тенгрианство и музыка кочевых народов Центральной Азии

Аннотация. *В статье Омаровой Г.Н. «Тенгрианство и музыка кочевых народов Центральной Азии» на основе выдвинутой А.И. Мухамбетовой идеи о тенгрианском суперэтносе говорится о монгольских и тюркских народах Центральной Азии, которые явились творцами (субъектами) центральноазиатской кочевой цивилизации. Исходя из теории Дж. Вико о наличии в цивилизациях «эпохи богов» (мифология), «эпохи героев» (эпос) и «эпохи людей» (лирика), автор обращает особое внимание на древний (фольклорный) пласт кочевой цивилизации, который объективно лучше сохранился у монгольских и восточно-тюркских народов. В статье на казахском музыкальном материале (аңыз күй – кюи-легенды) выявляются те устойчивые архетипы и коды культуры тюрко-монгольских кочевников, которые, безусловно, связаны с мировоззренческими основами тенгрианства.*

Summary. *The article of Omarova G.N. «Tengriism and music of the Central Asian nomadic nations», based on the idea of Tengrian superethnos put forth by A.I.Mukhambetova, refers to Mongol and Turkic peoples of Central Asia, who were the creators (subjects) of Central Asian nomadic civilization. On the assumption of G. Vico's theory on the three ages of civilization including «the age of gods» (mythology), «the age of heroes» (epos) and «the age of humans» (lyrics), the author draws special attention to ancient (folklore) layer of nomadic civilization, demonstrably better preserved by Mongolian and Eastern Turkic peoples. The article, analyzing Kazakh musical material (аңыз күй – legend kuys) reveals the stable archetypes and cultural codes of Turkic-Mongolian nomads, which certainly are associated with ideological foundations of Tengrism.*

Ключевые слова: *кочевая цивилизация, тенгрианский суперэтнос, тенгрианство, музыкальный фольклор, кюи-легенды, тотемные животные, звукоизобразительность, кюи-плачи.*

Keywords: *nomadic civilization, Tengrian superethnos, tengriism, folk music, legend kuys, totem animals, sound figurativeness, lament kuys.*

В самом центре Евразии, между западным побережьем Средиземного моря и Дальним Востоком, располагается территория Центральной Азии, ставшая связующим звеном или «мостом» между Западом и Востоком. Именно на этой территории сформировались когда-то две крупнейшие в этом регионе этно-исторические и этнокультурные общности, которые не только по языковому, но, шире, – этническим и историко-культурным параметрам, можно определить как ***тюрко-монгольская*** и ***тюрко-иранская*** [1].

Кочевая цивилизация, как следует из многочисленных исследований последних десятилетий, сформировалась именно в степных регионах Центральной Азии, и носителем ее стал, по аналогии с христианским, мусульманским, буддийским, – ***тенгрианский*** суперэтнос [2]. Этот суперэтнос составили те ***тюркские*** и ***монгольские народы***, которые, проживая в аридной зоне Центральной Азии, в условиях его резко континентального климата в конце II – начале I тысячелетия до н.э. окончательно перешли от смешанного (земледельческо-скотоводческого) типа хозяйства к ***кочевому скотоводству.*** Соответственно, здесь сложилась

совершенно иная, отличная от оседло-земледельческой, цивилизация, в которой, несмотря на естественные контакты с соседями, образовался ***другой цивилизационный комплекс*** [3]**.**

Тюрки, ушедшие в средневековье на запад Центральной Азии, с учетом местного природного ландшафта, составили, в свою очередь, оседло-земледельческую хозяйственно-культурную систему центральноазиатского региона. Если большая часть западно-тюркских государств в зрелом средневековье, органично восприняв ислам, вошла в состав мусульманского суперэтноса, то часть восточных тюрков и монгол, с учетом китайского фактора, в XVIII веке вошла в буддийский суперэтнос. Однако, как отмечают этнологи, несмотря на еще более ранние периоды (IX, XIII вв.) проникновения буддизма в восточную часть Центральной Азии, шаманская и, шире, тенгрианская «корневая система» монгольских народов, связанная именно с кочевым образом жизни, осталась, все же, доминирующей в их культуре.

Основу тенгрианского суперэтноса составляют, таким образом, центральноазиатские кочевники, основная часть которых – монгольские (монголы, буряты, калмыки) и восточно-тюркские народы. К последним относятся якуты, алтайские и южно-сибирские тюрки, казахи, киргизы, а также (с учетом этногенеза и истории этих народов) тюрки Поволжья – башкиры и татары. Особо отметим такой фактор: несмотря на то, что в средневековье через арабских миссионеров ислам (суфийский ислам) проник также и на юго-запад и запад Казахстана, большая часть казахского народа вплоть до 20 века пребывала реально в тенгрианской вере .

Наследниками же общетюркской, а точнее, центральноазиатской кочевой цивилизации и культуры, являются, в известном смысле, ***все*** современные тюркские и монгольские народы. Это можно показать на примере типов фольклора и устно-музыкального профессионализма тюркоязычных народов. В данном вопросе мы исходим из идеи Дж. Вико о цикличности цивилизаций и наличии в каждой из них: а) эпохи богов (древний период), б) эпохи героев (средневековье), в) эпохи людей (новое время) [4]. В фольклоре, литературе и музыке тюркских народов эти эпохи отразились, соответственно, в таких областях, как мифология, героический эпос и лирика. Причем, если в традиционных культурах восточных тюрков хорошо сохранился древний период цивилизации, то есть ***мифология*** и былое единство в рамках тенгрианской общности, то в культурах западных тюрков – средневековый, то есть ***героический эпос*** (общий свод эпических памятников огузского и кыпчакского времени у западных казахов, туркмен, каракалпаков, узбеков, турок, азербайджан, ногайцев, башкир, татар). Эпоха ***лирики*** в каждой национальной культуре является уже национально-своеобразной и в ней мы наблюдаем влияние именно вышеуказанных региональных культур и музыкальных традиций, как, например, мусульманской на западе тюркского мира.

По нашему мнению, весь ***цивилизационный (или субцивилизационный*** [3, С.161] ***цикл кочевой культуры*** можно наблюдать в музыкальной культуре казахов:

а) древний период – сложение обрядового фольклора и мифологии (здесь во многом общие для тюрков обряды жизненного цикла – родильный, свадебный, похоронный; древние кюи-легенды, легенды и кюи о мифологическом Коркуте, также имеющие сюжетные параллели с соответствующим пластом культур других тюркских народов);

б) средневековье – героический эпос, начиная от общей для тюрков орхоно-енисейской эпики (руны), архаического эпоса, древних версий «Камбар-батыр» и «Алпамыс-батыр», огузского «Китаби дедем Коркут» и «Кор-оглы» (общих для казахов, туркмен, азербайджан, турков) до кыпчакского ногайлинского цикла (общего для казахов, башкиров, татар, ногайцев и др.);

в) новое время – эпика и лирика, представленная уже индивидуальным ***авторским*** творчеством XVIII-XIX вв., многочисленными региональными традициями и школами *жырау, акынов, салов, сері* (как профессиональных типов творцов и исполнителей эпического и песенно-поэтического искусства) и *күйші* (как профессиональных типов творцов и исполнителей инструментального искусства).

Если говорить о жанровой классификации казахской традиционной музыки, то нужно прежде всего отметить единство сферы функционирования фольклора и устнопрофессиональных традиций и социальную недифференцированность субъектов названных типов творчества. Это обусловлено отсутствием в кочевом обществе оппозиции «город-деревня» и резкого социального расслоения кочевого общества. Поэтому в отношении музыкального искусства кочевых народов и, в частности, казахов распространенный термин «народно-профессиональная музыка устной традиции» вполне может использоваться без определения «народный», не имеющем здесь большого смысла. То есть, по предназначению и бытованию как *фольклор,* так и музыкальный *профессионализм* (песенное искусство *ән*, инструментальное *күй* и эпическое *жыр*) в казахском традиционном обществе оказываются *«всеобщими»* и *«всенародными»*, стоящими, как бы, вне классов и социальной стратификации общества (существуют лишь институальные их различия) [5].

Итак, общетюркское наследие характеризуетя: а) ***мифологическими пластами*** культур древнего периода, б) ***героико-эпическими пластами*** культур средневековья. Если первые лучше представлены у восточных тюрков, сохранивших в культуре тенгрианскую основу, то вторые – у западных тюрков, отразивших в своих эпических циклах героические страницы своей истории, связанной с продвижением на запад Центральной Азии и дальнейшим национальным самоопределением.

На материале казахского музыкального фольклора и, в частности, древнего инструментального жанра *аңыз күй* (кюй-легенда) нами выявлено сохранение архетипов и кодов культуры тюрко-монгольских кочевников [1], связанных, безусловно, с ***мировоззренческими основами тенгрианства.*** Казахские кюи-легенды (синкретический жанр легенда+музыка), исполняющиеся на домбре (2-струнный щипковый иструмент), кобызе (струнно-смычковый инструмент), сыбызгы (духовой инструмент), по содержанию можно сгруппировать следующим образом:

1) *Кюи с названиями птиц, животных, связанных с культом тотемных или священных животных.*

В традиционной музыке казахов, как и многих тюркских и монгольских, народов, очень много инструментальных наигрышей и кюев с названиями животных и птиц – медведицы, коня, верблюда, быка, оленя, лани, горного козла, лебедя, гуся… Их обилие связывается в первую очередь с охотничьим и скотоводческим бытом этих народов. Однако такие «музыкальные посвящения» животным и птицам, характеризуют, естественно, не только хозяйственно-производственную деятельность людей, но и их древние культы и верования. Как показывают исследования, именно вышеназванные животные и птицы у тюрко-монгольских народов выступают прежде всего в качестве *тотемов* – первопредков тех или иных родов и племен, или в качестве священных (*киелі*) существ, которые осуществляют связь с Небом, Космосом, Иным миром. Наделенные сакральной силой, эти животные и птицы были, таким образом, покровителями людей и являлись часто символами благополучия, жизненной силы и удачи (*құт*) [6].

Культ тотемных и священных животных, возможно, включал в себя некую обрядовую практику, в которой выражалось почитание, умилостивление духов животных и птиц. Они призывались, задабривались и должны были (как и духи-хозяева), помогать людям в их

повседневных делах и заботах. Из этого культа идет, вероятно, богатейшая традиция звукоизобразительности на тюрко-монгольских музыкальных инструментах. В казахской традиции кюи с названиями животных и птиц сопровождаются очень архаичными по содержанию легендами, в которых есть отголоски мифа, древних преданий, генеалогических легенд, архаической эпики.

2) *Кюи, в легендах которых говорится о прямом магическом воздействии музыки на потусторонние силы на животных и людей.*

В этих кюях сохранились представления о существовании в музыке завораживающих, заклинательных мотивов, которые оказывали некое "волшебное" воздействие. Так в хорошо известной легенде о Коркуте, которая является основой казахской мифологии, центральным ее элементом является предание о музыке Коркута, заворожишей саму Смерть. Аналогичная роль кобызовой музыки раскрывается в легенде "Шақыру" (Зов): *В давние времена счастливая жизнь людей была нарушена тем, что с окраин земли на род человеческий напали змеи во главе с двурогим огнедышащим драконом. Куда бы люди ни бежали от кровожадных змей, они не могли найти спасения. Тогда обессиленные они обратились с мольбой к Тенгри, который, услышав их, спустил с неба светящийся солнечный луч. По нему на землю спустился мальчик Нұртөлі (сын Солнца) на двугорбом верблюде с кобызом в руках. Сидя лицом к солнцу, он начал играть на кобызе дивные мелодии и слушая их, змеи замерли... Затем, влекомые волшебной музыкой, они последовали за Нуртоли, который привел их к Черному морю (Қаратеңіз). Не переставая играть, он вошел в воду, за ним последовал Дракон и вся змеиная рать, спустившаяся таким образом на дно океана. Так люди освободились на земле от злой напасти, а Нуртоли до сих пор завораживает под водой змей, играя на кобызе. И пока эта музыка звучит, жизнь на земле продолжается…* О магическом воздействии музыки на животных говорится в кюях *"Нар идірген"* (Раздоивший верблюдицу), *"Бозінген"*(Белая верблюдица), некоторых вариантах кюя *"Ақсақ құлан"* (Хромой кулан) и др.

3) *Многочисленные кюи-плачи (зар, жоқтау, естірту, жұбату).*

В эих кюях нашли отражение не только традиции оплакивания умерших, но и очень древние представления и верования, связанные с жизнью и смертью. Таковы кюи о Коркуте – размышления на тему «жизнь и смерть»; «Ақсақ қыз» (Хромая дева), «Ақсақ құлан», отражающие представления о хромых как существах нижнего мира, связанных со смертью; «Аңшының зары», «Бөкен жарғақ» и др. – "Плач охотника" по поводу смерти брата-близнеца – символ раздвоения некогда единого мира природы. Весьма интересным представляется в этом плане такой *синкретический* жанр инструментальной музыки казахов, как «ортеке» [7].

В легендах кюев *ортеке* отразились весьма древние представления и верования, связанные с древнейшими пластами тенгрианства, а в его исполнительстве наблюдается синтез разных видов искусства (музыкального, кукольно-танцевального, декоративно-прикладного). Ортеке, то есть *теке* (козел), как и *қошқар* (баран), являлись одним из главных тотемных животных кочевников зоны евразийских степей. Так, Е.Турсунов в своей монографии «Генезис казахской бытовой сказки» со ссылкой на ученых в области пертроглифики и этнографии пишет: «Уместно заметить, что среди наскальных рисунков, идущих со времен первобытности и обнаруженных на территории расселения тюрко-монгольских народов, изображения козла-теке являются едва ли не самыми распространенными. Не вызывает сомнения и тотемистическая основа названия племени теке у туркмен и турок и рода теке у казахов. От теке ведет происхождение и якутский род хэрдық» [8, С.48]. В этом же исследовании отмечается, что реликты культов *қошқара* и *теке* сохранились в шаманском ритуале и мифологии сибирских тюрок и монгол.

Так, например, если шаманские плащи у хакасов шились из бараньей шкуры, то у туба-кижи и тувинцев – «из шкуры дикого козла-теке, той же шкурой обтягивалась и шаманская колотушка, причем на внутренней стороне бубна тувинцы рисовали человека, сидящего верхом на теке. Верующие тувинцы в прошлом посвящали огню животное, которым мог быть только желтый холощеный козел» [8, С. 48-49].

Приношение козла в жертву или испивание его крови при произнесении клятв наблюдалось у бурят. Наряду с этим, в бурятской мифологии видны черты поклонения козлу не только как жертвенному животному, но и как символу плодородия, олицетворяющему мужское начало. Так, в одной из легенд, записанных Г.Н. Потаниным, говорится: «одна из дочерей восточного Тенгри Хурмуса чудесным образом родила трех детей, оставила их на берегу, создала козла и велела, чтобы отныне ей и ее детям приносили в жертву это животное» [Цит. по 8, С.50]. Хорошо известно, что затем, уже в мифологии саков *теке* именно в таком качестве, т.е. как «мужской стимулятор плодородия» (А. Акишев), занимает одно из главных мест в космологической системе сакских племен. Так, А.Акишев, отмечая связь козла с культом гор, циклом «дерева» и плодородия, пишет: «Образ козла является одним из элементов структуры мирового дерева – Древа жизни, и логично рассматривать его в качестве посредника и символа среднего (связующего) мира…» [9, С.36].

Один из домбровых кюев «Ортеке» в строе квинты (а в этом строе исполняются обычно древние кюи) сопровождается следующей охотничьей легендой [10, С.72]: *Жил когда-то в горах со своей матерью охотник Куламерген. Много горных козлов тау теке было убито им на охоте. И однажды явился к его матери во сне кие – дух тау теке в облике девушки: «Отчего твой сын без надобности стреляет в нас? По предписанию Тенгри человек не должен брать у природы больше, чем ему нужно (для пропитания). Ведро Куламергена с кровью переполнено, еще одна капля – и последует проклятие неба». Но несмотря на предостережение матери, Куламерген, который промышлял охотой на тау теке не только из-за мяса, но и из-за шкур, вновь отправился на охоту. День был хмурым, охотнику не повстречалось ни одно животное. Когда уставший Куламерген начал разжигать костер, перед ним вдруг появился тау теке с необычным бело-золотистым окрасом и белоснежными рогами. Куламерген тут же выхватил лук и подстрелил козла. Разделав тушу, заложив мясо в котел и посолив шкуру животного, он прилег отдохнуть. Однако вскоре охотник проснулся от какого-то шума и увидел перед собой того же самого тау теке, живого и невридимого. Три раза покружив вокруг Куламергена, и прыгнув через его голову, тау теке скрылся… Наутро конь Куламергена пришел без хозяина, его испекшееся тело мать нашла в горячем источнике* (легенда записана и опуликована со слов Т. Асемкулова).

Здесь налицо отголоски как охотничьих, так и астральных мифов (вспомним легенды об охотниках, превращенных в созвездия за нарушение табу), а также – очень древние представления о *кие* (священных природных силах и стихиях), и их карательной силе, которая называется в казахской традиции *кесір*.

Таким образом, музыка кочевых тюркских и монгольских народов тесно связана с важнейшими мировоззренческими константами их культур и, шире, системой традиционного мировоззрения, называемой ***тенгризмом*** или ***тенгрианством,*** дающем более или менее системное представление о модели мира кочевников Центральной Азии.

Литература

1. Омарова Г.Н. Казахский кюй: культурно-исторический контекст и региональные стили: Автореф. дис… д-ра иск. - Ташкент, 2012. – 46 с.

2. Мухамбетова А. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) //Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы, 2002. – С. 11-52.
3. Оразбаева А.И. Цивилизация кочевников евразийских степей. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005. - 168 с.
4. Джамбаттиста В. Основания Новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. - М.-К.: «REFL-book» - «ИСА», 1994. – 656 с.
5. Омарова Г.Н. Казахская традиционная музыка в свете типологии культур /Материалы международной научно-практической конференции: Наследие и современные проблемы национальной культуры. - Уральск, 2006. - С.140-143.
6. Раимбергенова С.Ш. Древняя инструментальная музыка казахов (на материале домбровых кюев): Автореф. дис. … канд. иск. – Ташкент, 1993. – 22 с.
7. Омарова Г. Синкретизм и образы животных в искусстве кочевников //Мысль. – 2014. - №2. – С. 64-67.
8. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки (в аспекте связи с первобытным фольклором). – Алматы : Дайк-Пресс, 2004. - 192 с.
9. Акишев А. Искусство и мифология саков. - Алматы, 1984. – 176 с.
10. Есенұлы А., *Елеусізқызы Г.* Күй керуені. – Алматы: Өлке, 1997. – 160 с.

Оросина Н.А.
Россия, г. Якутск
onadya88@mail.ru

Образ верховного божества Юрюнг Аар (Айыы) тойона в якутской эпической традиции (на примере олонхо таттинской и вилюйской традиций)

Аннотация. *В статье рассматривается образ верховного божества Юрюнг Аар (Айыы) Тойона на материале текстов олонхо таттинской и вилюйской традиций. Предпринимается попытка описания данного персонажа по основным принципам «Схемы описания мифологических персонажей», разработанной на материале славянской и балканской традиций Л.Н. Виноградовой, А.В. Гурой, Г.И. Кабаковой и др. В результате выяснено, что мифологическое представление о верховном божестве Юрюнг Аар (Айыы) Тойоне сохранился в эпической традиции и имеет наиболее многообразную поэтическую интерпретацию.*

Summary. *In the article the image of the supreme deity Yuryung Aar (Aiyy) Toyon is considered on the material of the olonkho texts of the Tatta and Vilyui traditions. An attempt is made to describe this character according to the basic principles of the "Scheme for the Description of Mythological Characters", developed on the basis of the Slavic and Balkan traditions Vinogradova, A.V. Gura, G.I. Kabakova, etc. As a result, it is clarified that the mythological notion of the supreme deity Yuryung Aar (Aiyy) Toyon remained in the epic tradition and has a more diverse poetic interpretation.*

Ключевые слова: *мифология народа саха, якутский эпос олонхо, таттинская традиция, вилюйская традиция, религиозно-мифологическая система, Верхний мир, культ божеств айыы, верховное божество Юрюнг Аар (Айыы) Тойон, описание мифологического персонажа.*

Keywords: *the mythology of the Sakha people, the Yakut epos olonkho, the Tatta tradition, the Vilyui tradition, the religious and mythological system, the Upper world, the cult of deities aiyy, the supreme deity Yuryung Aar (Aiyy) Toyon, description of the mythological character.*

Якутский эпос олонхо относится к архаической форме эпоса, в котором сохранились древнейшие формы традиционных верований, мифологических представлений народа саха. В этой связи в олонхо сильно проявляются мифологические аспекты, которые в силу своей актуальности требуют отдельного исследования.

В системе мифологических персонажей якутского эпоса олонхо важное место занимают образы верховных божеств. Они относятся к первому (высшему) уровню в религиозно-мифологической системе. По определению С.Ю. Неклюдова, данный уровень «охватывает совокупность потусторонних сил и существ, получивших статус божественных. Они бывают персонифицированными или неперсонифицированными, в большей или меньшей степени составляющими иерархически организованные пантеоны, включенные или не включенные в соответствующие циклы мифологических повествований (своего рода "священную историю")» [1, С.7]. Тем самым культ верховных божеств айыы* имеет сакральное значение в религиозных верованиях якутов.

Якуты верили в существование Верхнего, Среднего и Нижнего миров. По их представлениям, в Верхнем мире «жили отдельными родами и племенами божества *айыы* и грозные духи *абаасы*, главным из айыы признавался Юрюнг Айыы тойон (Белый айыы господин), а верхние абаасы подчинялись Улуу Тойону (Великому господину). Эти мифические существа будто бы вели в Верхнем мире такой же образ жизни, как и люди на земле, оказывали значительное влияние на ход земной жизни» [2, С.472]. В эпической традиции Верхний мир чаще всего только упоминается, обобщенное, цельное описание встречается редко.

Прежде чем приступить к описанию мифологического образа необходимо отметить, что по мнениям некоторых исследователей, имеются разграничения между верховными божествами *Юрюнг Аар Тойоном* и *Юрюнг Айыы Тойоном.* Они объясняют это тем, что в связи с введением христианства лики двух владык – Юрюнг Аар Тойона (бог неба) и Юрюнг Айыы Тойона (бог солнца) – стали постепенно сливаться. А.Е. Кулаковский отмечал, что «понятие о главном и добром боге Аар Тойон смешалось с понятием о христианском боге, у которого функции первого, в частности в существенном – в отношении создания мира, доброты и справедливости <…> Айыы Тойон раньше не существовал отдельно от Юрюнг Аар Тойона, и это имя позднейшего происхождения (христианской эры)» [3, С.17,18]. Данный вопрос до сих пор остается открытым.

В силу того, что божество Юрюнг Айыы Тойон является владыкой добрых божеств айыы, чаще всего воспринимают его как создателя Вселенной. Н.В. Емельянов подчеркнул, что «во всех олонхо эпический образ Юрюнг Айыы Тойона статичен, одинаков и не развертывается в действии» [4, С.7]. При этом он детально рассмотрел его творческую деятельность в олонхо «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Баай Барыылаах – дух-хозяин черного леса», записанных со слов сказительницы М.Н. Андросовой-Ионовой, где верховное божество выступает не творцом-создателем, а строителем жизни в Среднем мире путем определения местожительства каждого своего потомка [5, С.12-25].

Далее предпринимается попытка описания верховного божества Юрюнг Аар (Айыы) Тойон по основным принципам «Схемы описания мифологических персонажей», разработанной на материале славянской и балканской традиций Л.Н. Виноградовой, А.В. Гурой, Г.И. Кабаковой и др. В качестве примеров использованы 7 текстов олонхо таттинской и

* Айыы – общее название добрых божеств, олицетворяющих собою начало творчества и добра; часть сложного имени божеств.

6 текстов вилюйской эпических традиций. При описании были выбраны те принципы, которые имеют отображение в текстах олонхо указанных традиций.

I. *Названия, имена, интерпретации.* В «Словаре якутского языка» Э.К. Пекарского божества Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон по отдельности представлены следующим образом: *Аар Тойон* (‘Вышний Господь’), *Үрүҥ Аар, Үрүҥ Аар Тойон* (‘Белый Небожитель Господь’), *Аар Айыы Тойон* – всевышнее божество, повелитель всех духов, творец и верховный правитель мира <…> по понятиям иных якутов, творец мира, верховное существо, тождественное с *Үрүҥ Айыы* [6, стлб.126]. А *Үрүҥ Айыы, Айыы Тойон, Үрүҥ Айыы Тойон* (‘Белый Создатель Господин’) – верховное существо, стоящее выше всех айыы, добрый дух, создатель мира, управляющий всею вселенною, творчески ниспосылающий детей и оказывающий общее влияние на плодородие земли, размножение скота и т.д. [7, стлб.48]. В большом толковом словаре якутского языка Юрюнг Айыы Тойон охарактеризован так: «*Үрүҥ айыы <тойон>* – по старинному поверью якутов: верховное существо, добрый дух, божество, живущее на небесах [8, С.538]. В «Энциклопедии Якутии» дается последующее понятие: «*Үрүҥ Айыы Тойон* – высшее божество саха. По-русски можно передать словами: Белый Создатель Господин. Иногда называют Үрүҥ Аар Тойон – Белый Почитаемый Господин. Үрүҥ Айыы Тойон – создатель мира и всего живого на земле. Исследователи предполагают, что в его образе персонифицировано солнце. В героическом эпосе олонхо Үрүҥ Айыы Тойон – глава племени *айыы аймаҕа,* родоначальник и покровитель богатырей Среднего мира» [9, С.511, 512]. По данным определениям можно сказать, что позиции Юрюнг Аар Тойона и Юрюнг Айыы Тойона в целом совпадают.

Имя верховного божества в текстах олонхо таттинской традиции встречается в трех вариантах: *Юрюнг Аар Тойон* («Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина, «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур», «Тойон Нюргун», «Элик Туйгун» И.М. Давыдова), *Юрюнг Айыы Тойон* («Басымньы Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн»), *Айыы Тойон* («Ёлбёт Бэргэн» Н.Т. Абрамова), а также имеет двойное имя *Юрюнг Аар Тойон, Айыы Тойон* («Юёлэн Нюрюйэ» М.Г. Сорова). А в текстах олонхо вилюйской традиции отмечены следующие варианты: *Юрюнг Аар Тойон* («Эрбэхтэй Бэргэн», «Ого Тулаайах», «Дьирибинэ Боотур» В.О. Каратаева), *Юрюнг Айыы Тойон* («Тёбёт Мэник Богатырь» С.И. Еремеева, «Эрбэхтэй Мэргэн» Б.А. Алексеева)*, *Юрюнг Айыы Тойон, Аар Тойон, Айыы Дьангсаар Тойон* («Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева).

II. *Ипостаси.* Юрюнг Айыы Тойон представляет собой антропоморфные существо. По представлениям якутов, Юрюнг Аар Тойон изображается в образе старца, облачённого в меха, источающие жару и свет. В образе бога персонифицировано солнце [10, С.481].

III. *«Социальный статус», характеристика внешнего облика.* В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» дается более подробное описание божества Юрюнг Аар Тойона: *«Есть белый престарелый Юрюнг Аар Тойон с женой своей матушкой Аарлы Хотун, сам весь с молочно-пребелым телом, с дыханием из сильной жары, с седалищем на беломолочном озере»* [11, С. 71, 73]. Описание подобного рода обнаружено в олонхо «Юёлэн Нюрюйэ». Касательно внешнего облика Юрюнг Айыы Тойона в олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» указывается, что *«на его лбе изображены три орла»*, а в олонхо «Эрбэхтэй Мэргэн» обозначается, что *«на его лбе изображен орел»*. В олонхо «Могучий Эр Соготох» богатырь Харыадьылаан Бэргэн при обращении к Юрюнг Айыы Тойону использует такие слова: *«Дьэй, хэ, хэ! Старец Юрюнг Айыы, почитаемое божество, высший мой судья, тебе почтеннейшему, к крепкой груди твоей припадая, от чистого сердца свое приветствие приношу!* [12, С. 281].

* Далее последуют только названия олонхо.

IV. *Атрибуты, спутники.* Наличие атрибутов Юрюнг Аар (Айыы) Тойона отмечено в олонхо таттинской традиции «Тойон Нюргун» и «Элик Туйгун»: *«үс салаа үкэр от дөрбүүрдээх»* (‘с трилистным травяным веером’), *«аҕыс салаа ача от дьалбыырдаах»* (‘с восьмиветвистым травяным кнутом’), *«көҥдөй от торуоскалаах»* (‘с пустой внутри травяной тростью’). Во многих олонхо Юрюнг Аар (Айыы) Тойон имеет традиционную эпитетику: *«үкээр куйаас тыыннаах»* ('с дыханием летнего зноя'), *«үүт-аас бэйэлээх»* (‘белоснежно почтенный’), *«үүт күөл олбохтоох»* (‘с седалищем молочного озера’).

V. *Взаимоотношения мифологического персонажа.* В текстах олонхо обнаружено 5 примеров, где Юрюнг Аар (Айыы) Тойон представляется парно наряду со своей супругой *Юрюнг Аарлы Хотун* («Нюргун Боотур Стремительный»), *Юрюнг Адьынга* («Элик Туйгун»), *Адьынга Баай Хотун* («Модун Хара»), *Юрюнгэ Нуоралдьын Хотун* («Юёлэн Нюрюйэ») (таттинская традиция), *Кюбэй Дархан Хотун* («Тёбёт Мэник Богатырь») (вилюйская традиция). Также имеются тексты олонхо, в действиях которых принимают участие его дети: *дочь Айталыын Куо* («Тойон Нюргун»), *дочь Айбардыын Куо, внук богатырь Юёлэн Нюрюйэ, восемь удаганок* («Юёлэн Нюрюйэ») (таттинская традиция); *сын Юрюнг Кёмюс Туртастаан* и *дочь,* впоследствии ставшая супругой богатыря Эрбэхтэй Мэргэна («Эрбэхтэй Мэргэн»), *дочь Туналыкаан Куо* («Могучий Эр Соготох») (вилюйская традиция). Также он имеет множество посланников и посланниц: *три солнцеликих парня-служителя* («Нюргун Боотур Стремительный»), *три брата богатыря Кюн Чёллют* («Элик Боотур и Ньыгыл Боотур»), *удаганка Кюн Туллай и семь удаганок* («Тойон Нюргун»), *Ёксёкюлях Дугуйдах* («Элик Туйгун») (таттинская традиция), *Нюргустай Куо* («Эрбэхтэй Бэргэн»), *удаганка Айыы Дьаргыл* («Могучий Эр Соготох») (вилюйская традиция). Как видно, члены семьи Юрюнг Аар (Айыы) Тойона также играют немаловажную роль в сюжетном развитии олонхо.

VI. *Локусы.* Место проживания персонажа – юго-восточная часть неба, откуда восходит зимнее солнце. Седьмой ярус неба, где пребывает якутское божество солнца – это страна ярко-белого неба. Там нет зимы, «растет белая трава, подобно крыльям белого лебедя, повернутым наизгнанку» [13, С. 24]. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» также отражается местожительство Юрюнг Аар Тойона: <…> «*живет он дальше вот этого видимого светлоголубого неба, обитает выше благодатного, счастливого, пречистого белого неба, зимует (он) на крайнем светлом небе, лето проводит на лучезарном небе, имеет свою (основную) обитель на светозарном небе»* [14, С. 71, 73].

VII. *Функции и предикаты / действия, основанные на контакте с объектом.* Юрюнг Аар (Айыы) Тойон имеет прямую связь с богатырями божественного происхождения и всячески помогает им. Имеется в виду, что «тот, кто имеет божественное происхождение, предназначен судьбой для особых, “высоких» дел» [15, С. 54]. Свои указы и решения он передает богатырям через посланников, собственно никогда не спускается в Средний мир. В рассмотренных нами олонхо Юрюнг Аар (Айыы) Тойон выполняет следующие функции:

1) Посылает богатырей в Средний мир. Юрюнг Аар (Айыы) Тойон спускает богатырей айыы – основных героев для защиты племени айыы аймага («Нюргун Боотур Стремительный», «Басымньы Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн», «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур», «Юёлэн Нюрюйэ») (таттинская традиция). Как отмечал И.В. Пухов «племя айыы аймага» также божественного происхождения, само название племени означает «божьи родственники» [16, С. 54]. В олонхо «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» встречается богатырь Кёнгюл Дохсун, который как самый сильный богатырь назначен Юрюнг Аар Тойоном охранять дорогу-перевала в Верхний мир.

2) Выполняет просьбы: а) доставляет коней или магические предметы. Так, по просьбе Ого Тулаайаха Айыы Тойон спускает ему предназначенного богатырского коня («Ёлбёт Бэргэн»). Откликается на просьбу богатыря Ала Туйгуна и через посланника предоставляет

ему небесную веревку *айыы сиэги манган быа* для спасения брата («Элик Туйгун»). По просьбе Эрбэхтэй Мэргэна, через посланницу доставляет коня и богатырских доспехов («Эрбэхтэй Мэргэн»); *б) посылает детей.* В олонхо вилюйской традиции «Могучий Эр Соготох», «Тёбёт Мэник Богатырь» бездетным родителям он посылает младенцев-небожителей в Средний мир.

3) Делает наказания. Юрюнг Аар (Айыы) Тойон делает наказания богатырям за безрассудный поступок (в большинстве случаев за разорение земель или действий против воли судьбы) путем заключения в темнице. Такие случаи можно обнаружить в олонхо «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» (таттинская традиция) и «Эрбэхтэй Бэргэн», «Ого Тулаайах» (вилюйская традиция).

4) Останавливает бой богатырей. Юрюнг Аар (Айыы) Тойон отправляет своих посланников, чтобы остановить бой богатырей-противников («Элик Боотур и Ньыгыл Боотур», «Тойон Нюргун»).

Таким образом, в эпических текстах обеих традиций сохранилось традиционное появление фигуры верховного божества Юрюнг Аар (Айыы) Тойона. А.А. Кузьминой отмечено, что «в вилюйской эпической традиции отмечается ослабление данного персонажа» [17, С. 86].

В заключение следует отметить, что верховное божество Юрюнг Аар (Айыы) Тойон занимает ключевую роль в системе мифологических персонажей якутского эпоса олонхо.

Подобное описание позволит в дальнейшем провести типологический анализ, использовать метод внешней и внутренней реконструкции для изучения генетических истоков мировоззрения народа саха и ее связи с мифологической системой якутского фольклора.

Литература

1. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе / Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. – М.: Наследие, 1998. – С. 6-43.
2. Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с. – (СО РАН. Избранные труды).
3. Кулаковский А.Е. Научные труды. – Якутск, 1979. – 484 с.

Оспан Б. А.,
Республика Казахстан, г. Шымкент
berdaly_1955@mail.ru

Кумыс – древний напиток

Жылқысы кімнің көп болса,
Қорлы болар сабасы.
У кого много кобылиц,
У того и саба самая популярная.
Актайлак би

Аннотация. *В статье дается значение связи белого цвета кумыса со светлым священным образом Тенгри-Бога. Рассматривается отражение традиционного кисломолочного напитка из кобыльего молока - кумыс, в устной и письменной литературе.*

Summary. *In article explains the meaning of communication of white color of kumys with a sacred image of the god Tengri. The reflection of traditional dairy drink made of mare milk kumys is concidered within the oral and written literature.*

Ключевые слова: *Тенгри, Тәңір, тенгрианство, кумыс.*

Keywords: *Tengri, Tengir, tengrianstvo, qımız.*

Тәңір – так казахи издревле называли создателя. Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском языке означает: зарю, восход, начало всего, когда «свет озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить» [1, С.20]. Поэтому Тәңір для казахов был символом всего светлого и справедливого. Понятия: *әділдік* - справедливость, *жарық* - свет и конечно *таңдандыру* - удивлять, *таңқалу* - удивляться в сознании казахов обьединены одним цветом – *ақ* - белый. Провожая в путь, желали «*Ақ жол*» - светлого пути.

Также казахи все молочные продукты называют *ақ, ағарған, ақ мол болсын* - «пусть будет обилие молочного», это одно из самых добрых пожеланий в котором подразумевалось «пусть миром правит справедливость». Таким образом белый цвет был выбран символом мира. Поэтому не взирая на национальность, вероисповедание всем путникам для утоления жажды казахи преподносили молочные напитки. Даже если в юрту каким-то образом заползала змея, казахи выпроваживали наливая на ее голову ақ, ағарған – молоко или кумыс.

Казахи издревле предпочитали молочные напитки – молоко, кумыс, кумыран, айран, шалап. Самым изысканным из них считается кумыс. Это подтверждается и поговоркой которая дошла из глубины веков и повторяется сегодня очень часто: «*Қызды кім көрмейді, қымызды кім ішпейді* / *Кто не любуется девушкой, кто не пьет кумыс*». Одним словом для казахов кумыс это не только напиток но и еда. Потому что выпивший кумыс долго чувствует себя сытым. Не зря было сказано:

Қырықтан артық жас жоқ,
Қымыздан артық ас жоқ.
Нет лучше возраста чем сорок лет,
Кумыса лучще пищи нет.

Об этом волшебном напитке было известно давно. В "Иллиаде" Гомера, жившего примерно в 8 в. до н.э. написано о народе Агавах - народе которые выдаивая кобылиц, питались их молоком. Греческий путешественник Страбон (64/63 до н.э. - 20/24 до н.э.) писал "Доители кобылиц скифы", Скимн Хиосский, греческий географ (1 пол. 2 в. до н.э.) тоже писал: "Они весьма благочестивы... питаются молоком и скифским доением кобылиц". И даже отец истории Геродот (ок. 485-ок.425 до. н. э.) не обошел эту тему, он написал что скифы пили кобылье молоко и даже описал ее изготовление: «Всех своих рабов скифы ослепляют. Поступают они так из-за молока кобылиц, которое они пьют. ...После доения молоко выливают в деревянные чаны. Затем, расставив вокруг чанов слепых рабов, скифы велят им взбалтывать молоко. Верхний слой отстоявшегося молока, который они снимают, ценится более высоко, а снятым молоком они менее дорожат» [2, С.187].

Китайский поэт Са Тянь-си (около 1300 г.) в своих стихах упоминал о кумысе, при посещение Шанцзина, третий куплет:

В жертву Небу приносят игристый кумыс,
Степь в священном обряде кропят.
А до города ветры с холмов донеслись,
Трав степных долетел аромат.

Пятый куплет:

Лучший, сладкий кумыс получается тут,

Диких трав он хранит аромат [2, С.138].

В примечаниях к стихам написано: «В жертву неба приносят в жертву кумыс. Степь в священном обряде кропят – Церемония принесения жертвы небу выражалась... в окроплении степи кумысом. Жертва приносилась самим императором, и при церемонии могли присутствовать только родственники правящего дома».

Посетивший в девятнадцатом веке Казахстан польский художник Бронислав оставил такую запись: «Любимый напиток казаха, его нектар – это кумыс, приготовленный из кобыльего молока. Казах гостеприимен... Табуны коней, которые составляют все его богатство, дают ему весной массу молока, которую невозможно использовать только в своей семье. Поэтому у богачей во время изобилия беспрерывные сборища. Хозяин дома или гость, которому он оказывает наибольшее уважение, обычно занимает почетное место напротив входа. Остальное общество располагается кругом, остается только то место, которое служит очагом. Все сидят по восточному - скрестив ноги. Каждый, кто входит в кибитку, обязан сначала помешать *саба*, которая поставлена возле двери, затем воздать хозяину «салам», простирая к нему сложенные вместе руки, после чего вошедший может расположиться около других. Женщины разливают кумыс, полные чашки идут по кругу» [4, С.32].

В «Тауарих хамса» Курбангали Халид написал, что кумыс исконный напиток казахов, и что 1200 лет назад правитель Египта султан Байбарыс, тюрк по происхождению, пил кумыс [5, С.185].

О том, что кумыс древний напиток казахов также свидетельствует информация из народного эпоса «Айман-Шолпан» где говорится что би-судья Маман на девяти верблюдах вез девять *саба* кожаных сосудов с кумысом [6, С.79].

Саба является самым лучшим сосудом для сохранения кумыса, проверенным временем. Казахские *саба* были разного размера. В воспоминаниях писателя Сакена Сейфуллина «Сол жылдарда – В те годы» есть такое свидетельство: «В середине юрты стоит большого размера *саба*, сшитое из кожи двух кобылиц, в ней стоит посеребряный болтушник украшенный перьями филина. Запах маслянистого кумыса пьянит любого. Рядом с *саба* стоят два вспотевших джигита, поочередно взбалтывающие кумыс. Два других джигита наливают кумыс в большое *тегене* – чашу, и постоянно размешивают напиток ковшом. Один наливает в инкрустированную чашку кумыс, а другой разносит сидящим вокруг». Для изготовления *сабы* обычно использовалась лошадиная кожа, подвергнутая длительному копчению дымом и были разного размера вместимости [7, С.42].

Известный исследователь казахского быта Халел Аргынбай пишет, что при проведении свадеб и тризн кумыс был своего рода показателем:«В каждой юрте для гостей был приготовлен кумыс. Из каких аулов были привезены *сабы* с кумысом оповещали официанты в стихах. Поэтому все старались приготовить вкусный добротный кумыс. Некоторые богатые люди ручки болтушек для *сабы* с кумысом инкрустировали серебром, заказывали большие *саба* вместимостью 100 литров. Например богатый Бажыкой из рода бейсемби привез 100 ведер кумыса в *сабе*, изготовленном из шкур десяти лошадей. Такие большие *саба* взбалтывали, сидя на лошадях». Также ученый привел достоверный факт что на ас - годовщине известного батыра Сырыма было выпито около 5000 ведер кумыса [8, С.113].

Названия видов кумыса приводит в своей книге «Қазақы атаулар мен байламдар / Казахские названия» исследователь народного быта Жардем Кейкин. Не все они поддаются переводу: *уыз қымыз*; *саумал қымыз*; к*ораба қымыз; қымыз мұрын; жуас қымыз; сірге жияр қымыз; бал қымыз; қысырақ қымыз; қысырдың қымызы или ту қымыз; қолбала қымыз;*

түнемел қымыз; құнан қымыз; дөнен қымыз; сары қымыз; тосап қымыз, бесті қымыз [9, С.171].

Интересный факт из жизни предводителя правительства Алаш Орды Алихана Бокейханулы привел ученый Султан-Хан Аккулы: «...известный в казахских степях бай-предприниматель, меценат Медеу Оразбайулы из рода тобыкты, решив, что Алихан Бокейхан «қазаққа керек адам - нужный для казахов человек», распорядился поставить недалеко от тюрьмы юрту, где держать 10 кобылиц с жеребятами и каждый день резать годовалого барана» [10, С.17].

Казахи издревле знали о лечебном свойстве кумыса. Больным давали пить кумыс с мясом баранины и конины. О том, что кумыс полезен для здоровья заметили и иностранцы, написал Бейбит Сапаралы в своей книге «Адалбақан». Врач экспедиций Альфонс Ягмин, побывавший в Казахстане в 1841 году, отметил в своем дневнике что кумыс является средством от многих болезней, в том числе и от туберкулеза. И что он сам был свидетелем как люди вылечивались от недугов во время перекочевки из зимовки в джайляу. Обо всем этом он написал в труде «Киргиз-кайсакские степи. Их жители», выпущенном в Сакт-Петербурге в 1845 году [11, С.197].

Известный казахский писатель Сабит Муканулы в книге «Халық мұрасы / Наследие народа» пишет что великий писатель посредством кумыса Лев Толстой лечился от туберкулеза [12, С.68]. Живописец Василий Суриков, автор таких известных полотен как «Взятие зимнего городка», «Бояриня Морозова», «Переход Суворова через Альпы» несколько раз лечился кумысом, о чем написала в своих воспоминаниях сестра художника [13, С.97].

О лечебных свойствах чудодейственного напитка написал и медик Р. Кноблок в своей статье «О лечении кумысом» в ежедневной газете «Русские ведомости»: «В летние месяцы в Москве не прекращается лечение этим напитком. Хотелось бы, чтобы это нашло свое продолжение осенью и зимой. Опасные заболевания горла, анемии, восстановление здоровья женщин после родов – все это может быть воплощено кумысом». Вокруг этой статьи образовалась немалая дискуссия, пуликовались поддерживающие автора мнения. В газете «Русские ведомости» от 17 июля 1870 года было написано, что в Москве есть 10 магазинов, торгующих кумысом, указывались их адреса, стоимость кумысолечения 90 рублей, цена бутылки 50 копеек и др. [11, С.198].

Польский революционер, высланный царской Россией Адольф Янушкевич, жил многие годы в казахских степях и неоднократно встречавшийся с отцом великого поэта Абая – Кунанбаем, оставил такую запись: «Лихорадка, как уверяли нас, свирепствует только с начала весны; летом же влияние свежего воздуха, движение, кумыс избавляют больного от нее и без помощи лекарственных средств» [14, С.164].

Известно что драматург Владимир Иванович Немирович-Данченко в 1879 году в письме знакомому Ф.Д. Нефедову писал: «Ну и слава кумысу, что поправляет Вас, добрый Филлип Демидович! Поправляйтесь, поправляйтесь, и дело наше, которое мы полюбили, как свое родное детище, пойдет шибче. Здоровье придаст энергию - истина. Ах, кабы этот кумыс да на Ваш почерк повлиял!» [15, С.45].

Художник Василий Васильевич Верещагин написавший немало картин из жизни казахов тоже любил пить кумыс. Ученый Кальсим Шакировна Кереева-Канафиева автор книги «Русско-казахские литературные отношения (Вторая половина XIX-первое десятилетие XX в.)» пишет том как художник впервые попробовал этот напиток: «В Меновом дворе русский художник впервые попробовал вкус кумыса. Напиток оказался некрепким, но чрезвычайно кислым». Не зря такие известные личности того времени обращали внимание на кумыс, который был каждодневным напитком наши предков, что говорит о способности кумыса не только хорошо утолять жажду, но и о его прекрасных лечебных свойствах [16, С.213].

Об этом сказочном напитке издревле ходили разные легенды и слухи. Будто ханы, чтобы сохранить молодость, а красивицы, чтобы сохранить свою прелесть, купались в них. Наверняка, тому способствовали лечебные свойства кумыса.

В жизни двух великих казахских писателей Беимбета Майлина и Габита Мусрепова был случай, связанный с кумысом, о чем было написано в рассказе Г. Мусрепова «Биага». Два друга по перу в одной поездке становятся свидетелеями рождения ребенка. Пуповину новорожденного разрезает Беимбет Майлин. Габит Мусрепов нарекает мальчика именем Беимбета Майлина – Биага, так писателя называли многие из уважения. «Горький новорожденного младенца купает в морской воде, а мы нашего мальчика искупали в кумысе. Ребенок, поняв что он пришел в новый мир, сразу издал громкий голос» написал писатель. Далее повествуется о том, что и роженицу искупали в кумысе [17, С.287].

Вышеприведенные факты доказывают, что для казахов кумыс всегда был важным и лечебным напитком. Кумыс, как питательный напиток, хорошо воспринимается как молодым, так и пожилым организмом. Сегодня люди, чьи дети привыкли пить сладкие напитки, могут с недоверием отнестись к подобному заключению. Но, вот еще один факт. Секретарь поэта Жамбыла, который прожил 99 лет, Гали Орманов в своем дневнике написал: «15 мая, 1940 года. ...Повезли Жамбыла в больницу. «Не поеду», - сказал он. «Сперва хочу увидеть своих детей. Соскучился. Попил кумыс». Надо отметить что поэту в 1940 году было 94 года. Уверен, одна из причин секрета долголетия поэта Жамбыла, была наверняка связана с этим чудесным напитком» [18, С.15].

Казахи и сейчас с удовольствием пьют этот полезный для здоровья древний напиток.

Литература

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КИЕ, 2012. – 264 с.
2. Геродот. История (в девяти книгах). - Л.: Наука, 1972. - 600 с.
3. Антология китайской поэзии. - М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 1969 с.
4. Залесский Б. Қазақ сахарасына саяхат. Жизнь казахских степей. - Алматы: «Өнер», 1991. – 132 с.
5. Құрбанғали Х. Тауарих хамса: (Бес тарих). - Алматы: Қазақстан, 1992. – 304 б.
6. Нұрғалиев Р. Мұхтар Әуезов тағлымы. - Алматы: Жазушы, 1987. – 432 б.
7. Сейфуллин С. Сол жылдарда. – Алматы: Жазушы, 1974. – 432 б.
8. Арғынбаев Х. Қазақ отбасы. - Алматы: Қайнар, 1996. – 288 б.
9. Кейкин Ж. Қазақы атаулар мен байламдар. - Алматы: Өлке, 2006. - 456 б.
10. Султан-хан А. Алихан Букейхан: тюремный роман. - Газет: «Қазақ үні», №28-29 (637-638), 15-22 шілде, 2014. – Эл. ресурс: http://www.qazaquni.kz/2014/07/18/26967.html
11. Сапаралы Б. Адалбақан. – Алматы: Өнер, 1992 – 384 б.
12. Кончаловская Н.П. Дар бесценный: Романтическая быль. – Москва: Детская литература», 1983. – 335 с.
13. Янушкевич А.М. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. – Алма- ата: Казахстан, 1966. – 267 с.
14. Немирович-Данченко В.И. Избранные письма. В 2 т. - Т. 1: 1879 – 1909. – М.: Искусство, 1979. - 608 с.
15. Кереева-Канафиева К.Ш. Русско-казахские литературные отношения (Вторая половина XIX-первое десятилетие XX в.). – 2-е изд. – Алма – ата: Казахстан, 1980. – 280 с.
16. Мүсірепов Ғ. Таңдамалы. Үш томдық. Т. 1. - Алматы: Жазушы, 1980 . – 542 б.
17. Мусрепов Г.М. Би ага. – Эл. ресурс: http://old.adebiportal.kz/musrepov-g-bi-aga1.page?lang=kz
18. Орманов Г. Жамбыл. // Аңыз адам. Ж. Жабаев туралы. № 08 сәуір - 2011 жыл.

Оспан Б. А.
Республика Казахстан, г. Шымкент
berdaly_1955@mail.ru

Тенгри в казахской поэзии

Аннотация. *В статье рассматриваются свидетельства о феномене Тенгри в устной и письменной литературе казахского народа.*

Summary. *The article considers the evidences on the Tengri phenomenon in oral and written literature of the Kazakh people.*

Ключевые слова: *Тенгри, тенгрианство, Таңри, ислам, суфизм, Тәңір, Коран, Кудай, бата.*

Keywords: *Tengri, tengrianstvo, Tangri, islam, sufizm, Tenir, Quran, Qudai, bata*

Древние тюрки, в том числе предки казахов, всегда признавали единственным творцом этого мира Тенгри. Прав был Акселеу Сейдимбек, написавший: «...Тенгрианское мировоззрение, на самом деле познание природы, знакомство с природой. А все это является той основой, на которой держится жизнь» [1, С.14]. Альфред Вебер писал, что кочевники, жившие свободно в бескрайней степи, видевшие и пережившие многое, смогли «...понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе» [2, С.46]. Действительно вся история кочевников это огромный эпос, в котором Тенгри занимает особое место.

Древние Тюрки верили одному Тенгри – на все его воля. И пронесли через столетия эту веру. Веру, которая вела их к великим деяниям, через тысячелетия времен и тысячекилометровые расстояния. Это подтверждает знаменитый норвежский путешественник и ученый Тур Хейердал: «Я полностью осознаю важность влияния древнетюркской цивилизации на развитие и распространение ранних цивилизации, а также верю в то, что влияние тюрков было более велико, чем кого-либо из признанных в наше время, даже в моей стране Норвегии, находящейся в другом конце Европы» [3, С.89].

Вера наших предков в Тенгри стала неотъемлемой частью духа тюрков. И это получило свое отражение в повседневной жизни. *Танирберген* – дар Тенгри, *Танирберди* – данный Тенгри. Такими именами кочевники нарекали своих детей. И эти имена улетали как птицы в небо истории. И возвращались на крыльях их великих деяний обратно на родную землю. Например, одного из известных историков времен мамлюкского султана Египта Байбарса звали Ибн Танирберды. «Досконально знающий все тюркское», такую высокую оценку дали ему историки [4, С.72]. Знаменитого акына конца XIX и начала XX веков звали Арип Танирбергенулы [5, С.3]. Танирберген Отарбайулы – так звали учителя литературы легендарного батыра времен второй мировой войны Бауржана Момышулы [6, С.56].

С приходом ислама казахи не отказались от Тенгри. Его имя звучало столь же часто как и имя Аллаха, зачастую они отождествлялись (см. ниже стихотворение Магжана Жумабаева «Тәңірі» - «Тенгри»). Эту традицию отождествлять Аллаха и Тенгри отразил в X1 веке выдающийся тюркский ученый, филолог и лексикограф Махмуд Кашгари (род.1028-29-год смерти неизвестен). В своей монументальной энциклопедии «Диван лугат ат-турк» («Словарь тюркских наречий») он перевел имя Тенгри как Аллах: «Таңри мани агирлади» как «Аллах возвеличил меня» [7, С.90]. Навряд ли это была его личная интепретация распространённых

среди тюрков имен Бога. Как истинный ученый он отразил понимание имен Тенгри и Аллах, объективно бытовавшее в глубинах общественного сознания многих тюркских племен и народов, чьи наречия стали основой его труда. И подобные представления казахи пронесли до XXI века.

Книга Махмуда Кащгари — «памятник тюркской культуры, увековечивший этические ценности и нормы поведения, специфическое мировосприятие тюркских народов в XI веке. В книге, наряду с древним зороастрийско-шаманистским миропредставлением, запечатлены базовые элементы ислама и такой его ветви как суфизм». Википедия. В это определение следует добавить, что великий тюркский ученый отразил в своей книге и тенгрианские представления о мире.

В Коране, переведенном Халифой Алтаем на казахский язык, написано: «Алладан басқа ешбір Тәңір жоқ – Кроме Аллаха другого Тенгри нет» [8, С.50]. Присутствие Тенгри в Коране на казахском языке говорит само за себя. Но в даже в наши дни эту мысль можно услышать и в перевернутом виде «Тәңірден артық Алла жоқ – Выше Тенгри нет Аллаха».

Казахи никогда не отказывались от Тенгри. Для них Жаратушы (Создатель), Алла, Құдай – все они означали Тенгри. Об этом свидетельствует устное и письменное духовное наследие казахов – пословицы и поговорки, бата – благословения, ритуальные жоқтау – плачи по усопшему и стихи. Вот некоторые пословицы и поговорки: Бекерден бекер жатқаннан Тәңір безер / От бездельника отворачивается Тенгри [9, С.12]; Күштіде Тәңір жоқ / У зазнавшегося нет Тенгри [9, С.12]; Таңғы нәсіп Тәңірден / Утренняя доля от Тенгри [9, С.12]; Иттің иесі болса, бөрінің Тәңірі бар / Если у собаки есть хозяин, у волка есть Тенгри [9, С. 317].

У казахов заведено так, перед любым делом аксакалы дают бата-балгословение. Бата дается перед дальней дорогой, перед началом свадьбы, перед свершением разных обрядов. В бата часто упоминается имя Тенгри: Тәңірім өзі оңдасын, Әулиелер қолдасын / Тенгри наш пусть сам направит, Святые поддержат [10, С.8]; Тәңір сені қолдасын, Уайым-қайғы болмасын / Тенгри пусть тебя поддержит, Скорби-горя пусть не будет [10, С.11]; О, Тәңірім талқыға салма, Сая бол өзің талыққан жанға....Бере гөр, Тәңір, тілеуді, Мейіріңді төгерсің / О, Тенгри не пытай, Будь сам укромным убежищем уставшему. ...Прошу, Тенгри желание исполни. Одари добротой [10, С.13]; Тәңірім өзі жарылқап, Талабыңды оңдасын / Тенгри сам пусть наградит, Стремление твое направит в нужное русло [10, С.14]; Уа, отау иесі, Қолдасын Тәңір киесі / О, хозяин дома, Пусть тебя поддержит святость Тенгри [10, С.22]; Тірлікте түзу жол тапсаң, Тәңірім берер басқасын / Если в жизни найдешь прямую дорогу, Тенгри воздаст остальное [10, С.25]; Тәңір берген несібең, Тепкілесе, кетпесін / Доля твоя, данная самим Тенгри, Да не пропадет, если кто-то задумает плохое [10, С.33]; Жарылқа, Тәңірім, қабыл ет, Жарылқаудың қамын ет / Награди Тенгри, прими, Сделай все чтоб было во благо [10, С.34]; Я, Тәңірім, жарылқа, Жарылқағанның ішінде ет / О, Тенгри, одари, Внеси в среду тех, кого облагоденствовать решил [10, С.36]; Әуелі Тәңірім оңдасын, Оң жолына бастасын / Сперва Тенгри направит, В нужную сторону направит [10, С.41]; Аруақ жебеп әрқашан, Жолыңды Тәңірім оңдасын / Духи предков поддержат, Дорогу Тенгри укажет [10, С.41].

В казахских бата одновременно с Тенгри могут призываться Аллах, Кудай и также Кыдыр, аулие-святые, гайыперен кырык шильтен – невидимые силы поддерживающие человека:

Жеткізсін Тәңірім тілекке!
Тәуфих беріп Құдайым,
Ғаділдік салсын жүрекке!

Пусть Тенгри доведет до желаемого,
Умиротворение даст Кудай,
Справедливость вложив в сердце!

...Адаспай жүрсең жолменен,
Кезігесің Қыдырға!
Аллаһу әкбар.
Ай Тәңірің іркілмесін,
Күй Тәңірің күрсінбесін,
От Тәңірің көз ілмесін,
Су Тәңірің безінбесін!
...Тәңір тоқтар өмірің болсын!
...Біздің осы ақ батамызды,
Әуелі, көктегі Хақ Тәңір,
Әулие-әмбелер мен
Ғайып ерен қырық шілтен қолдасын,
Аллатағаланың құлағына шалынсын!
Әумин!

...Если не заблудишься в пути,
Встретишь Кыдыра!
Аллах акбар [10, С.51]
Лунный Тенгри пусть не останавливается,
Душа Тенгри пусть не скорбит,
Огонь Тенгри пусть не спит,
Воды Тенгри пусть не отрекутся!
...Тенгри пусть не остановит жизнь!
...Это светлый наш бата,
Сперва, свыше Тенгри в небе,
Все святые и
Гайыперен и кырык шильтен поддержат,
И будут услышаны ушами Аллатагала!
Аумин! [10, С.61].

Бата, которые даются в Ұлыстың ұлы күні – Великий день весеннего равноденствия, называемый сегодня Наурыз, также содержат обращения к Тенгри:

Тәңірім жаздай берсін,
Жаздай берсе, жазылып,
Көкірегінде иман оты жазылып маздай берсін.
Тәңірім күздей берсін,
Күздей берсе, құтайып,
Ризығын маңдай термен іздей берсін.
Тәңірім қыстай берсін,
Қыстай берсе, қысылмай,
Ынсаппен тізгінін тең ұстай берсін.
Тәңірім көктемдей берсін,
Көктемде көктей өніп,
Талабың көкке өрлей берсін!
Әумин.

Тенгри наш пусть воздаст летом,
Если летом даст, широко,
Пусть в груди веры огонь сильно возгорит.
Тенгри наш пусть воздаст осенью,
Если осенью даст то, что положено,
Добытое честным, текущим с чела потом.
Тенгри наш пусть воздаст зимой,
Если даст зимой, то не скупясь,
Спокойно равномерно держа поводья.
Тенгри наш пусть воздаст весной,
Весной как зелень возрастая,
Мечты вознесутся до синих небес!
Аминь [10, С.63]

Имя Тенгри можно встретить очень часто в жоқтау – оплакиваниях усопших. Великий поэт Абай Кунанбайулы по умершему в 27 лет сыну Абдрахману написал следующие стихи:

Тәуекел ғып білдірмей,
Күтіпсің Тәңірі жарлығын

Решившись не дать другим узнать,
Оказывается, ждал ты указа Тенгри [10, С. 145].

Строки жоктау написанное поэтом матери у которой скончался сын:

Жамағат тоңбай, күн жылып,
Тәңірім рахым еткені-ай!

Народ не мерзнет, солнце потеплело
Тенгри сделал доброе дело! [10, С.154].

В 1899 году, когда умер 23 летний Иксан, сын Назара Кыдыралиулы, поэт Жусипбекходжа Шайхисламулы написал три текста жоқтау для матери и жен покойного. В жоқтау разные имена Тенгри – Жаратқан-создатель, Кудай:

Лажым бар ма Тәңірге,
Қолқамнан үзіп тамырын,
Өзегімді талғызды.
..Алданыш қылғай Жаратқан.

Что делать против решения Тенгри,
Вырвав из правой стороны сердца артерию,
Всю суть мою опустошил [10, С.157].
....Обмани Создатель [10, С.157].

...Құдіреті күшті Құдайым.
Сенбеңіз, халқым, жалғанға,
Кім көнбес Тәңірі салғанға

...Силу имещий мой Бог [10, С.159].
Не верь, народ мой, бренному миру,
Покорись тому, что возложит Тенгри [10, С.170].

Акын Карпык Шолақулы сочинил три жоктау по скончавшемуся Толебаю, для его жены, дочери и снохи. В жоктау 12-летней дочери умершего есть обращение к Тенгри:

Талап еткен істерін
Келтірді Тәңірім оныңа-ай»

Дела задуманные им
Тенгри помог осуществить [10, С.180].

Когда скончался акын Арип Танирбергенулы, его ученик Шугбан написал жоктау:

Аямай берген Тәңірім ақыл кенін,
Адал боп туған дана, кемеңгерім.

Не скупясь, дал ему Тенгри кладезь ума,
Родился честным и мудрым, великий [10, С.238].

Казахские акыны и жырау в своих произведениях, бии в своих речах часто упоминают Тенгри. Живший во второй половине XV и в первой половине XVI веков жырау Шалкииз Тиленшулы назвал святыню Ислама Каабу домом Тенгри!!! Жүк тиедің кемеге, Ниет еттің Тәңірінің үйі кебеге! / Погрузил поклажу в корабль, Пожелал посетить дом Тенгри Каабу [11, С.46]; Жиембет жырау (XVII век): Он екі ата Байұлы, Бір Тәңірге сыйынды / Двенадцать родов Байулы, Одному Тенгри поклонились [11. С.59]; Стихотворное извещение о гибели батыра Богембая хану Аблаю жырау Умбетей Тлеулы (1706-1778) произносит: Тәңрім берген сондай сый! Ұмыттың ба соны, Абылай! / Тенгри преподнес такой дар! Об этом ты забыл, Аблай! [11, С.87];

Тлеуке Кулекеулы, прозванный Шал акын (1748-1819), в своих стихах упоминает Тенгри:

Жел сөзді Тәңірім берген неге аяйын,
Шашылған несібемді жүрмін теріп.
...Бір жаста, екі жаста бесіктемін,
Бес жаста Тәңірі берген несіптемін.

Скупиться ль мне легкими как ветер словами, данными Тенгри,
Рассыпанную долю свою собираю.
...Год, два лежал в колыбели,
В пять лет уже был с долей, данной Тенгри [11, С.166].

Жанак Сағындыкулы (1770-1856): Қаралыққа Тәңірім тыю салып, Иллахи тартсын төрем істің ағы / Черной кривде Тенгри наложив запрет, Господин, пусть в деле белая сторона будет весомей [11, С.182]; Есет би (XIX век):

Тәңірден сұрап алған ұлдарың,
Тіл қайтарады ер жетсе

Выпрошенные у Тенгри ваши сыновья
Огрызаться будут, когда вырастут [11, С.189].

Поэтесса Алмажан Азаматкызы (1823- год смерти неизвестен):

Борай да борай қар жауса,
Тәңірдің өзі сақтайды
Киіктің жетім лағын.

Если будет сильный сильный буран,
Тенгри сам сохранит
Детеныша лани [12, С.189].

Шортанбай Канайулы (1818-1881):

Тіріде көзім тоймайды,
Тәңірінің бергені – қараға.

Пока жив, мои глаза не насытятся,
Всем тем, чем одарил Тенгри [15, С.60].

Ақмолла Мұхамедияръұлы (1831-1895): Жердің жүзі жадырады жасарып, «Тәңір ием, рахатың» кең дегендей / Лицо земли обрадовалось, помолодело, как бы говоря, «Тенгри, хозяин мой, добродетель твоя безгранична [12; С.138]; Биржан сал Кожагулулы (1834-1897): Берген соң Тәңірім өмір, ақ бас болдық, Келін мен балаға да жақпас болдық / Подарил Тенгри жизнь, седовласы мы стали, Снохе и сыну не нравиться мы стали [12, С.157]; Кемпирбай Богембайулы (1834-1895): Талабым Тәңір берген таудан үлкен, Алмаса өз бақытын қайтып Құдай / Мечта, данная мне Тенгри, выше гор, Если не заберет Кудай счастье, который он сам и дал [12, С.167]; Базар жырау Ондасулы (1842-1911):

Өлшеулі болды Тәңірімнің	Измерено было Тенгри
Ешкім ара тұрған жоқ,	Никто не стоял меж нами,
Несібемді жегізбей	Я получил долю свою [12, С.282].
Тәңірі қосқан жолдасы	Тенгри, давший друг
Жаман болса жігіттің	Если окажется плохим джигитом
Жатқа бойы сыналған.	Чужими опозоренный [12, С.302].

Акан сери Корамсаулы (1843-1913): Құлагерді өлтіргендей алдым несін, Әркімнің Тәңірім берген несібесін / Кулагера зачем убивать, что я забрал у них, (у убийц коня-Б.О.), Ведь Тенгри каждому определяет долю [12, С.312];

Абай Кунанбайулы (1845-1904):

Безендіріп жер жүзін Тәңірім шебер,	Украсив лик земли, Тенгри мастер,
Мейірбандық дүниеге нұрын төгер	Доброты лучи на мир свой изливает [13, С.12].
Тамашалап қарасаң Тәңірі ісіне,	Если будешь рассматривать Тенгри дела,
Бойың балқып, ериді іште жігер	Всей сущностью будешь рад, и растворится в тебе сила [13, С.12].
Тәңірінің берген өнері	Данное тебе от Тенгри искусство
Көк бұлыттан ашылса.	Если раскроется в синем облаке [13, С.17].
Тәңірінің көзі жарқырап,	Тенгри сияющими глазами
Ұйқыдан көңіл ашар көз.	После сна поднимет настроение [13, С.17].
Әуеле Тәңірім сорлы етті,	Сперва Тенгри наказал,
Арсыз елмен әуре етті.	С бесчестными людьми связал [14, С.25].

Актан Керейулы (1850-1912): Тәңірім жел сөз берген соң, Тартпайым басым шаршыдан / Тенгри мне дал мне стих сильный как ветер, И не откажусь я от жизни преград [13, С.53].

Балуан Шолак Баймырзаулы (1864-1919):

Сұрасаң менің атым – Балуан-Шолақ,	Если спросишь мое имя – Балуан-Шолак,
Денемде Тәңірім берген күшім мол-ақ.	В теле моем много силы, данной Тенгри [13, С.123].
Жігітпін Тәңірім басқа жаққан шырақ,	Я джигит, Тенгри над головой моей светоч зажег,
Күшіме не тұрады менің шыдап.	Силе моей кто проивостоять бы смог [13, С.123].

Тенгри нашел свое место и в произведениях поэтов живших в XX веке. Одним из них был Мухамеджан Сералин (1872-1929), создатель и редактор первого казахского журнала «Айқап»:

Әуелде Тәңірі оған нәсіп еткен,	Изначально самим Тенгри предопределена доля,
Тағдыры пәнде бар ма бұзып кеткен.	Найдется ли тот, кто изменит судьбу [13, С.224].
Тәңірге уағада етіп, ұрып қадам,	Дав обещанье Тенгри, сделав шаг,

Көтерген ауыр жүкті пәни адам.	Поднял тяжелую ношу человек [13, С.226].
Көңіліме ажарыңмен салдың жара,	Чувствам моим нанес ты удар ликом своим,
Салған Тәңірім басқа не дүр шара?!	Не уйдешь от испытанья, возложенного Тенгри [13, С.227].

Очень близок был к Тенгри поэт Магжан Жумабайулы, один стихов которого так и называется «Тәңір»-«Тенгри» есть такие строки:

Зор Тәңірі, күштісің сен, күтеміз біз,	Великий Тенгри, ты сильный, ждем мы,
Әділ деп әр ісіңе сенеміз біз.	Ты справедлив, каждому шагу твоему верим мы,
...Кеш, Тәңірім, болса сөзім пендешілік,	...Прости, Тенгри, слова слабого человека,
Мінекей, айқын зұлым, қайда әділдік?	Вот явное зло, а справедливость где?
...Кеш Тәңірім, сорлы құлға қаһар етпе,	...Прости Тенгри, на несчастного раба не гневайся,
Рақым қыл, біз сорлыны шетке теппе.	Пожалей, не выдворяй в сторону беднягу.
Сөз шықты жан ашумен, әділ Тәңірім,	Слово вылетело с гневом души, справедливый Тенгри,
Тиген соң ащы таяқ тұшы етке.	Так как жгучей палкой раскалили тело [16, С.68].

В этом стихотворении, поэт называет Тенгри и Аллахом:

Ауыздан Алла атыңды тастамаймыз,	Имя твое Аллах в наших устах постоянно,
Алласыз ешбір іске бастамаймыз	Без Аллаха не начинаем ни одно дело [16, С.68].

Магжан пишет о Тенгри и в других стихах. Тому доказательство вот это стихотворенье:

АҚСАҚ ТЕМІР СӨЗІ	СЛОВО ХРОМОГО ТИМУРА
Жиһан деген не нәрсе?	Что такое Вселенная?
Алақанның ауданы.	Всего лишь размером с ладонь.
Бір ауданда көп Тәңірі	В этом пространстве не может быть много Тенгри
Болудың тіпті жоқ сәні...	В этом нет никакой гармонии...
Тәңірі – көктің Тәңірісі	Тенгри – владыка неба,
Күңіренсін, көгін билесін!	Пусть злится, правит своим небом!
Жер Тәңірісі Темірмін,	Тенгри земли – Я, Тимур,
Жеріме тәңірі тимесін!	Пусть Тенгри не касается моей земле!
Көк Тәңірісі – Тәңірінің	У Тенгри неба
Тұқымы жоқ, заты жоқ.	Нет рода, нет плоти.
Жер тәңірісі Темірдің	А Тенгри земли – Тимур
Тұқымы – түрік, заты – от!	Родом – тюрок, плотью – огонь! [17, С.83].

Стихотворение поэта «Огонь» тоже о Тенгри. Оно заканчивается так:

...Күннен туған баламын	...Я дитя, солнцем рожденный
Жарқыраймын, жанамын.	Я свечусь, пылаю.
Күнге ғана бағынам.	Солнцу только подчиняюсь.
Өзім күнмін, өзім от,	Я сам – солнце, я сам – огонь,
Сөзім, қысық көзімде от.	В словах, в узких глазах моих огонь.
Өзіме өзім табынам.	Сам себе поклоняюсь.
Жерде Тәңірі – от,	На земле Тенгри – огонь,
Оттан басқа Тәңірі жоқ.	Кроме огня нет другого Тенгри [17, С. 87].

Поэт Танжарык Жолдыулы (1903 - 1947) пишет о пережитых пытках: Тәңірге даусың жетіп күйзелесің, Тырнақтың ине сұқса көбесінен / До Тенгри дойдет твой голос от мук, Когда иглы вкалывают тебе под ногти [18, С.137].

«Время распределяет Тенгри. Сыны человеческие приходят, чтобы умереть» – провозглашает Большая надпись Кюльтегина. Тенгри полностью распоряжается миром, Временем и судьбой человека,. А что могут «сыны человеческие»? Они поклоняются Тенгри, обращают к нему свои молитвы и принимают данную им «долю-судьбу»; в отношениях с Миром и себе подобными строго соблюдают неписанные нравственные законы. Но могут ли они когда-нибудь услышать голос самого Тенгри? Возможна ли прямая связь с ним, а если – да, то как она осуществляется.

Мурат Ауэзов в беседе привел нам слова народной мудрости, утверждающей, что эта связь возможна, и она строится строго иерархически:

Адам күбірін тау естиді,	Шепот человека слышат горы.
Тау күбірін Тәңірім естиді	Шепот гор слышит Тенгри.
Тәңірдің күбірі – күй.	Шепот Тенгри – это кюй.

Например, известный этнограф Жагда Бабалыкулы, размышляя о казахских кюйях, сказал: В народе говорят «Күй – Тәнірдың түбірі» - «Кюй – это шепот Тенгри» [19,80]. Уточним, что общепринятый перевод слова күбірі как шепот неполон, в нем заключены ещё и смыслы нечто «сокровенное», «глубинное», «сущностное» (күбі – корень). Слова күй - кюй у казахов и кыргызов означают инструментальную пьесу, у татар кюй – песня, у алтайцев кай – эпос. Общий смысл этих слов то, что принято сегодня называть словом музыка. То есть Музыка – это сокровенные «слова» Тенгри, которые он шепчет человеку. И человек, слышаший этот «шепот» и передающий их людям – есть музыкант, который в прошлом наделялся в культуре тюрков высочайшим божественным статусом.

Связь казахских кюйев с Тенгри подтверждает интересная история кюя «Кызылкан», рассказанная сыбызгистом Муимсатом Онгаровым музыковеду Абдулхамиту Раимбергенову: «Каждую весну во время перелета птицы, сбиваясь с пути, погибали от жажды. Тогда Кызылкан (Красная кровь) – повелитель гусей обратился к Тенгри с просьбой проложить небесный путь. Тенгри открыл небесную дорогу, которая указывала птицам их путь. С тех пор на небе виден Путь птиц – Құс жолы (Млечный путь)» [20, С.63].

Для казахского народа самым главным человеческим достоянием является уважение к родителям. В доказательство этому, можно привести бесчисленное количество примеров. Одним из таких доказательств является, обретшая широкую известность в начале семидесятых годов прошлого века песня «Баллада о матери», композитора Жаксыгельды Сеитова, написанная на стихи поэта Аманжола Шамкенова. В припеве песни есть такие слова:

О, аналар, осындайсың бәрің де,	О, матери, такие вы все,
Осындайсың жасың-дағы, кәрің де.	Такие вы молодые, и старые,
Сиынатын болса өмірде құдірет,	Если есть в этой жизни сила которой нужно поклоняться,
Сиынар ем ана деген Тәңірге	Я бы поклонился Тенгри, чье имя Мать [21, С.262].

Казахи и по сей день высказывая хорошие пожелания говорят: «Тәңір жарылқасын!, Тәңірім қолдасын! – Пусть Тенгри воздаст!, Пусть Тенгри поддержит!».

Казахи помнят о Тенгри не только в горе, но и в радости. В 1991 году, когда Казахстан объявил о своей Независмости, известный казахский этнограф Акселеу Сейдимбек выразил свою радость, сделав в своем дневнике такую надпись: «16.12.91. Азаттық! О, Тәңірім, ұзағынан сүйіндіргей!» / «16.12.91. Свобода! О, Тенгри, пронеси это в вечность!» [1, С.271].

До сих пор вера в Тенгри в душах казахов занимает особое место. Мурат Ауэзов описывает в Дневнике, как он после трудного восхода на гору достиг вершины и, упав на

землю, лежа созерцает Небо: «Небо – ясное, голубое, когда смотришь пристально в зенит... Там, в глубинах Төр жилища Тенгри» [22, С.319].

Во все времена самое священное и почитаемое место в доме казахи называли «Төр». В сознании казахов это место по праву принадлежит Тенгри.

Казахи не забывали о Тенгри. Никогда.

P.S. Все смысловые переводы казахских текстов сделаны автором статьи.

Литература

1. Сейдімбек А. Ойтолғақ. Алматы: Жалын, 1997. – 272 б.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. — М.: Республика, 1994.-527 с.
3. Байырғы түркі өркениеті: жазба ескерткіштер. Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. Алматы: Ғылым, 2001. - 291-298 бб.
4. Сәки Қ. Қыпшақ мәмлүктер. Астана. Фолиант. 2006. - 464 б.
5. Тәңірбергенұлы Ә. Ұмытпаңыздар мені. Алматы: Жазушы, 1969. - 180 б.
6. Мырзахметов М. Бауыржан батыр. - Алматы: Жалын, 1991. – 380с.
7. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой; Индексы составлены Р. Эрмерсом. - Алматы: Дайк-Пресс, 2005. - 1288 с.
8. Құран кәрім, қазақша мағына және түсінігі. Аударған: Халифа Алтай. Екі харамның қызметкері Фаьд патшаның Құран шариф басым комбинаты. 604 б.
9. Кейкин Ж. Қазақтың 6000 мақалы мен мәтелі. Алматы. 1995. Алматы облыстық "Алатау"баспа-полиграфия корпорациясы. 339 б.
10. Төреқұлов Н. Қазақтың бұрыннан қалған сөзі. Алматы: Жазушы, 2007. Алматы. "Жазушы". 1977. 236 б.
11. Бес ғасыр жырлайды: XY ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі Б 48 қазақ ақын-жырауларының шығармалары. 1 том / Құраст: М.Байділдаев.-Алматы: Жазушы, 1984.- 256 б.
12. Бес ғасыр жырлайды: XY ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі Б 48 қазақ ақын-жырауларының шығармалары. 2 том / Құраст: М.Байділдаев.-Алматы: Жазушы, 1984.- 336 б.
13. Бес ғасыр жырлайды: XY ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі Б 48 қазақ ақын-жырауларының шығармалары. 3 том / Құраст: М.Байділдаев.-Алматы: Жазушы, 1985.- 352 б.
14. Мұқанов С. XX ғасырдағы қазақ әдебиеті. Алматы: Атамұра, 2008. - 384 б.
15. Қанайұлы Ш. Қайран халқым. Алматы: Раритет, 2002. -214 б.
16. Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер/ М. Жұмабаев.- Алматы: Жазушы, 1989.- 448 б.
17. Жұмабаев М. Шығармалары. Алматы: Ғылым, 1992. - 272 б.
18. Жолдыұлы Т. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1992.- 138 б.
19. Бегманов Қ. Этнографпен әңгіме. Алматы: Дәстүр, 2010. - 500 б.
20. Күй қайнары = Голоса народных муз / құраст.: А. Райымбергенов, С. Аманова. -. Алматы: Өнер, 1990. - 288 б.
21. Қазақстан композиторларының әндері. Алматы, «Өнер». 1991. 2 том.
22. Ауэзов М. Уйти, чтобы вернуться (Дневники). Алматы: Жібек жолы, 2011.- 294 с.

Оспанов С. И.

Республика Казахстан, г. Алматы

Sapar49@mail.ru

Тенгрианство как эко-менто-этическое мировосприятие: теоретико-методологические проблемы

(по фольклорным мотивам казахского и якутского народов)

Аннотация. *Рассматриваются теоретико-методологические возможности сопоставительного анализа исходных положений тенгрианского мировоззрения, которые*

имеются в обычаях, традициях и языковых архетипах современных тюркских народов. Для такого анализа автор использует различные логико-методологические понятия, разработанные автор в его других работах. Они имеют большой познавательный потенциал для экологических, ментальных и этических аспектов тенгрианства. Они могут иметь большие значения в будущем, по мере того, как будут усугубляться различные эколого-этические трудности всего человечества.

Summary. *theoretical-methodological possibilities of comparable analysis of genesis positions of tengrian view, that is present as archetypes in customs, traditions and language of modern Turkic people, are examined. Author uses, for such analysis, different logical-methodological concepts, worked out author in his other works. They have large cognitive potential for the ecological, mental and ethic aspects of tengrian. They can matter very much in the future, as different ecological-ethic difficulties of all humanity will be aggravated.*

Ключевые слова: *айыы; айыы-аймага; вещизм; де/ре/про-онтология; деонтология; душа-дух(аруах); контр/контаминация; космо-природная среда; мефистофелиада; онаученное бытие; проонтология; реонтология; тенгрианство; фольклор; хомаизм; эко-менто-этическая религия.*

Keywords*: aiyy; aiyy-aimaga; thingism; de/re/pro-ontology; deontology; soul-spirit (aruah); contr/contomination; space-natural environment; mefistopheliada; by science done life; proontology; reontology; tengrian; folklore; homaism; ecology-mentality-ethic (eco-mental-ethic) religion.*

I. Постановка проблемы: тенгрианство, как самая древняя религия всего человечества, выросло из взаимоотношений человека с цикличными явлениями космоса и природы. Ими пропитаны глубокие ментальные мотивы различных моментов жизни человека, верующего в Тенгри. Его рождение, благо, счастье, радости, трудности, страхи, его смерть, а также возможность вечного возвращения его души-духа (аруаха) в-и-через телесность будущих потомков, – все это было понято через глубокое единство человека с космо-природной средой (a). Общие и частные смысловые моменты этого Тотально-перманентного единства рассеяны в текстах (т.е. фольклорных фабулах сюжетов), подтекстах (интерпретациях) и контекстах (в широких смысловых значениях) древних мифов, фраз и понятий. Они также присутствуют в вербальных (говоримых, сказуемых) сюжетах и невербальных значениях символов, ритуалов, обычаев, традиций большинства древних народов, населяющих не только Евразийский континент.

Если содержание священных книг современных мировых религий состоит из морально-нравственных аспектов индивидуальной жизни человека (поэтому они – религии индивидуализма), то древние религии, в первую очередь, тенгрианство на первое место ставит не только взаимоотношения человека с космо-природной средой, но и – его моральную ответственность за сохранение ее. Если современные религии заботятся спасением души отдельного человека в потусторонней жизни, то тенгрианство беспокоится о спасении духовно-душевного мира прошлых, настоящих и будущих поколений людей на этой земле, т.е. в этой жизни. Поэтому **тенгрианство есть инкарнационная эко-менто-этическая религия** (b).

К сожалению, со времен Эпохи просвещения усилился процесс разрушения природной среды с помощью научно-технического прогресса. Этот процесс теперь переходит всякие пределы разумности, безоглядно разрушаются гомеостатические возможности гео-био-метеосфер Земли. Современный, деонтологизированным сознанием и онаученным бытованием, человек по отношению к широкому кругу космо-природной среды поступает как Хома из гоголевского «Вия», т.е. девиз современного человека «хомаизм» (c). Отравляющие природную среду “экскременты от вещизма” (d) современного человечества “разъедают” экологическое дно и гуманистические стены Челнока жизни – Земли, плывущего в

единственном числе в ближайшем космическом океане. Идеология вещизма также почти необратимо разъедает основы устойчивости социальной и духовной среды, созданной всем человечеством в прошлом.

Одним из наиболее верных путей преодоления такого бездухо(вно)-зрячего мира-восприятия (e) [5] человечества, толкающего самого себя в пропасть необратимости собственных условий жизни может быть ***ре/про-онтологическое*** осмысление эко-менто-этических [1, С.623-625]; [2, С.13-24]; [3, С.49-57] корней человечества. О необходимости такого поворота к прошлому ради блага будущего говорили и великие философы XX века (f). Естественно-исторически сложившиеся монолиты мудрости мысли и жизни человечества были пропущены через ***рацио-логическую дробилку сознания,*** в эпоху НТП. Из образовавшейся "щебенки" разумности стали отливаться однодневные лощенно-привлекательно-развлекательные "***фигурки-игрушки***", как многоцветие калейдоскопа-фейерверка ***абсурдного вещизма***. Наряду с этими огромными расходами перерабатываются природные ресурсы для того, чтобы складировать невообразимые монбланы, непотребных для быта, самоубийственных для человечества и природы, вооружений. Одним словом, происходит интенсификация завала и «забытия» исконного сознания и мудрости человечества, и – торжество хомаистской мефистофелиады (g).

Одновременно, такое современное ***мелкодисперсное и лабильно-либиральное сознание*** (h) не в состоянии интеллектуально обозреть и ментально переваривать семантику древней эко-менто-этической мудрости. Она изначально была сотворена и воплощена в многообразном эксклюзивном богатстве народного фольклора (в мифологических понятиях, фразах, сюжетах, артефактных образах вещей быта, символах культа и др.). Раскрыть их общечеловеческую ценность можно путем аутентичного осмысления их значений для нас, особенно, – для наших будущих потомков, которые за это будут бесконечно благодарны. Потому что от реальной экологической катастрофы мы можем спастись теперь только путем научно-ментального нехомаистского изучения, понимания, доверия, значит, и применения на практике смыслового контекста эко-менто-этических корней тенгрианства (т.е. природы материально-духовного восприятия реальности).

II. Методология исследования опирается на ряд исходных гностико-логических положений, которые могут иметь более широкое значение для тех, кто хотел бы углубленно изучать не только эко-менто-этические, но и иные аспекты и основания тенгрианства. К ним относятся следующие:

1) наше исходное понимание и принцип анализа содержания тенгрианства состоит в том, что это древний мифо-религиозный тип миро-восприятия не относится ни к научным (кроме хомаистско-мефистофелиадного атеизма), ни к современным мировым религиозным *миро-пониманиям*. В последних содержатся высокие этические нормы, которые сыграли очень много положительных ролей в развитии человечества. Однако в них не поняты вероятные угрозы от "забытия (М. Хайдеггер)" эко-менто-этических трендов развития человечества, которые в настоящее время поставили на грань экологической катастрофы Космического челнока жизни, в то время как тенгрианство изначально заботится об этом. Поэтому оно может еще сослужить человечеству и в будущем, когда будут дешифрованы, восприняты и аутентично оценены многие его исходные положения и составные самых гуманных семантических моментов. По сравнению с этим, бого-человеки, пророки и апостолы современных мировых религий, забыв пагубные последствия нарушения экологического баланса мироустройства Земли, объективно оказались в рядах молчаливо преклоняющихся перед "маршалами мефистофелиадных маршей" человечества;

2) этимологические корни древнетюркского понятийного строя глубоко переплетены архетипными *текстами* (мифо-религиозные сюжеты и фабулы тенгрианского мира-восприятия), *подтекстами* (мифо-религиозные значения древних слов, фраз и других фольклорных памятников, в основном имеющиеся у тюркских народов) и *контекстах* (семантические корни древних обычаев, традиций, ритуалов, символов и другие архетипные артефакты);

3) для того, чтобы современный (в основном деонтологизированный, хомаистско-мефестофелидано-настроенный) человек смог наиболее обстоятельно и аутентично понять, доверять, воспринять и объективно оценить семантический строй тенгрианского мира-восприятия (которое состоит из синтетического представления о целостности космических, природных, социальных и духовно-душевных составляющих), необходимо преодолеть в себе два типа герменевтического барьера:

1-й космологический тип герменевтического барьера:

1-1) звезды, солнце и луна (которые для современного человека являются такими же материальными, как и планета земля) древние люди воспринимали как парящие, бестелесные и духовно-божественные явления (потому что по их представлению, если они состояли бы твердые, весомые вещи должны были бы падать на землю, – родись любой из нас в те времена, думал бы абсолютно так же; над этим может смеяться только несмышленый школьник);

1-2) земля для них казалась также не круглой, и она не вращалась вокруг своей оси; все небесные феномены вращаются вокруг земли, и ради того, чтобы все на земле – животный и растительный мир, геологический ландшафт, атмосферные и гидросферные явления, смена года и т.п., – были и происходили как условие существования человека в самой тесной взаимосвязи с его жизнедеятельностью; а если нет, то происходило как угроза для его жизни, или вовсе человек мог умереть от этого и она рассматривалась как кара или наказание со стороны сверхъестественных сил за какие-то грешные деяния или мысли человека;

1-3) солнце никогда не меняет свое состояние, т.е. оно всегда круглое, еще имеет обжигающую энергию; только луна постоянно меняется, каждый раз проживает определенную жизнь, – рождается, растет, убывает, исчезает, – двенадцати разовое перерождение луны почти закономерным образом влечет за собой смену внутрисезонных и сезонных состояний природы; усиление или убывание энергии солнца также есть особая форма и способ сохранения и изменения окружающей природной обстановки;

2-й гностический тип герменевтического барьера:

2-1) душа(дух) человека бессмертна: она изначально пребывает в мире богоподобных небожителей [это очень адекватно названо и сохранено в языке саха в словосочетаниях: «айыы, айыылар» – божество, божества; «айыы-аймага» – родственники божества, человеческое племя на небесах, откуда происходят добрые герои; семантическое единство с этими фразами имеют такие фразы на казахском языке, как: «бул жалган дуние» – «этот не истинный (иллюзорный) мир», или слово «умер, наступила смерть» буквально произносится как «кайтыс болды» или «кайтты», т.е. “состоялся процесс возвращения” или “вернулся (в вечный, первоначальный мир)”; однако, на языке саха есть особое слово «кыладыкы» – местность в Среднем мире, куда боги спускают добрых богатырей, «прародина людей айыы»];

Затем, через некоторое время, душа(дух) предка данной семьи возвращается в тело новорожденного с помощью Умай-аже – божества-покровителя данного рода, очага; предка в новорожденном узнают по облику, по походке, по тембру голоса (в современной популярной литературе описываются немало случаев, когда ребенок вспоминает свою прошлую жизнь);

2-2) небесные божества или духи предков, которые поселяются на Луне постоянно следят за деяниями людей (потомков) на земле: за проступки люди наказываются непогодой, даже голодомором, попаданием под вражеское насилие; а за благие дела, наоборот, вознаграждаются приятной погодой, плодородием полей и скота, удачной охотой, победой над врагами;

2-3) старение и смерть, с одной стороны, результат накопленных крупных и мелких согрешений, с другой стороны, уход духа(души) на временный покой на луне, до обратного возвращения на землю через некоторое время, через телесность потомков; т.е. тенгрианское миро-восприятие есть инкарнационное мировоззрение;

2-4) рай и ад в тенгрианстве существуют не в потустороннем мире, а в этом, человек в них пребывает в младенческом возрасте: за благие дела в прошлой жизни ребенок вырастает счастливым и здоровым как ангел, в семье с достатком, а ад – мучительное детство, частая детская болезнь, сиротская жизнь, голод, детские невольные страхи от смерти и даже ее наступление.

Таким образом, если тенгриовед или любой другой желает всерьез понять тенгрианское мировосприятие, то он должен в себе преодолеть, по меньшей мере указанные два типа герменевтического барьера. Эти барьеры в нас существуют под влиянием деонтологического образования и воспитания. Они укоренились в нас под впечатлениями очередных хома-мефистофеладных достижений НТП, лавинообразно покрывающие глубину мудрости наших предков. Искрами этих достижений мы ослеплены. И не можем осознать в полной мере опасность, надвигающуюся на нас в результате экологических катастроф. Нам кажется иногда, что они происходят где-то на других планетах. Так зверь попадает в ловушку-яму.

4) настоящий философский анализа содержания современного сознания можно совершить с помощью ***методологии ре/про-онтологической структурации современного сознания***; без этого трудно, с одной стороны, углубляться в первоначальные значения тенгрианских архетипов, и, с другой стороны, актуализировать необходимость системного изучения их, как единого мировидения. Только де(ре)кодирующая структурация содержания современного сознания поможет преодолеть отрицательные последствия его светско-секуляризированной семантики (сложившейся со времен Эпохи просвещения), сформированной в современной хомаистично-онаученной, т.е. деонтологизированной (по Дж. Бентаму) “грамматике (М. Хайдеггер)” сознания [4, С.39];

5) устанавливать однокорневые слова на языках тюркских и нетюркских народов, восходящие к алтайскому периоду праязыка, когда безраздельно господствовало тенгрианство, существовавшего после X-го тысячелетия до н.э. (после последнего ледникового периода, когда в живых остались люди только в Алтайских горах – в центре Евразийского континента, от которых затем распространялись или произошли современные нации и народности, населяющие этот и другие континенты) до III-го тысячелетия до н.э. За этот период фонетический строй первоначальных архетипных слов подверглись различным фонетическим дрейфам, контаминациям (слиянию, соединению) первоначальных моносилабных (слов, состоящих из одного, двух, трех, редко четырех звуков) корней, использованных прежде раздельно. А затем, в результате длительного использования в одном сочетании, стали устойчивыми фразами, сбитыми сложносочиненными словами. В такой исторической эволюции языков, последний звук первого слова и первый звук второго слова со временем подверглись фузии (т.е. один из них стал фонемно-суперстартно преобладать над другим, и/или слились в один звук). В этом плане, современный язык саха оказался наиболее

устойчивым. Дуальные гласные (аа, ыы и т.п.) сохранившиеся в этом языке, по нашему мнению, являются до-фузийной стадией контаминированных слов. Это может служить прекрасным полем для ***контрконтаминационного*** анализа этих слов [5];

6) отсутствие священной книги или единого текста тенгрианской веры, с одной стороны, затрудняет вести последовательный анализ его архетипно-онтологического основания, с другой стороны, это обязывает нас конструировать определенное рабоче-гипотетическое видение содержательного строя тенгрианского мировосприятия, по крайней мере, для того, чтобы вести относительно цельную интерпретацию ряда положений этой веры;

7) в настоящей работе нами рассматриваются слова, фразы и мифические сюжеты, существующие в языках саха (якутов) и казахов. Основанием выбора их по нашей теме служит наш опыт этимологического исследованиями этих и многих других, даже и не тюркских, языков. Архетипные сходства этих слов, фраз и мифов являются доказательством их происхождения из единого древнеалтайского праязыка [6]; [7, С.36-37]; [8, С.116-120]. В нашей работе будут использованы этимологические интерпретации содержания понятий, относящиеся к тенгрианскому мировосприятию, приведенные в словарях Э.К. Пекарского [9], в интерпретациях И.В. Пухова [10] и др.

Таким образом, выше приведенные методологические установки (сопровождаемые дополнительными интерпретациями), возможно, являются избыточными для нашей небольшой работы, однако, и одновременно, служат широким фоном-основанием обоснованности, нами выдвигаемых ниже интерпретаций.

III. Аналитические опусы. После изложенных методологических проблем анализа и осмысления фольклора тенгрианства, мы можем рассмотреть некоторые актуальные этимологические интерпретации отдельных мифологических сюжетов и понятий, которые имеются в мировоззрениях и языках народов саха и казахов.

1. Казахи, признавая предпочтительность ислама, до середины XX в. активно придерживались обычаев, исходящих из древнего тенгрианского понимания значения луны, как и народ саха. Например, когда появлялась молодая луна, считалось, что просыпаются духи предков. Поэтому невесты отдавали этим духам поклон-приветствие. А мужчины поклонялись, касаясь лбом травяного покрова земли. Затем брали пучок из этой травы, и клали на огонь в очаге юрты, чтобы вместе с дымом и теплом от них передавались их пожелания и просьбы духам предков, а через них – самому божеству (богам). И народ саха до сих пор практикует жертвоприношение духам предков и божествам, бросая первые кусочки еды в огонь, тем самым вызывая благосклонность к себе духов предков и божеств на небе.

2. Согласно мифу саха, люди племени айыы-аймага, которым покровительствуют божества, водя их с помощью поводьев из солнечных лучей, незримо прикрепленных к спинам людей. В дальнейшем с поводьями за спиной (или на хребте) оказываются и небесные шаманы и шаманки. Если земные люди приносят жертву этим предкам айыы-аймага (духам предков), то и на людей падают незримые лучи солнца, – самого главного божества, – или передаются землянам сила этих лучей.

На казахском языке есть архаичная фраза «сенің арқаңда күн көріп жүрмін (сенин арканда кун корип журмин)». При буквальном переводе и юмористической форме звучит так: «на твоей спине вижу солнце». А семантический (по смыслу) перевод означает: «благодаря тебе существую [по твоей поддержке на существование вижу солнце (свет) очередного дня]». Если тут вспомним значение мифа, связанного с солнечным лучом, которое существует у народа саха, то казахская, неуклюжая на слух, даже юмористическая, фраза приобретает особое значение. Его можно интерпретировать примерно следующим образом: в казахском варианте понимания, во-первых, есть люди, которые являются состоятельными, сильными,

добрыми, которые оказывают помощь, благотворительность бедным и слабым. Во-вторых, что особенно важно на фоне мифа у саха, невидимые лучи солнца падают и на земных людей, благодаря которым, они оказываются наделенными состояния, силы и предприимчивости.

3. Исходя из изложенного способа поддержки небесных сил, – божеств и небожителей, – земных людей, мы думаем, можно дать новую расшифровку имени самого главного героя-персонажа, самого ценного олонхо народа саха – Нюргун-боотура. В словарях по якутскому языку и в некоторых других интерпретациях его имя означает «лучший, отличный». А по-нашему мнению, понятие «нюр» или «нур», которое на казахском языке означает «сияние (пучок лучей) солнца» в языке саха или утеряно, или со временем вышло из употребления. А слово «солнце», произносимое на казахском языке как «кун», на языке саха в аллофонной форме произносится как «кун», «кюн». Звуки «к» и «ю», присутствующие в имени Нюргун, в контаминации с понятием «нур», подверглись аллофонной фузии, и стали звучать как «г» и «у». Теперь имя Нюргун в фонеме казахского языка можно произнести как «Нуркун». Это семантически означает «человек, находящийся в сиянии солнца». Т.е. на его спине прикреплено бесконечное множество лучей Солнца – Главного божества неба.

Если вспомним сюжет второй песни олонхо «Нюргун боотур», то боги поселили Нюргун боотура (вместе с его сестрой Айталыын Куо и братом Юрюнг Уоланом) в прародину людей Кыладыкы, чтобы дать Среднему миру надежного защитника. Как такой, божественного происхождения, боотур мог быть без поддержки Божества, которая передается ему с помощью множества лучей солнца – ну(ю)р. Это, во-первых. Во-вторых, в восьмой песне, Нюргун попадает в плен темных сил, заведенный в глубокую пропасть, куда не падают лучи солнца. Следовательно, он оказывается обессиленным, т.к. теряет связь с Божеством через пучки или множества солнечных ниток. Его из этой пропасти спасает Белая шаманка, т.е. носитель света и лучей солнца. И купается в мертвой воде, т.е. снимает с себя все следы теней, которые мешают ему прикрепляться лучам-пучкам света Солнца.

Таким образом, если в литературе до сих пор отсутствовало определение имени Нюргун боотур, данное кем-то, то мы претендуем на авторство определения-интерпретации имени Нюргун-боотур, как: боотур, находящийся в «Сиянии Солнца», а не как простой «отличник», среди неуспевающих, или «лучший», среди простых людей. Последние никак не подходят или не соответствуют статусу такого боотура, который изначально был поселен в Средний мир самими божествами.

Итак, мы привели ряд, на наш взгляд, некоторых интересных интерпретаций контекстов тенгрианского фольклора. Такую работу следовало бы вести коллективным авторством. Еще интереснее было бы, если вести сравнительный декодификационный анализ тенгрианского фольклора, которые имеются на тюркских и нетюркских языках. Это очень интересное и благодатное дело для будущих тенгриведов.

Особую ценность таких исследований будет иметь не простое когнетивное дело, а эколого-этические интерпретации, которые могут принести еще не понятое нами пользу всему человечеству в будущем.

Примечания:

(а) Инкарнация, в литературе в основном известна через религию буддизма. Мы тут хотим напомнить о том, что у Гаутамы фамилия была Шахиямуни. Историки хорошо знают, что примерно в середине II-го тысячелетия до н.э. степные саки завоевали население Древней Индии по долине реки Ганг. Они, как правители, жили обособленно в своих дворцах. Их со

временем стали называть шахами. Гаутама с детства вырос на тенгрианских мифологических преданиях своих предков.

(b) Нами выдвигаемый термин «эко-менто-этическое» начинается не с понятия «экология (лат. oikos – дом, пристанище; греч. logos – учение, наука)», а только как «эко», т.е. только как естественно-природный «дом бытия» не только для сознания, но и для бытования самого человека-и-человечества. Другие составные моменты, с одной стороны, соответствуют популярным научным значениям понятий «ментальность» и «этическое». Но, с другой стороны, их совместное применение выводит структурное содержание этического за пределы формально-логических, однозначных определений социальных норм и ценностей. В их структуру следует включать их невербальные аспекты и основания, которые действуют на уровне юнгианских архетипов. Их вербальность можно раскрыть через интерпретации тенгрианско-мифологического фольклора. Они современному человеку могут быть значимыми, если он будет преодолевать в себе два типа герменевтического барьера (о чем речь пойдет далее, в 4-м пункте методологии исследования).

(c) Мы под термином «хомаизм» называем формально-логическую предельно рационализированную идеологию современного научного (особенно, атеистического) мировоззрения, которое оградило себя кругом-оберегом, – как это сделал Хома (правильнее, – Фома-неверующий) в ночь отпевания ведьмы в церкви, чтобы беречь себя от всякой природной нечисти (т.е. неопознанных, поэтому страшных) явлений, – в пределы которого не допускаются пока еще не раскрытые тайны природы, – тем более мифо-религиозные представления о них, за которыми стоят глубокие смысловые и этические значения.

(d) Под «вещизмом» нужно понять господствующее мировоззрение современного человечества, у которого смысл существования человека и его активность заключается только в переработке природных ресурсов, непрерывно усиливающих алчность человека к материальному богатству. Вся интеллектуальная мощь человечества подчинена этой цели. И это “учение вещизма” заслонило разум, не говоря уже о мудрости современного человечества. Оно настолько ослеплено аурой и ореолом материального богатства, что не видит того, что био-гео-метеоресурсы Земли держатся на последних гранях своей гомеостатической способности.

(e) «Мировоспринимаемое духо-зрение» есть такой термин, который согласуется с предыдущими интерпретациями нехомаистического эко-менто-этическое восприятия реальности мира через призму архетипной духовности. Тут стоит заметить отличие термина «миро-и-восприятие» (значит в тенгрианстве мир воспринимается через эко-менто-этическую духо[вно]сть), от современного научного и религиозно-духов[енствен]ного мировосприятия, которое реальность воспринимает только через призму вещизма, который расщепляет и рассеивает целостность, светлость, лучистость и чистоту восприятия самой природной реальности гео-био-метеосфер и сферы непосредственной ментальной духовности.

(f) К этому призвали такие философы, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.

(g) Мефистофелиада – нами введенное в предыдущих исследованиях, понятие, которое выражает суть процесса “торга” человечества с Мефистофелем, которое, за свои лучшие материальные условия жизни, достигнутые с помощью научно-технического прогресса, рассчитывается разрушением пределов гомеостатических способностей гео-био-метео-сфер природы и нравственных устоев своей духовности, следовательно, – своего самого глубокого ментального духа.

(h) Под «лабильным либерализмом сознания» мы понимаем либеральное сознание, которого обосновывал Дж. Бентам, в связи с деонтологией. Слово «лабильное» в данном словосочетании нами предлагается понимать, как “неустойчивость” содержания сознания, нравственности и т.п.

Литература

1. Оспанов С.И. Дереонтологическая концепция социологии образования // «Білім әлеуметтануы» II-ші халықаралық симпозиум материалдары жинағы. 16-17 мамыр 2013 ж. – Алматы: КГЖПУ, 2013 - С.44-48.
2. Оспанов С.И. Де/ре/про-онтологическая концепция социологии и социальной работы в софиологическом контексте // Научный результат. Серия «Социальные и гуманитарные исследования». Сетевой научно-практический журнал № 2(4). – 2015. - С.13-23. - Электронный ресурс: http://rrmedicine.ru/media/humanities/2015/2/Ospanov.pdf.
3. Оспанов С.И. Де/Ре/Про-онтологическая концепция-контекст общения // Философия общения – Харьков, 2015 − № 8. – 246 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 451 с.
5. Оспанов С.И. Жаратушы әлде Заратуштра қалай деді? Социология-фольклор-фонологиялық археология – Алматы: Атамура, 2003. – 332 с.
6. Оспанов С.И. Арғытектану негіздері: тәңірлік пен жаратуштралық ілімді зерттеудің ғылыми-практикалық мәселелері [Основы познания протопредков: научно-практические проблемы исследования тенгрианства и учении зороастризма]. – Алматы, «Б.о.ж.»: 2009. – 543 с.
7. Оспанов С.И. Содержательное созвучие огнепоклонства у древних саков и в религии зороастризма // Международный Евразийский форум. «Степной край Евразии: историко-культурные взаимодействия и современность». Тезисы докладов и сообщений. – Омск: ОмГУ, 2003. – С.34-35.
8. Оспанов С.И. Зороастризм – один из исторических источников изучения культуры тюркских народов // Вестник ЯГУ имени М.К. Аммосова, 2009. – Т.6. - № 1 (январь-март). – С.116-120.
9. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – М.: Акад. наук СССР, 1958-1959. – Т. 1. – 1280 стлб., Т.2. – 2508 стлб., Т.3. – 3858 стлб.
10. Пухов И.В. Примечания ко II-му разделу книги П. Ойунский. Стихотворения. – Л.: Советский писатель, 1978. – 414 с.

Павлова Н.В.
Россия, г. Якутск
nadya.sanaaya@yandex.ru

Имена божеств в традиционных формулах якутской волшебной сказки

Аннотация. *В данной статье рассматриваются традиционные формулы якутской волшебной сказки, в которых упоминаются имена божеств. Определяется в каких видах формул названия божеств больше встречаются. Выяснено, какие божества наиболее упоминаются в традиционных сказочных формулах.*

Summary. *This article discusses the traditional formula of the Yakut fairy tales which mention the names of the deities. Determined what types of formulas names of deities more common. Clarified what deities are mentioned in most traditional fairy-tale formulas.*

Ключевые слова: *сказка, текст, традиционные формулы, имена божеств, якутская волшебная сказка и т.д.*

Key words: *fairy tale, text, traditional formulas, names of deities, Yakut fairy tale, etc.*

Сказочные формулы, создававшиеся многими поколениями сказочников, являются хранилищем красоты и богатства устного народного творчества, его духовного наследия, в

котором отражается культура и картина мира этноса. По мнению исследователя якутской сказки Ю.Н. Дьяконовой, «традиционные сказочные формулы показывают, что их этнографические истоки, эстетическая структура опираются на те представления и оценки, которые бытовали в практической и духовной жизни народа» [4, С.95].

На материале якутской волшебной сказки мы рассмотрели имена божеств, наличествующих в традиционных сказочных формулах. Текстами послужили якутские волшебные сказки, изданные в 1964 г. Г.У. Эргисом в 2-хтомном сборнике «Якутские сказки» [9], а также тексты сказок, опубликованные в томе «Якутские народные сказки» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в 2008г. [8]. В данные сборники вошли сказки, записанные с 1860 г. по 1950 г., тем самым мы выяснили имена каких божеств наиболее отражаются в текстах якутских волшебных сказок конца XIX в. и середины XX в.

Рассмотрев сказочные формулы, нами обнаружены следующие названия божеств: *Иэйэхсит хатын (госпожа Иэйэхсит), Ийэхсит ийэм (мать моя Ийэхсит), Айыыһыт хатын (госпожа Айыысыт), Айыыһыт аҕам (отец мой Айыысыт), Дьэллик Дьэһэгэй Тойон (Господин Джэллик Джэсэгэй), Дьөһөгөй Тойон (Господин Джёсёгёй), Үргэл Тойон (Господин Юргэл), Ый Тойон (Господин Луна), Күн Тойон (Господин Солнце), Киристиэс (Христос), Таҥара (Бог), Курустуос Таҥара (Христос Бог), Айыы Таҥара (Бог Айыы), Ньукуола (Никола), Ньукуола оҕонньор (старик Никола), Дьылҕа Тойон (Господин Джылга), Айыы Тойон (Господин Айыы), Күн Айыы Тойон (Господин Кюн Айыы), Үрүҥ Айыы Тойон (Господин Юрюнг Айыы).*

Исследователи ранней якутской религии и мифологии из выше указанных к верхним божествам относят таких как *Иэйэхсит, Айыысыт, Джёсёгёй, Господина Юрюнг Айыы* и *Господина Джылга* [2, С.82–104; 6, С.360, 362, 363, 370]. Божества как *Үргэл Тойон (Господин Юргэл), Ый Тойон (Господин Луна) и Күн Тойон (Господин Солнце)* – это сказочные божества, которые являются в сказке отцами небесных шаманок [8, С.425]. Названия божеств как *Никола, Курустуос* и *Киристиэс* вошли в использование якутских сказочников под влиянием христианской религии и в результате взаимовлияния двух культур.

Среди всех названных божеств, наиболее в якутских волшебных сказках употребляется слово *таҥара* (бог, божество), иногда используется со словами *Айыы* и Курустуос.

Формулы повторения действий и формула–диалог, в которых присутствуют имена божеств *Айыы-Тойон, Киристиэс* и слово *таҥара,* можно найти в якутской волшебной сказке «Марба уоруйах» («Марба-вор»). Формула повторения действия – это формула, описывающая одинаковые повторные действия сказочных персонажей, «повторением слов-действий, интонацией, паузами подчеркивается время, которое тратит герой, чтобы совершить то или иное действие» [1, С.18]. Формула-диалог – это формула, которая состоит из двух частей: вопроса и ответа [7, С.109]. Так, в данной сказке герой Марба спорит с женщинами-духами оспы: «*– Дьэ, Марба уоруйах, ааттаах албын киһи буоллаҕыҥ. Ол да буоллар, эйиигин ыла кэллибит, – дэһэллэр. – Дьэ ол бэт сөп. Мин сылдьарбыттан салпытым ыраатта. Эчи Киристиэстэн да салтым. Кини таҥара да буоллар, туох да олус мөккүөрдээх таҥара. Биһиги хайаттан да билигин улаханнык мөккүстүбүт, арыыйда охсуспакка арахтыбыт. Кини билигин эһиги эрэ кэлиэххит иннинэ баарта, – диир Марба уоруйах. – Дьэ ол туох туһунан мөккүстүгүт? – дииллэр дьахталлар. – Кини, таҥара да буоллар, бэйэтэ тугу да билбэт эрээри, мөккүөрүн эрэ улаатыннара сатыыр. Бу мин үүттээбит хайаҕаспар эһигини үһүөҥҥүтүн батан киириэхтэрэ диэн мөккүһэр. Ама бачча улахан дьахталлар бу маннык кыра хайаҕаска хайтах батар үһүгүт, – дии-дии бэлэһинэн күлэр Марба Уоруйах. – Тыый! Ол сыыһа мөккүспүккүн, Киристиэс сөпкө эппит, – дииллэр дьахталлар. – Һа-һа, сыыһа эппитим*

буолуо дуо? Эһиги бачча элбэх эккитин-уҥуоххутун ханна гынан батар эбиккит, көрүллүө. Хата мөккүһүөҕүҥ. Эһиги батан киирбэтэххитинэ, мин Айыы-Тойонтон биэс уон киһини ылан биэриэм, сөп дуо?» («– Ну, Марба-вор, ты знаменитый обманщик. И все-таки мы пришли за тобой, – говорят те. – О, это очень хорошо. Жизнь мне давно надоела. Да и Христос мне надоел. Он хотя и бог, но уж очень этот бог любит спорить. Мы сейчас сильно поспорили как никогда, расстались, чуть не подравшись. Он только что, перед вашим приходом ушел, – говорит Марба-вор. – О чем же вы поспорили? – спрашивают женщины. – Он хотя и бог, но ничего не зная, старается лишь разжечь спор. Он спорит со мной, что мол, в эту просверленную мною дыру войдете вы все втроем. Марба-вор, смеясь во всю глотку, продолжает: – Как же могут такие большие женщины вместиться в такую маленькую дыру! – Ой! Ты зря поспорил, Христос правильно сказал, – говорят женщины. – Ха-ха! Неужели я неправильно сказал. Посмотрим, куда вы сможете вместить такое большое количество мяса и костей. Давайте посмотрим. Если вы не войдете, то даете мне трех чернобурых лисиц. Если же уместитесь, я попрошу от Господа создателя пятьдесят человек и отдам вам. Согласны?») [9, т. 1, С.247, 248]. Поместив женщин-духов оспы в маленький рог, Марба-вор бросает рог в реку. Через девять лет эти духи опять приходят к нему. Во второй раз он их таким же образом помещает в церковный крест. Потому формула-диалог повторяется [9, т.1, С.247-249].

В трех сказочных формулах мы обнаружили имена божеств *Иэйэхсит* (в вар. *Ийэхсит*), которое сопровождается со словами *хатын* или *ийэм,* и имя божества *Айыы Тойон (*в вар. *Күн Айыы Тойон, Үрүҥ Айыы Тойон).* Имя божества *Күн Айыы Тойона* присутствует в формуле-благопожелании якутской волшебной сказки «Хонолдьуйа уонна Ымалдьыйа» («Хонолджуйа и Ымалджыйа»), в которой отец обращается к божеству, чтобы у повзрослевших детей получилось устроить свою жизнь:

«Дьэ-һэ-һэ!
Күн Айыы Тойон аҕакайбыт!
Арҕаһыттан тэһиннээх,
Күн айыы хаан оҕолорун
Алаһа дьиэлэрин тэрийээри
Этэн-тыынан көрдөһөн
Үҥэн-сүктэн эрэбит.
Хоолдьуктаах баһым хоҥкуйан,
Сүһүөхтээх бэйэм бокуйан,
Кырдьар сааспар,
Эргэрэр үйэбэр
Уоллаах кыыспын
Алаһа дьиэ туруоран,
Алтан сэргэ анньар
Күнүм буолла.
Эрбэх дьолуота,
Соргута биллин! – диэбит».

«Дьэ-сэ-сэ!
Кюн Айыы Тойон, отец наш!
Имеющий поводья за спиной
Кровным детям солнечных айыы
Уютный дом создать,
Говоря-вздыхая, выпрашивая,
Молиться-кланяться начинаем.
Голову с шеей склоняя,
Колени свои сгибая,
В старческом возрасте,
На исходе жизни,
Для сына с дочерью
Просторное жилье поставить,
Золотую сэргэ установить
Мой день настал.
Большого пальца удачу,
Счастье пусть узнают! – сказал [8, С.234–237]

Формула-благопожелание среди выделенных формул Н. Рошияну, Д. Адлейбы отсутствует, но тем не менее в указателе типических мест героического эпоса народов Сибири мы нашли похожее типическое место, которое называется, как «сборы в дорогу, прощание» [5,

С. 8]. Данный пример доказывает о тесной связи якутской волшебной сказки с героическим эпосом *олонхо*.

По два примера нашли к именам *Айыыһыт*, которое употребляется сказочниками со словами *хатын* и *аҕам, Дьөһөгөй Тойон* (в вар. *Дьэллик Дьэһэгэй Тойон*), *Ньукуола* (*Никола*) и имя *Кристиэс* (*Христос*, в вар. *Курустуос Таҥара*). Например, в формуле чудесного рождения сказочного персонажа наличествуют названия нескольких божеств. В варианте И.А. Худякова якутской волшебной сказки «Биэс ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин» («Старуха Бэйбэрикээн с пятью коровами») герой рассказывает отцу о рождении дочери старушки Бэйбэрикээн: «*Үүһээҕи дайдыга, үс халлаан үрдүгэр үүт таас олбохтоох Үрүҥ Айыы тойон инитэ кытыаны кытарар, мөҕүрүөнү мөрүөрдэр Дьэллик Дьэһэгэй тойон кыргыттара сэттэ кыыс, орто дайдыга сэттэ кыталык буоланнар, көрүлүүллэр. Бу алаас сыһыыга түспүттэр, үҥкүүлээбиттэр. Үөһээ дайдыттан ииппит Иэйэхсит хатын түспүт. Бу түһэн сэттэ кыталыктан бастыҥ кыталыгы туппут: «Киһи буолар кэскилиҥ, саха буолар салалтаҥ баар бу орто дайдыга; быртах буордаах дайды диэҥҥин сиргэнимэ! Бу Хайаҕамсык Харах Хаан тойон уолугар аҕыс киис саҥыйахтаах Хаардьыт Бэргэҥҥэ – маныаха ыйаахтааҕыҥ. Мантан киһи буолуоҥ, оҕо төрөтүөҥ, сүөһү иитиэҥ!» – диэн баран кынатын төбөтүн сарбыйан кэбиспит. Кыыс ытаабыт. «Бэрдьигэс от буолан кубулунан үүн! – диэбит. – Маны Биэс ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин булан ылан, кыыс гыныахтаах, Хайаҕамсык Харах Хаан тойоҥҥо биэриэх тустаах». Ол оҥоруутунан-ыйааҕынан баран ылбытым. Атыны, муоданы тугу даҕаны ылтым буолуоҕа диэбэппин» («Есть на верхнем месте, за третьим небом, с молочно-горным седалищем Белый Творец Господин, младший брат его, собирающий перелетных птиц, соединяющий-собирающий их в одно общество Дьэллик (бродячий) Дьэсэгэй господин. Это его дочери, семь девиц, обратившись в семь стерхов, пируют на земле. Они спустились на это круглое поле и плясали. Спустилась и воспитательница их госпожа Иэйэхсит. Спустившись, взчла из семи стерхов самого лучшего и сказала: «Твое назначение определено: быть человеком, стать якуткой вот на этом среднем мире. Ты не брезгуй этой поганой средней землей! Ты предназначена сыну Спесивого Харах Хаана господину Хаардьыт Бэргену с дохой из восьми соболей. Так ты будешь человеком, родишь детей, разведешь скот!» Сказавши это, обрезала ей крылья. Девушка заплакала. «Превратись в хвощ-траву и вырасти!» – сказала хранительница. «Маленькая старушка с пятью коровами должна найти ее (траву) и, обратив в девушку, отдать за сына Харах Хаан гсоподина», – сказала Иэйэхсит. И взял я по тому назначению-указанию. Не думаю, что я взял другую, какую-то особую*») [9, т. 1, С.169, 174, 175].

Формулы радости, восхищения нашли в якутской волшебной сказке «Биэс ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин» («Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами»), в которой старушка Бэйбэрикээн, обнаружив вместо цветка ребенка, восклицает: «Оо, иэхэйбин ньии, оҕолоор! – диэн баран ытыһын үрдүгэр түһэрбит. –Дьэ, мас Байанайым «пал!» гыннардаҕа, туос Ньукуолам «топ!» гыннардаҕа!» («Оо, радость-то какая, детки! – сказала и положила младенца на ладони. – Ну наконец-то, мой деревянный Байанай мне – «шмяк!», мой берестяной Николай мне «бряк!» [подкинули]!») [8, С.196, 197]. Составители тома «Якутские народные сказки» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в комментариях отметили, что «так говорят якуты, отмечая удачную охоту… Вторая часть выражения составлена по аналогии с первой по закону синтаксического параллелизма. Очевидно, она появилась позже под влиянием христианства: Ньукуола – Св. Николай, особенно почитаемый якутами. Часто так зовут Айыы Тойона, иногда Ньукуола встречается вместо Христа» [8, С.394].

По одному примеру обнаружили к именам божеств *Үргэл Тойон, Ый Тойон, Күн Тойон, Дьылҕа Тойон.* Так, в формуле повторения действий якутской волшебной сказки «Үчүгэй Үдьүйэн» («Славный Юджюйэн»), в которой описывается повторяющееся действие героя при сватании к дочерям божеств небесных светил: *«…Үргэл Тойон кыыһа Үргүүк Удаҕан аҕыс атахтаах алтан араҥас үрдүгэр үрүҥ көмүс тоһоҕоҕо аҕыс былас аалай солку аһын эрийэ*

кэбиһэн олорон, кыһыл көмүс тараағынан тараана олорор эбит. «Үргэл Тойон кыыһа, Үргүүк Удаҕан, эйигин ыла кэллим! Симэхкин-таҥаскын, энньэҕин-сэтиигин оҥостон олор!» – диэн талах кымньыы төбөтүнэн таптаан ааспыт. Ый Тойоҥҥо ааспыт. Ый Тойоҥҥо тиийэн кэлбит. Ый Тойон кыыһа аҕыс атахтаах алтан араҥас үрдүгэр үрүҥ көмүс тоҕоһоҕо аҕыс былас аалай солку аһын эрийэ кэбиһэн олорон, кыһыл көмүс тараағынан тараана олорор эбит. «Ый Тойон кыыһа, Ыйдыҥалаах Удаҕан, эйигин ыла кэллим! Симэхкин-таҥаскын, энньэҕин-сэтиигин бэлэмнээн олор! Төннөөрүбүн ылыам!» – диэн талах кымньыы төбөтүнэн таптаан ааспыт. Күн Тойоҥҥо ааспыт. Күн Тойоҥҥо тиийэн кэлбит. Күн Тойон кыыһа, Күөгэл Удаҕан аҕыс атахтаах араҥас үрдүгэр үрүҥ көмүс тоҕоһоҕо аҕыс былас аалай солку аһын эрийэ кэбиһэн олорон, кыһыл көмүс тараағынан, тараана олорор эбит. «Күн Тойон кыыһа, Күөгэл Удаҕан, эйигин ыла кэллим!» [диэбит]» («Дочь Господина Плеяд, Пугливая Шаманка, на восьминогом золотом лабазе сидит, сидя, свои восьмисаженные алые шелковые волосы, на серебряный кол намотав, золотым гребешком расчесывает, оказывается. «Дочь Господина Плеяд, Пугливая Шаманка, пришел тебя забрать! Приготовив свои уборы-наряды, приданое-скот, сиди жди!» – говоря так, кончиком тальниковой плетки любовно провел. Поехал к Господину Месяцу. К Господину Месяцу приехал. Дочь Господина Месяца на восьминогом золотом лабазе сидит, сидя, свои восьмисаженные алые шелковые волосы, на серебряный кол намотав, золотым гребешком расчесывает, оказывается. «Дочь Господина Месяца, С Лунным Светом Шаманка, пришел тебя забрать! Приготовив свои уборы-наряды, приданое-скот, сиди жди! Заберу на обратном пути!» – сказав, кончиком тальниковой плетки любовно провел. Поехал к Господину Солнцу. К Господину Солнцу приехал. Дочь Господина Солнца, С Плавной Походкой Шаманка, на восьминогом лабазе сидит, сидя свои восьмисаженные алые шелковые волосы, на серебряный кол намотав, золотым гребешком расчесывает, оказывается. «Дочь Господина Солнца, С Плавной Походкой Шаманка, пришел тебя забрать!» – [сказал]») [8, С. 224–227]. В этой сказке также повторяется действие шаманок при излечении жены Славного Юджияна [8, С. 226, 227]. Дочери небесных светил Господина Плеяд, Господина Месяца, Господина Солнца живут в Верхнем мире, которые являются небесными шаманками.

В результате исследования мы выяснили, что имена божеств больше всего встречаются в медиальных формулах, которые «не занимают определенного места, они могут быть рассыпаны по всему повествованию, сопровождая какого-либо героя или его действия, отмечая начало и конец определенного эпизода, очерчивая портрет какого-либо персонажа и т.д.». (7, С.88). Н. Рошияну классифицирует их еще как «внутренние медиальные формулы» (7, С.91). Д. Адлейба эти медиальные формулы называет «серединными формулами», а также соотносит их на фабульно обусловленные формулы [1, С.16].

Таким образом, нами выявлены образцы к следующим медиальным формулам: формула-диалог, формула повторения действий, формула-сообщение о недостаче и желании, формула, описывающая действия сказочного персонажа.

Следует отметить, что нами также обнаружены медиальные формулы, отсутствующие в перечне «традиционных формул» Н. Рошияну: формула чудесного рождения героя, формула представления героя, формула-благопожелание и формула радости. Однако данные формулы можно сопоставить с типическими местами, которые были выявлены составителями «Указателя типических мест героического эпоса народов Сибири». В этом указателе выделены схожие типические места, в которых описываются появление (рождение) героя, встреча героя с другими персонажами, в котором он себя представляет, психологическое состояние (гнев,

испуг, радость и т.д.), сборы в дорогу, прощание (с родителями, женой и др.) [5, С.8]. Кроме медиальных формул мы обнаружили и финальные формулы, в которых присутствовали имена божеств. Финальные формулы находятся в конце сказки, их основная функция по мнению Н. Рошияну, «заключается в перенесении слушателей в мир действительности», или «квалифицировать сказку как чистый вымысел с помощью отрицательных формул» (7, С.54). Интересно отметить, что ни в одной инициальной формуле мы не нашли названия божеств.

Затрагивая тему формульности, подобает отметить, что имя персонажа фольклорных жанров имеет свою структуру и формулу. Так, по мнению А.Н. Даниловой «формула является источником «кодифицированной» информации о каждом члене эпического социума в отдельности» [3, С.14]. В связи с этим интересно было бы «раскодировать» и информацию сказочных божеств, однако это отдельная тема, требующая дальнейшего изучения и освещения.

В заключении следует отметить, что имена божеств в сказочных формулах необходимо исследовать не только на материале опубликованных текстов якутских сказок, но и на основе неизданных архивных источников, а также параллельно включая и другие эпические жанры якутского фольклора.

Литература

1. Адлейба Дж. Я. Устные стилевые основы сказки. – Сухуми: Алашара, 1991. – 340 с.
2. Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.
3. Данилова А.Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.
4. Дьяконова Ю.Н. Якутская сказка (русско-якутские взаимосвязи). – Ленинград: «Наука», 1990. – 184 с.
5. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
6. Предания, легенды и мифы саха (якутов). – Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – 400 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
7. Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. – Москва: Наука, 1974. – 210 с.
8. Якутские народные сказки. – Новосибирск: Наука, 2008. – 462 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т.27)
9. Якутские сказки. – Якутск: Кн. изд-во, 1964. – Т.1. – 309 с.; 1967. – Т.2. – 284 с.

Поликарпов Г. В., Сагимбаева Ж. Б.
Республика Казахстан, г. Тараз
grigoriy_polikarpov@mail.ru

Нравственные и ценностные приоритеты народной мудрости тенгрианства в системе школьного дополнительного образования (на примере социокультурного феномена Коркыт)

Аннотация. *Статья посвящена философскому осмыслению духовного наследия Коркыта. Рассматриваются нравственные и ценностные приоритеты тенгрианства на примере такой знаковой фигуры как Коркыт.*

Summary. *The article is devoted to the philosophical interpretation of the spiritual heritage of Korkyt. The moral and value priorities of Tengrianism are considered on the example of such a symbolic figure as Korkyt.*

Ключевые слова: *тенгрианская картина мира, социокультурная компетенция, мир тенгрианской культуры, музыка как модель вселенной, ипостаси.*

Keywords: *Tengrian world view, socio-cultural competence, the world of the Tengrian culture, music as a model of the universe, hypostasis.*

Актуальность темы продиктована повышенным интересом современного общества к истокам казахской национальной культуры и её ценностям. Ценностные и нравственные категории казахской этнокультуры это прежде всего единство, твердость духа, ответственность, свободолюбие, искренность, трудолюбие, терпимость (толерантность). добросовестность; верность; патриотизм; долг; честь; коллективизм; трудолюбие; вежливость; такт.

С точки зрения вероучения, Творец дал нам 12 вечных, истинных, жизненных ценностей и только от нашего с вами к ним отношения зависит, есть они у нас в жизни или нет: дело, семья, деньги, дом, любовь, дети, гармония, здоровье, сила, вдохновение, радость, счастье.

Порядок ценностей не определяет их значимости, порядок определяет их уровень:

Дело, семья, деньги, дом – земные ценности.

Любовь, дети, гармония, здоровье – небесные ценности.

Сила, вдохновение, радость, счастье - космические ценности.

Приобщение к истокам культуры, её ценностным и нравственным категориям, в нашем случае, происходит через изучение личности Коркыта. Освоение и изучение личности Коркыта организуется через различные виды деятельности: изобразительную и декоративно-прикладную деятельность, сочинение небольших письменных текстов разной формы: синквейнов, подражаний пирамидальных историй по технологии Р. Вагнера, хокку, танку, различные виды и техники арттерапии. Программа занятий с детьми носит прикладной характер

Таким образом, на занятиях формируется отношение к тенгрианству. Дети - та среда, в которой начинается формирование мировоззрения. Возрождение интереса к тенгрианству как мировоззрению происходит в частности через конкретный социокультурный феномен, имеющий место в казахской национальной культуре, философии, истории, литературе

Интерес к фигуре Коркыта обусловлен попытками современного общества найти опору и утешение. Со времен средневековья и до наших дней это «поле» исследуется, создаются мифологические школы и направления. Сегодня понятие «легенда» обозначает не только «предание о героях», но и сформированное мировоззренческое отношение к истории и опыту

Воздействие легенды и мифа о герое на человека гораздо серьезнее, чем это кажется на первый взгляд. История героя в любом мифе или легенде влияет на формирование духовной жизни индивида и формирует некий идеал. Идеал - это особо редкий случай совершенства чего-либо. Такие идеалы задает мифологическая система мышления, существующая в различных культурах и описывающая:

а) образцы, которым следует подражать;

б) цели, к которым следует стремиться;

в) схемы поведения, которые объясняют человеку, как ему себя вести в той или иной ситуации

Коркыт - это «культурный герой», легендарный тюркский поэт-песенник и композитор IX века, выходец из степей вдоль реки Сыр-Дарья. Создатель кобыза, акын, сказитель, покровитель поэтов и музыкантов, герой, приносящий людям зачатки культуры, создавший музыкальный инструмент- кобыз.

Имя Коркыта, являвшегося гениальным жырау (буквально - сказитель), великолепным кюйши (исполнитель музыкальных произведении на кобызе и домбре), прорицателем, советником ханов, автором удивительно красноречивых слов, сохранившихся в устах народа в качестве назидании, если взять глубже, это архитипичная личность, до сих известная во всем тюркском мире, в том числе и среди казахов. Все сюжеты, связанные с Коркытом, насыщены явлениями, которые наполнены особенными таинствами. В казахском фольклоре, появление и уход Коркыта из этого мира связаны с водной стихией, его кобыз воспринимается как свидетельство удивительных возможностей духа, а его кюи (музыкальные произведения) для кобыза и обладают неотъемлемой символикой вечной жизни. [3].

Учебная дисциплина «Коркыт как социокультурный феномен» рассчитана на приобщение подростков и молодежи к основным концептам национальной культуры через изучение конкретного образа Коркыта как феномена культурного героя, определение его места в структуре казахской духовной культуры. Подростки знакомятся с ипостасями Коркыта, с основными текстами его песен, исследуя через них творчество Коркыта. В этом процессе имеет место изучение учащимися философской концепции тенгрианской культуры и формирование у них навыков анализа закономерностей влияния тенгрианства на особенности философского мышления Коркыта. Основная направленность - формирование у учащихся историко-философских представлений о прошлом и настоящем казахов через призму конкретного феномена культурного героя - Коркыт-ата - как символа казахской национальной культуры, выработка у подростков привычек и норм поведения, духовных и моральных ценностей в соответствии с общими социально-значимыми нравственными человеческими ценностями, которые выдвигаются обществом на современном этапе.

В результате изучения данной дисциплины происходит:

- развитие творческих и индивидуальных способностей детей и подростков средствами декоративно - прикладного искусства;
- формирование у подростков нравственно- личностных качеств, высокого патриотического чувства, высокой коммуникативной культуры;
- формирование у подростков устойчивого интереса к личности Коркыта и его творчеству, а также к художественно — творческой деятельности в целом;
- развитие фантазии, ассоциативного, образного и логического мышления, художественного вкуса
- обучение умению моделировать и конструировать художественные работы из различных материалов;
- воспитание умения работать в коллективе, трудолюбия, прилежания аккуратности, усидчивости в работе, стремления доводить начатое дело до конца.

Существует следующая классификация ипостасей Коркыта: Коркыт-камень, Коркыт-музыка, Коркыт-ветер, Коркыт-огонь, Коркыт-Вода, Коркыт- материнское молоко, Коркыт – могила. Являясь разными формами проявления Коркыта, семь стихий в своих свойствах и функциях тесно взаимосвязаны, перетекают друг в друга. Деление на несколько ипостасей можно считать условным, так как ни одна из них не может существовать без другой. Все ипостаси постоянно находятся во взаимодействии, которое выражается либо в борьбе, либо в совместном действии их сил [10]. Каждая ипостась может

измеряться шкалой как со знаком плюс, так и знаком минус. Шкала может отражать как созидательную, так и разрушительную функцию. Нравственные и ценностные приоритеты и ориентиры, которые отражены в каждой ипостаси, могут наполнять каждую из них смыслом и содержанием. К примеру, ипостась «Коркыт - материнское молоко» включает в себя чистоту, любовь, истоки, память. С молоком матери закладываются духовные ценности-это понятия добра и зла, счастья, справедливости, смысла жизни, стремления к развитию, любви к Родине, патриотизма, гражданственности, любви к родной земле, служения народу. В эту ипостась входило воспитание ребенка в любви к своей семье, народу (для тенгриан — к братству «небесных людей» Степи, вне зависимости от рода и племени) [10]. С этой ипостасью ассоциировался Млечный путь, то есть космическое начало. Кочевник никогда не расставался с космосом. Он постоянно ощущал себя жителем космоса, человеком космоса, сыном Неба. Достаточно было ему лечь и раскинуть руки в стороны, чтобы коснуться горизонта Вселенной. Все было достижимо в жизни человека, все было в его руках. Все становилось Вечным и Бесконечным. Он познавал суть космических явлений Великой степи Степи, а через неё своей Родины.

Ипостась «Коркыт - камень, скала», символизирует твердость духа, верность слову, единство, честь, честь рода, семьи, общность интересов, взаимопомощь, вечность. Все понятия этой ипостаси нашли отражение в национальной идее «Мәңгілік Ел», которую предложил президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев [1]. Эта идея состоит из семи незыблемых основ, в том числе:

- Мәңгілік Ел – это Независимость, верность великой исторической миссии укрепления Независимости;
- Мәңгілік Ел – это общенациональное единство, мир и согласие;
- У нас одна Родина – Одна страна – Одна судьба;
- Мәңгілік Ел – это Светское Государство и Высокая Духовность;
- Единство гражданских и духовных ценностей;
- Мәңгілік Ел – это общность Истории, Культуры и Языка;
- Бережное отношение к общему историческому наследию;
- Преумножение культурного многообразия народа Казахстана.

Ипостась Коркыт – музыка божественное, духовное начало, единство с космосом. Это маленькое напоминание о Творце, что есть что-то большее в этом мире, чем мы. Музыка — тончайшая Божественная субстанция! Духовная жизнь (внутреннее спокойствие, вера, духовный рост), красота и гармония с космосом и творцом. Музыка - это голос степи. Музыка это проявление свободы и фантазии. Музыка - это язык общения кочевника-степняка с космосом [10].

«Ипостась Коркыт - Вода» это гибкость, мягкость, доброта любовь, отдых, источник жизни, путешествие, познание, память, время, сохраненное знание.

Ипостась «Коркыт - огонь» – искренность, готовность помогать людям, самопожертвование, жертвенность. Открытость. Это теплота домашнего очага, тепло родных и близких, семейная жизнь (любовь, взаимопонимание, домашний уют, дети); (дружба, саморазвитие, личностный рост, способность отдавать себя во благо людей) [10].

Ипостась «Коркыт - ветер» – независимость, свобода, развитие путешествие. Он может быть везде, независимо город это или село, реки или горы, моря или океаны. Ветер - воплощение таланта, полета фантазии и творческого подъема, собственно творчество,

обучение, открытость, привлекательность, индивидуальность, озарение, легкость, жизнерадостность, удовольствие, игра, общение, ум, вдохновение [10].

Ипостась «Коркыта - могила» - как символ вечного обновления жизни через смерть, возрождение и рождение человека [10].

Через эти ипостаси ребенок, подросток приобщается к жизни и разнообразным её проявлениям, он учится способности проявлять и познавать себя. Через знакомство с ипостасями Коркыта, мы хотели показать как можно относится к окружающему миру, как понимать его, как понять свое назначение и свое место в этом мире. Все это было важным для человека-степняка, носителя тенгрианской культуры.

На первом этапе мы приняли за основу идею написать материал о Коркыте как о культурном герое для одного (разового внеклассного занятия). Однако по мере накопления материала о Коркыте, раскрытие образа Коркыта расширились и появилась возможность раскрыть его образ через изучение музыкального и литературного наследия.

На втором этапе эта идея обрисовалась в более конкретные формы через ипостаси, что привело к осознанию необходимости разработки программы, для того, чтобы этот материал был не разовым при знакомстве с образом Коркыта, а прежде всего представлял систему изучения огузо-кипчакской культуры, сыгравшей в тенгрианстве казахов немаловажное значение.

В заключение следует сказать о том, что нравственные и ценностные приоритеты народной мудрости тенгрианства в системе школьного дополнительного образования на примере изучения социокультурного феномена Коркыта играют огромное значение в воспитании подрастающего поколения. Немаловажное значение при этом имеет формирование уважительного отношения к традициям и обычаям казахской национальной культуры.

Традиция уважительного отношения и почитания духов предков обязывает каждого подростка знать свою родословную до седьмого поколения, подвиги дедов. Каждый подросток должен понимать, что и его поступки будут так же оценивать семь поколений. Понимать, что вера в Тенгри и в небожителей устремляла предков тюрков на достойные дела, к свершению подвигов и обязывала к нравственной чистоте. Ложь и предательство, отступление от клятвы воспринимались ими как оскорбление естества, следовательно, самого Творца. Признавая коллективную ответственность за род и племя, а также наличие наследственных признаков, тюрки не позволяли людям, причастным к предательству, жить и иметь потомков. Тюркским сообществом изначально пресекались предательство, бегство с поля боя, клевета, безответственность, ложь.

Наиболее важными чертами характера тюрков, кроме силы духа и уверенности в будущем, дарованными Тенгри, являлись общественная солидарность и уважение к общественному мнению, приверженность к иерархии и дисциплине, особое почтение к старшим, глубокое уважение к матери.

Жизнь и творчество Коркыта являли собой образец активного отношения к жизни, поскольку он внес в понимание жизни свои философские поиски смысла жизни, желание обозначить реальное место человека в окружающем мире и место мира в душе каждого человека.

Литература

1. Патриотический акт – "Мәңгілік Ел". Полный текст
2."Мәңгілік Ел". Учебник для вузов/Авторы: Касымбеков М.Б., Пралиев С.С., Молдабеков Ж.Ж., Пралиев С.Ж., Жампеисова К.К., Молдабеков Ж.Ж. Алматы 2015 -336с.
3. Аманов Б.Ж., Мухамбетова А. И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 544 с.
4. Википедия / Материал из Википедии — свободной энциклопедии
5. Жихан Ж. (Едихан Шаймерденулы). Ак Сарбаз. – Алматы: Кокил, 2-е изд.,1997. – 232 с.

6. Имамбек Е.Б. Восток и Запад: тенгрианство как путь конвергенции // Философский альманах «Современность: мир мнений. – Алматы, КазНПУ им.Абая. – 2008. – с. 69-74.
7. Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. –Алматы: Компьютерно-издат. центр Института философии и политологии МО НРК, 1999. –285 с.143
8. Аюпов Н.Г. Проблема человека в тенгрианстве // Адам бол! Что это значит? –Алматы, 2006. – 292 с.
9. Кажигали улы А. ОЮИ ОЙ. – Алматы, 2004. – 444 с.
10.Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. –Алматы: Гылым, 1993 – 264 с.
11. Наурзбаева З. Коркут в тенгрианстве 2016 с. 36
12. Сулейменов О. Эссе. Публицистика. Стихи. Поэмы. Аз и Я. – Алма-Ата: Жалын, 1989. – 592 с.
13.Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов. Сборник докладов Первой международной научной конференции. – Кыргызстан, Бішкек. – Ноябрь 2003 г. 251с.
14. Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научно-практической конференции. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011. – 142 с.
15. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Автореферат на соискание уч. степени доктора филос. наук – Алматы, 2004. – 54 с.
16. Омарова Г.Н. Кобызовая традиция. Вопросы изучения казахской традицион-ной музыки: Монография. – Алматы, 2009. – 520 с.
17. Сейдимбек А. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление: Учеб-ное пособие. (Школьная библиотека). Пер. с каз. – Алматы: Рауан, 2001. – 576 с.
18. Есенұлы А. Кюй – послание Всевышнего. – Алматы: Көкіл, 1997. – 196 с., пер. Т. Асемкулова.
19. Нурланова К.Ш. Человек и мир: казахская национальная идея. – Алматы: Каржы- каражат, 1994. – 48 с.
20. «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ: / Бас редактор Ә. Нысан-аев – Алматы: Қазақ энциклопедиясы Бас редакциясы – 1999 ж., 800 б.

Раев Д. С., Сарсенов М. Б.
Республика Казахстан, г. Алматы
maksoutsarsenov@yandex.ru

Тенгрианство как религиозно-духовное мировоззрение тюрков-кочевников

Аннотация. *В данной статье рассматриваются вопросы межкультурных и межцивилизационных отношений древнетюркских этносов. Авторы обращают внимание на данные исторических источников, свидетельствующих о существовании еще в глубокой древности дипломатических взаимоотношений правителей и ханов Великой степи Дешт-и-Кипчак с различными государствами, странами и народами, как на Востоке, так и на Западе. Отмечается, что тенгрианство, будучи одновременно и оформленной религией, и духовно-нравственным мировоззрением, на протяжении многих веков через систему духовных кодов культивировало и социализировало определенные устойчивые этнические константы кочевых народов Степи.*

Summary. *The article concerns the issues of intercultural and inter-civilizational relations of the Ancient Turkic ethnoses. The authors draw attention to these historical sources testifying to the existence in ancient times of diplomatic relations between the rulers and the khans of the Great Steppe of Dasht-i-Kipchak, with different other states, countries and nations as in the West, and in*

the East as well. It is noted that Tengrianism, being both a decorated religion and a spiritual and moral outlook, has for centuries cultivated and socialized certain stable ethnic constants of the nomadic peoples of the Steppe through the system of spiritual codes.

Ключевые слова: *Древнетюркская культура, Великий Шелковый путь, Тенгрианство, Великая степь, дипломатия, тюрки.*

Keywords: *Ancient Turkic Culture, Great Silk Road, Great steppe, diplomacy, turks.*

Две тысячи лет назад к западу от Алтая начала зарождаться удивительная страна с удивительной культурой. Она быстро превращалась в центр мировой духовной жизни. Это тоже факт, зафиксированный в мировой истории. А за тысячу лет до этого там же, на Алтае, сложился союз племен, который можно назвать пратюркским. Людей объединяли язык, внешность, культура. Налицо все признаки государства. Видимо, тогда и появилось в тюркском языке слово «эль» — государство, страна.

Тюркский мир на протяжении всей истории Земли являлся уникальным местом – родиной самых первых и могучих культур и цивилизаций, оказавших впоследствии решающее влияние на весь ход мировой истории. Такое обстоятельство исходит из основной причины: тюрки были связующим мостом между Востоком и Западом. Таким образом, особенность тюркской культуры заключается в том, что она неизбежно вбирает в себя все лучшее из мировой культуры Востока и Запада, но, вбирая эти ценности, она сохраняет и свои уникальность, самобытность.

Как отмечает профессор С.Б. Булекбаев: «Тюркский мир сыграл ключевую роль в истории человечества, не раз меняя ход и вектор развития мировой истории и мировой политики, своими историческими деяниями и завоеваниями... тюрки внесли огромный вклад в мировую культуру» [1, С14].

История знает немало тюркских империй и других крупных государственных образований, и всем им была присуща лояльность в отношении покоренных народов, фактическое отсутствие колониальной политики в ее общепризнанном понимании. К сожалению, до сих пор в науке бытует европоцентристский взгляд на историю, согласно которому тюркские народы не могли внести вклад в мировую цивилизацию, потому как они являлись кочевыми народами, не имевшими ничего исконно своего, а лишь пользовавшиеся плодами, созданными оседлыми народами. Как пишет Ш. Валиханов: «В Европе до сих пор господствует ложное понятие, представляющее кочевые племена в виде свирепых орд и беспощадных дикарей; понятие о кочевом …киргизе (казахе) тесно связано с идеей грубого и скотоподобного варвара. Между тем, большая часть этих варваров имеет свою литературу и сказанья, письменные или устные» [2, С.390]. Как бы продолжая эту мысль, выдающийся ученый Л. Гумилев в своей книге «Древние тюрки» отмечал: «Историку следует избегать очень опасной методологической аберрации, заключающейся в стремлении отыскивать в культуре другого народа те черты, которые нам представляются значительными, и при отсутствии считать данный народ примитивным» [3, С. 80-81].

Самые первые в мире государственные символы и знаки власти, а также политические термины появились впервые в Степи, что свидетельствует о развитой государственной структуре, существовавшей у степняков, которые затем распространились по всей Евразии. Тюрки задали стартовые условия развития для некоторых цивилизаций, в первую очередь западной и российской. Другими факторами взаимодействия тюрков с внешним миром известный ученый С.Б. Булекбаев считает создание кочевниками тенгрианской религии и создании ими трансконтинентальной магистрали – Великий Шелковый путь.

Начиная с V-IV тысячелетия до н.э. представление о Тенгри – главном боге, было распространено у всех прототюрких и тюркских народов. В образе Тенгри объединились различные ипостаси мироздания тюрков: Мир как Абсолют и как видимая, осязаемая реальность, включающая Небо, Солнце, Луну и Землю; Мир как божественно-космическое

образование с его иерархическими уровнями; наконец, Мир как совершенная Гармония – идеал.

Если следовать научному пониманию религии, то тенгрианство достаточно сложно назвать религией, поскольку в нем причудливым образом переплетены единобожие, шаманизм, пантеизм и тотемизм. Но по своему значению и статусу, который имело тенгрианство в тюркском мире, оно значительно превосходит тот социальный статус, который имели и имеют религии в обществе, поскольку пронизывало всю структуру тюркской цивилизации: начиная от военно-административного деления каганов, улусов и государств и заканчивая регламентацией повседневной жизни каждого человека.

Важным является то, что тенгрианство, достаточно устойчивое на протяжении многих веков, оказалось тем фундаментальным и исторически-стабилизирующим фактором, который не был утрачен при многих других религиозных воздействиях, поскольку сохранилось в бессознательных архетипах человеческой памяти. Поэтому не случайно, что многими учеными, исследовавшими тенгрианство (В.В. Бартольдом, С.М. Абрамзоном, Л.Н. Гумилевым, С.Н. Акатаевым, М.С. Орынбековым и др.), отмечалось обратное влияние тенгрианства на способы распространения других религий, поскольку в традициях некоторых народов менялись формы выражения, а суть тенгриансткого содержания еще более укоренилось в подсознании и традиционной культуре как защитная реакция для сохранения «самости» этноса.

Время расцвета тенгрианства – это время расцвета и расширения ареала распространения тюркской цивилизации. Смена религии, календаря, забвение тенгрианской мировоззренческой модели – это время потерь: территориальных, государственных, идеологических, морально-нравственных, этногенетических.

Тенгри-хан мыслился как Бог поистине космических масштабов, как единый благодетельный, всезнающий и правосудный. Он распоряжался судьбами человека, народа, государства. Он - творец мира, и Он сам есть мир. Ему подчинялось все в Мироздании, в том числе все небожители, духи и, конечно, люди.

Выразительной особенностью тенгрианства являлось выделение трех зон Вселенной: небесной, земной и подземной, каждая из которых, в свою очередь, воспринималась как видимая и невидимая.

Итак, тенгрианство, будучи оформленной религией, на протяжении многих веков через систему духовных кодов культивировало и социализировало определенные устойчивые этнические константы кочевых народов Степи, где сложился психологический тип «небесных людей»: свободолюбивый тюрк - бесстрашный воин, подвижный, темпераментный от природы, и владелица дома - женщина (мужу принадлежало только оружие). Во всех тюркских родах, племенах и ордах все они были объединены идеей единства через «стремление к Вечному элю» - гаранту порядка в Степи. В результате тюрки создали много десятков империй и ханств. Часто война уносила их из родных мест на тысячи километров. Рождаясь в одном краю, тюрок умирал чаще в другом. Его родиной была Степь.

Наиболее рельефными чертами характера тюрков, кроме силы духа и уверенности в будущем, дарованными Тенгри, являлись общественная солидарность и уважение к общественному мнению, приверженность к иерархии и дисциплине, особое почтение к старшим, глубокое уважение к матери. Тюркским сообществом изначально пресекались предательство, бегство с поля брани, доносительство, безответственность, ложь. Стремление к естественному образу жизни отражало родственную адекватность тюрков с окружающим одухотворенным ими миром. Тюрок всегда выбирал ясную, четкую, не нагроможденную деталями линию поведения. Обладая широким кругозором и масштабным мышлением, он

имел неограниченное доверие и открытость к жизни. Древние тюрки отличались завидной активностью, будучи глубоко религиозными, не делили жизнь на потустороннюю и посюстороннюю, а принимали ее целостно как переход из одного качества в другое в едином для них мире.

Тенгрианство, как вероучение оказало огромное влияние на культуру, обычаи и традиции казахов. Тенгрианство - это совокупность представлений о мире, о жизни, существовавшие у казахов и у других тюркских народов задолго до принятия ими ислама и мусульманской веры.

Тенгрианство - это понимание и принятие себя, как части природы, единения с природой. В Тенгрианстве у гор, рек, деревьев, земли, как и у человека, есть духи хранители - Аруахи. Поэтому человек должен уважительно с любовью относиться ко всему окружающему миру.

Казахи верят, что помимо физического тела у человека есть душа, которая в не меньшей степени нуждается в пище, и пищей для нее является дух предков Аруах. Считается, что все деяния человека отражаются на его душе, и если человек творит зло, предательство, отступает от клятвы, то тем самым он оскорбляет духов Аруахов, а тем самым и Тенгри.

Традиция почитания духа предков – Аруах обязывала казахов знать свою родословную до седьмого поколения. Каждый мужчина понимает, что и его поступки будут также оценивать семь будущих поколений. Считается, в том месте, где жил и творил свои добрые дела достойный почитания человек, там и после его смерти дух его может оказывать защиту своим сородичам.

Еще одним важным моментом в тенгрианстве является признание дуальности мира. То есть все в мире имеет пару: люди делятся на отцов и матерей, у неба есть земля, у горы есть низина, у тьмы есть свет.

Самое главное, что заключено в тенгрианстве и сквозь поколения дошло до наших дней, не забыто - это любовь и уважительное отношение к природе, уважение к предкам, живым и мертвым, сохранение культурных ценностей, обычаев и традиций.

В XVIII веке, после вхождения Казахстана в состав России в 1713 году, империя желала иметь в своём подданстве не буйных кочевников, а оседлых пастухов, которыми можно легко управлять. Был разработан грандиозный план так называемой «седентаризации» — принудительного перевода тюрков от кочевого образа жизни к оседлости. С этой целью в Степь по специальному указу императрицы Екатерины II были посланы сотни татарских мулл, уже давно состоявших на службе у империи, для обращения тенгрианцев в мусульман. Далее при активной поддержке Российской империи ислам подменил собой тенгрианство. Ведётся работа по уничтожению всего, что связано с этой религией. В итоге в начале XX века ислам окончательно укореняется на тюркских землях, а многие знания о тенгрианстве оказываются утерянными. В настоящее время в Казахстане идёт поиск новой духовности, а тенгрианство как ее некогда утерянная составляющая приходит в народное сознание в виде современных обычаев, которые в казахском варианте не требуют ни отдельных организаций, ни прочих формальностей.

XXI век вновь открывает миру тюркскую цивилизацию: во всем ее великолепии, внутренней универсальности и самобытной уникальности, с ее особой структурой, включающей, в отличие от многих цивилизаций, Космос (Небо) в его тотально-созидательном значении. И сегодня мы становимся свидетелями того, что осколки той, некогда великой цивилизации, собираясь, формируют новую цивилизационную парадигму. Полагаем, что

деятельность созданного по инициативе Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева Тюркского совета позволит тюркскому миру воссоздать свой главный цивилизационный признак – интегрирующий евразийские народы потенциал.

Литература

1. Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию: монография / Булекбаев С.Б.- Алматы: BAVIS systems, 2016. - 316 с.
2. Валиханов Ш. Собрание сочинений, Т.1. – Алма-Ата: Издательство Академии наук КазССР, 1961. – 470 с.
3. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – СПб.: Кристалл, 2002. - 575 с.
4. Кляшторный С.Г., Султанов Т. И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. - Алма-Ата: Руан, 1992. – 383 с.
5. Аджиев М. Э.-Мурад Аджи. Азиатская Европа / Мурад Аджи. – М.: Астрель, 2011. – 1128 с.
6. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – М.: Аст, 2005. – 839с.
7. Вернадский Г.В. Начертание русской истории. / Г.В. Вернадский. – М.: Алгоритм, 2008. – 61 с.

Рахимжанова Л.Ш.
Республика Казахстан, г. Алматы
lr-design@yandex.ru

Архитектор первых храмов и алтарей – богиня Умай

Аннотация. *Статья посвящена закономерностям формообразования архитектуры храмов и алтарей. Базовым принципом их создания является образ Богини-Матери Умай. Любой храм, собор, церковь олицетворяет ее тело, внутри которого происходит процесс творения – создания и обновления Души.*

Summary. *The article is devoted to the regularities of the formation of Architecture of temples and altars. The basic principle of their creation is the Image of the Goddess Mother Umai. Any temple, cathedral, church personifies her body, inside of which there is a process of creation - the renewal of a new Soul.*

Ключевые слова: *Храм, Алтарь, Богиня Умай (Гумаюн), Тенгри, Кентавр (Китаврас), Соломон, Алатырь.*

Keywords: *Altar, Goddess Umai (Gumayun), Tengri, Centaur (Kitavras), Solomon, Alatyr.*

Первый Храм Солнца появился близ горы Алатырь. Его строителями являлись Кентавр и птица Умай. Об этом говорят сохранившиеся легенды некоторых народов, где их имена встречаются в несколько изменённом виде, например: Умай – Хумай – Гумаюн, Кентавр - Кетавр – Китоврас. Их корни свидетельствуют о том, что они являются одними и теми же персонажами.

Главным действующим лицом в этих сказаниях является Кентавр, однако из-за существовавшего запрета касания к обрабатываемому камню земным предметом он не мог строить храмы самостоятельно, поэтому обращался к помощи священной птицы Умай. Для понимания смысла такого запрета можно обратиться к словам Бога Моисея: «Если же будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесаных. Ибо, как скоро наложишь на них тесло твое, то осквернишь их» [1, Исх. 20: 25]. В этом собственно и заключалась основная причина обращения к птице Умай, знавшей способ строительства сакральных объектов. Она как представитель высшего мира в соответствии с легендами обладала волшебным крылом и когтем, позволявшими ей не только без осквернения обрабатывать

камни и придавать им нужную форму, но и одухотворять создаваемые объекты. Нам известно, что Тенгри создает каркас Мира, а Умай вдыхает жизнь. То же самое происходит и в храмах, пространство внутри которых благодаря Умай становится освященным, способным регенерировать, обновлять людей.

Образ храмостроителя Кентавра представлен в мифах разных народов. Так в Скандинавии он – могучий великан, построивший с помощью своего богатырского коня город богов Асгард. В мифах семитских народов он - демонический помощник царя Соломона. В талмудическом варианте Кентавра называют Асмодеем, в мусульманском – Сахром, у кельтов он - Мерлин, у иранцев слуга Белого Дива. Существовал и византийский вариант, где сподвижником царя Соломона был некий Кентавр. В «Книге Коляды» (IV6) Александра Асова имеется описание строительства Храма Солнца Китаврисом (Кентавром) и птицей Гумаюн (Умай). Выглядит оно следующим образом: "Китоврасу могучий Хорс повелел в искупление грехов воздвигнуть у Алатырской горы храм Всевышнему. Китоврас должен был возвести его из камней, которых не касалось железо. Железо оскверняет камни. И тогда Китоврас сказал богу Солнца: - Чтоб воздвигнуть из камня цельного на горе Алатырской храм, нужно нам просить Гамаюн. Гамаюнов коготь обтешет без железа камень Алатырь. Птица Гамаюн и камень Алатырь представляют в земном мире Всевышнего. Потому прикосновение волшебного когтя птицы Гамаюн может проявить из камня Алатыря - храм и алтарь. Китоврас и Хорс обратились к птице Гамаюн, и дала согласие птица Всевышнего. И тогда Китоврас и Гамаюн построили на Алатырской горе храм Всевышнему. Был построен храм на семи верстах, на восьмидесяти возведен столбах - высоко-высоко в поднебесий. А вкруг храма посажен Ирийский сад, огорожен тыном серебряным…. И двенадцать дверей, и двенадцать окон были камнями изукрашены…. Оживали на стенах храма птицы каменные и звери, поднимались к небу деревья, травы вились, цветы цвели» [2, гл.1, С.9] и т.д. Из сказанного следует отметить, что благодаря именно птице Гумаюн (Умай) были возведены на Земле из священного камня Алатырь первый Храм и Алтарь, послужившие прообразами для последующего храмостроения во всем Древнего Мира

В книге Оксаны Гофман «**Русская Атлантида»** имеется интересное описание строительства храма царя Соломона: «опытом храмостроителя Кентавра решил воспользоваться царь иудейский Соломон, когда строил Святая Святых. Но поскольку рабби Соломон привлек его хитростью - обманом поймал «архитектора» о четырёх копытах - это Китоврасу не понравилось. Возмущённый подобным поведением, после завершения Святая Святых Китоврас простер крыло своё, размахнулся, и, ударив Соломона, забросил его на «край земли обетованной». После чего мудрецы и книжники с большим трудом разыскали своего царя». [3] Данная история запечатлена в книге Космолинской Г.А. «Русский Бертольдо», где она изображена на «Золотых вратах» собора Софии Новгородской (рис.1) и на мраморном барельефе в Византийском музее (рис.2) [4]

Впрочем, легенда о демоническом Кентавре и царе Соломоне возникла в глубокой древности. Предания о славянском кентавре Китоврасе сохранились в апокрифах «О Соломоне и Китоврасе», в различных изложениях былин о Соломоне и Иване Акульевиче, в индийских преданиях о Гандхарвах, в иранской легенде о Гандарве, в греческих мифах о кентаврах. Полное изложение сходных мировых преданий о кентаврах есть в книге А.Н. Веселовского «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине»[5].

Строительство ведется на Алатырской горе, под которой понимается Эльбрус. Описание этого храма и окружающего града на Эльбрусе есть в «Шах-намэ» (Кей-Кавус, 11371- 11386) поэта Фирдоуси. Эта гора именовалась прежде- Бел-Алабыр, Белая гора, Белица. С Эльбруса-Алатыря стекает Белая река - река Баксан. До IV века н.э. она именовалась рекой Альтуд, или Алатыркой.

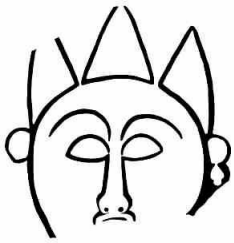
1

2

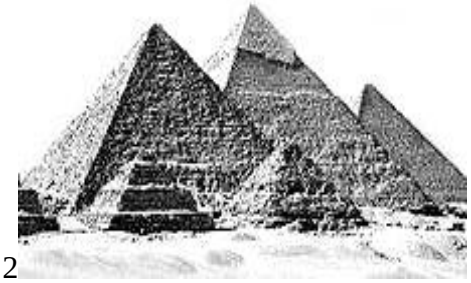
Две иллюстрации взятые из книги Космолинской Г.А. «Русский Бертольдо». М., изд-во: Новое литературное обозрение, 2011.[4]. Рис.1. Китаврас держит в руке царя Соломона, чтобы забросить его за обман на «край земли обетованной». Китоврас - золотые врата Софии Новгородской, 1336 г. (воспроизведено по Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. ил. между с. 204–205). Рис.2. Кентавр (слав. Китоврас) и царь Соломон — мраморный барельеф (фрагмент), начало XI–XIII в. Византийский музей (Афины)...

С названием Алатырь часто связывают и Алтайские горы, откуда происходит термин «Алтарь». Оно означает «золото» от тюркского слова «алтын». Мурад Аджи объясняет, что слово "алтарь" есть адаптация древнетюркского выражения *ala tor*, состоящего из слов: *ala* (Берущий - одно из обращений к Богу Небесному) и *tor* (почетное место, место против входа). То есть "почетное место Берущего" (*ala tor* ~ алатор ~ алатар ~ алтар ~ алтарь ~*altaria*). Такая трактовка точно передает назначение алтаря и согласуется с религиозными обычаями тенгриан. [6, С.258].

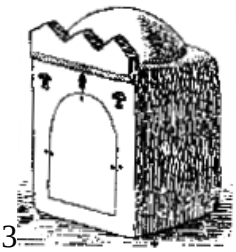
Итак, Умай и Кентавр создали первые храмы и алтари, послужившие прообразами для последующего храмостроения в мире. Анализ реальных архитектурных объектов приводит к мысли, что фундаментальные принципы построения храмов и алтарей, сформированные тенгрианством, были распространены по земле центрально-азиатскими кочевниками и развиты более поздними религиозными школами. Поскольку автором проектов является Богиня - Умай, то она создает их по своему образу и подобию. В связи с тем, что размер статьи не позволяет привести многих убедительных доводов в пользу этого постулата, остановимся вначале на рассмотрении ее трехрогового головного убора, отразившегося в архитектуре разных стран и эпох:



1



2



3

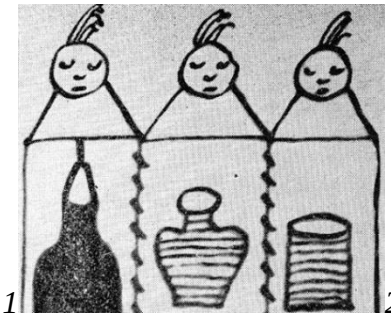
4

5

6

1.Умай. Женское божество в трехрогой тиаре. Озеро Бийликуль, Южный Казахстан. А.Г. Медоев «Гравюры на скалах. Сары-Арка, Мангышлак» ч.1, изд. «Жалын» Алма-Ата, 1979 г. *2. Великие Пирамиды, расположенные в Гизе, Египет. 3. Ассуарий-астодан с трёхроговым порталом из Байрам-алинского некрополя [9, С. 229]. 4. Кафедральный собор Орвието. 14th-century Roman Catholic cathedral in the town of Orvieto in Umbria, central Italy. 5. Умай, с петроглифа «Коленопреклонение древних тюрков перед их богиней Умай-Эне» Урочище Кудыргэ, Горный Алтай, 6-8 вв. 6. Алтарь Simone Martini (Siena h.1284 - Avicon h.1344)*

Древние египтяне считали, что дизайн трех пирамид Гизы происходит от богов. Символ триединства, связанный с астрологией, астрономией, хорошо был известнен тенгрианцам. Ынаксыт Тангара с тремя лицами в Якутии образует 3 вершины, обозначающую святую троицу: отца Тюmadschin Tojon, его жену Mung-Adschin Katun и дочь Кюngnackoi-Ki (рис.1) [7]. У христиан мы находим изображения, где треугольник – это символ Бога – Бога Солнца Саваофа, а Триединный Бог у них изображен тоже с треугольными нимбами, которые вместе образуют трехвершинную форму.



1

2

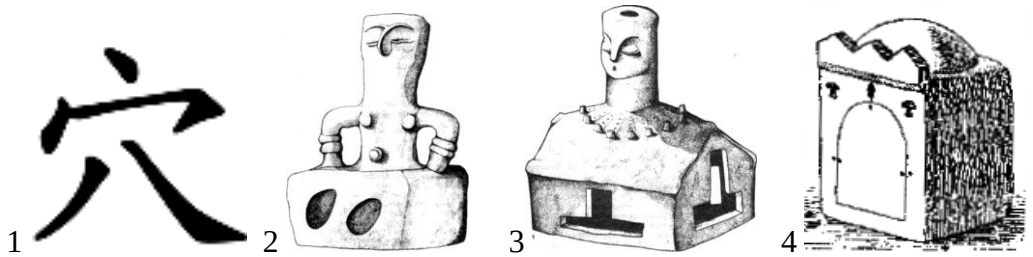
3

1. Inaksit Tangara с тремя лицами в Якутии, святая троица из Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). 2.Треугольник - символ бога солнца Саваофа. частная коллекция Willamo. 3.Триединный бог THE HOLY TRINITY by Fergal of Claddagh, via Flickr.

Интересно, что именно три горы отразились в написании китайского и японского иероглифов, обозначающих одну «гору». Здесь представлена *эволюция иероглифа-пиктограммы «гора»:*

Эти изображения в статье «Возникновение иероглифов и их виды», находятся на сайте: http://krakozyabr.ru/2010/05/vozniknovenie-ieroglifov-i-ix-vidy/

Чем эта пиктограма не является головным убором Умай, если они обозначают одну гору с тремя вершинами? Ведь тенгрианская Богиня Мать и есть гора с трехвершинным головным убором, внутри которой находится пещера - святое пространство, в котором происходит творение. А теперь обратите внимание на другой иероглиф (рис.1). Он выражает тоже тенгрианскую идею. Иероглиф называется «xué» и означает «пещеру», изображает свод или отверстие, образованное двумя глыбами камней. Заметьте, он состоит из рук, ног, головы. Этим показывается, что пещера – одушевленный предмет и очень похож на женщину, можно утверждать, что это есть тело женщины.



1.- Китайский иероглиф «xué» - «пещера», взято из интернета. 2,3.- Модели святилищ в виде тела Богини с разными окнами. Македония, Южная Югославия. Приблизительно 5500 г. до н. э [8, С. 282]. 4.Ассуарий-астодан с трёхроговым порталом из Байрам-алинского некрополя из книги Л.С. Клейна. Время Кентавров. [9, С.229].

Образ горы с пещерой, содержащей внутреннее святое пространство Богини-Матери, известен давно, и он переносится на архитектуру. Модели древних домов – ассуариев, средневековые храмы, соборы и церкви сформированы как тело Богини. На рис. 2,3 модели святилищ в теле Богини с разными окнами. Македония, Южная Югославия. Приблизительно 5500 г. до н.э. [8, С.282]

Широкой публике Умай известна, как универсальная защитница, оберегающая материнство, семью и все живое. Возникновение ее образа связано с тенгрианством, но вследствие подвижности кочевых племен, этот образ проникает и в другие культуры. *Умай* в значении *умме* означает утробу матери – место, где располагается плод, поэтому она является Матерью всех людей [10].

Таким образом, *Умай*, создавая архитектуру, формировала ее по своему образу и подобию. Любой храм, собор, церковь олицетворяет тело Богини-Матери, внутри которых происходит процесс творения – создания и обновления Души.

Литература

1. Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. 1 т. Гл. 20. Исх.20:25.- М.:Даръ, 2008.-1056с.
2. Асов А.И. Свято-Русские Веды. Книга Коляды. - М.: ФАИР, 2010. - 576 с.
3. Гофман О. Русская Атлантида. Россия - колыбель цивилизации? - СПб.: Невский проспект, 2003. - 160 с.
4. Космолинская Г.А. Русский Бертольдо. Судьба итальянского комического романа в России XVIII века. - М.: Новое литературное обозрение, 2011. - 296 с.
5. Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. - Эл.изд.: Directmedia, 2013 г. – 373 с.
6. М. Аджи. Азиатская Европа. - М.: АСТ, 2013. – 1128 с.
7. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). - Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. - 176 с.
8. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. - М.: РОССПЭН, 2006. - 568 с.
9. Л.С. Клейн. Время Кентавров. - СПб.: Евразия, 2000. – 490 с.
10. Кляшторный С.Г. Древнетюркские племенные союзы и государства Великой Степи. // С.Г. Кляшторный, Д.Г. Савинов. Степные империи Евразии. - СПб: Фарн, 1994. - С.8-91.

Сабит М.С., Жумагулов М. Д.
Республика Казахстан, г. Алматы
sg@aipet.kz

О творчестве Н. Г. Аюпова как тюрколога и тенгриведа

Аннотация. *В статье дана общая характеристика тюркологических исследований доктора философских наук, профессора Аюпова Н.Г., где через раскрытие сущностных определений тенгрианства как открытого мировоззрения, являющегося духовным ядром этнической идентичности тюркского мира, обосновывается идея единства и самодостаточности тюркской культуры, дается хронологическая периодизация истории ее становления и развития.*

Summary. *In the article, the general characteristics of the Turkic studies of the doctor of philosophical sciences, Professor Ayupov N.G. are given, where, through the disclosure of essential definitions of Tengrianism as an open worldview, which is the spiritual core of the ethnic identity of the Turkic world, the idea of unity and self-sufficiency of the Turkic culture is substantiated, a chronological periodization of the history of its formation And development.*

Ключевые слова: *культура, тенгрианство, тюркский мир, мировоззрение, диалог, философия.*

Key words: *culture, Tengrianism, Turkic world, worldview, dialogue, philosophy.*

Нурмагамбет Глаждынович Аюпов (1955-2010 гг.) был безусловно одаренным человеком, талантливым ученым-тюркологом, сумевшим во многом раскрыть смысл тенгрианства как духовно-нравственного фундамента, на котором исторически базируется общее для всех тюркских народов мировидение и миропонимание. Из этого основания, из этих общетюркских корней вырастает современный тюркский мир, объединяющий ныне более 300 млн. населения земного шара. Тенгрианство тем самым определяет этнокультурную идентичность, духовное родство всех тюркоязычных народов и народностей. По его мнению, древнетюркская культура имеет более чем восьмитысячелетнюю историю своего становления и развития. «На протяжении более чем 8 тысяч лет тюркская культура, - пишет он, - как живой организм испытывала периоды рождения, расцвета и упадка, но каждый раз, сохраняя свою

самобытность и специфику, занимала определенное место в многообразии культур. Исторически тюркские народы развивались как единый организм, - продолжает он - генетически единые тюркоязычные народы вместе создали самодостаточный культурный массив, который во все времена играл значительную роль в становлении и развитии человеческой цивилизации » [1, С.94].

Н.Г. Аюпов рассматривает тюркскую культуру как органическую часть общечеловеческой культуры и отводит ей в этой целостности вполне определенное, исторически значимое место, вопреки европоцентристской точке зрения, исключающей ее из рядов древнейших очагов цивилизации. Он доказывает, что тюркская культура благодаря своей открытости являлась «не только связывающим звеном между культурами Востока и Запада, а в целом, консолидирующим ядром становления древней культуры…, становления единой духовной культуры человечества» [1, С.69]. Описывая по-своему динамику тюркской культуры, автор раскрывает ее внутреннее богатство, многообразие ее форм, заключающееся в наличии собственной письменности и, соответственно, разнообразных в жанровом отношении памятников древнетюркской литературы, своего древнего календаря, развитой сети древних городов, специфических форм социальности и государственности. «Древнетюркская культура, находившаяся в сердце Азии,- пишет он, - связавшая Западную и Восточную культуры, не могла остаться в стороне от столбовой дороги развития человечества. Именно в это время сложилась первая кочевая империя тюркских народов Туран», восприемниками которой в дальнейшем явились Гуннская империя, Великий Тюркский каганат, Уйгурский каганат, Кыргызский каганат, Караханидское государство и империя Тимура, имевшие «общие принципы в устройстве» [1, С.74].

Ученый-тюрколог придает особый смысл открытости тюркской культуры, ее способности вбирать в себя достижения других культур и перерабатывать их на свой собственный лад. Поэтому он характеризует и тенгрианство, являющееся ее мировоззренческой сердцевиной, как открытый, значит как дееспособный, деятельно активный, животворный, способный к творческим преобразованиям, не обремененный застывшими схемами динамичный феномен, что и обуславливало «внутренние возможности к адаптации и трансформации» всей тюркской культуры. Тенгрианство как открытое мировоззрение способствовало взаимообогащению культур, установлению глубоких связей с соседними культурами. В то же время тюркской культуре были присущи внутреннее единство, единство многообразия культур тюркских народов, и внутренняя самодостаточность, внутренний механизм обновления и самодвижения, что обеспечивали ее непрерывность, «сохранение своих традиционных устоев, духовных ценностей» [1, С.87].

Н.Г. Аюповым разработана последовательная хронологическая периодизация истории тюркской культуры, включающая 11 периодов, с учетом качественных изменений в ней и раскрытием роли и значения тенгрианства на каждом из них. Автор обнаруживает при этом глубокие свои познания в истории мировой культуры, истории развития религиозных и философских систем, истории взаимоотношений стран и народов, в обширном центрально-азиатском регионе, и воссоздает необыкновенно богатую палитру культурных взаимодействий разворачивавшихся в течении этих тысячелетий.

Нурмагамбет Глаждынович был знатоком мировой литературы по тенгрианству и на основе скрупулезного ее анализа смог выстроить общую структуру тенгрианства с выделением его важнейших составных частей (элементов), представленных в их взаимосвязи. Этот научный подвиг автора равноценен созданию энциклопедии тенгрианства, по которой могут

изучать и постигать принципиальные основы одного из мировоззренческих истоков, из которых вырастала культура всего человечества. Пожалуй, именно здесь заключен смысловой центр всего научного творчества ученого: он смог постичь суть и сущность тенгрианства как открытого мировоззрения, препарируя этот исторический духовно-ценностный феномен на взаимосвязанные и взаимодополняющие структурные элементы (мифология, натурфилософия, метафизика, религия, этика), проанализированные им каждый в отдельности, а также в их целостности, внутренней взаимосвязи, в единстве многообразных сторон и аспектов. На этой истинно-сущностной основе, придающей рассуждениям автора доказательность, он доводит свой анализ до раскрытия смысла имеющих место ныне реалий, увязывая воедино историю и современность: влияние тенгрианства на характер и направленность тюркской философии, его взаимоотношение с исламом, роль и значение тенгрианства как фактора идентификации тюркских народов и народностей, т.е. тех актуальных проблем, которые поставлены самой жизнью на повестку дня. И не зная тех глубоких истин, до которых дошел настоящий патриот тюркского мира, глубокий знаток его культуры и менталитета Н.Г. Аюпов, не посоветовавшись с ним, не вступив с ним в диалог (правда, уже по-необходимости заочный, опосредованный через его труды), думается невозможно верно сориентироваться в пространстве современных глобальных угроз и вызовов, где любые отступления в сторону от правды жизни, от глубинных духовно-нравственных ценностей общезначимого характера, чреваты непредсказуемыми античеловеческими последствиями, способными разорвать мир на невоссоединимые осколки.

Я выражаю уверенность в том, что идеи, содержащиеся в трудах Н.Г. Аюпова, помогут нам правильно понять и растолковать современные геополитические проблемы, найти взвешенные подходы к их разрешению, которые, как он предсказал, лежат на пути диалога культур и цивилизаций, в центре которых находится человек со всеми его экзистенциальными переживаниями [2, С.62]. Сам ученый был воплощением добра, порядочности, верным сыном уйгурского народа, устремленным в высоты общечеловеческой культуры, философии, науки, жившим мечтою о единстве тюркского мира и сделавшим немало, чтобы она стала реальностью[3, С.296-299].

Следует особо обратить внимание на методологию его исследований, которая им была выработана благодаря вдумчивому и удивительно гармоническому сочетанию плодородных пластов философско-логического, культурологического и религиоведческого постижений мира в целом, а также глубоким познаниям в таких областях социогуманитаристики, какими являются история, этнология, этнография, тенгриведение, тюркология, уйгуроведение, социология, политология, лингвистика т.д. Значительную роль, по-видимому, сыграло и его исходное математическое образование, без которого бывает трудно соблюсти логическую строгость и последовательность рассуждений [4, С.144-147].

Литература

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. - Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012. – 264 с.
2. Актуальные проблемы тюркского мира. Материалы международной научно-практической конференции (12-13 ноября, 2009г., г.Алматы). - Алматы, 2010. - 708 с.
3. Сәбит М. Аюпов Н.Г. түркітанушы ретінде// «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2012. - 448 с.
4. Сабит М. Статья. Проблема человека в тенгрианстве. – Алматы, 2017. - 148 с.

Сабырова Ә. С.
Республика Казахстан, г. Алматы
Aliya_sabyrova@mail.ru

Көшпенділер менталитеі

Аңдатпа. *Ұсынылып отырған* ***мақаланың мақсаты*** *–отырықшы және көшпенді өркениеттерін салыстыра отырып көшпенділерге тән өзіндік мінез- құлық жиынтығын қалыптастырған әдеп ережелерін сипаттауды көздейді. Бұл ережелер әсіресе тәңіршілдікті ұстанған түркі тілдес халықтарға, әсіресе қазақ халқына тән екендігін көз жеткізуге болады. Мақаланың өзегі «Қазақтың дәстүрлі мәдениеті мен өнері» оқу курсының дәріс материалы болып табылады.*

Аннотация. *В данной статье на основе культурологических и философских источников проведен анализ особенностей менталитета казахов. В итоге выявлены такие особенности народа как гостеприимство, щедрость, гармоничные отношения с природой, бережное отношение в человеку и др.*

Summary. *In this article, on the basis of cultural and philosophical sources the analysis of the peculiarities of the Kazakh mentality. As a result, such features of people as hospitality, generosity, harmony with nature, respect to the person etc.*

Кілт сөздер: *көшпенділік, сан сезім, болмыс, дүниетаным, еркіндік, менталитет, мінез-құлық.*

Ключевые слова: *кочевники, мировоззрение, свобода, менталитет, характер, бытие, сознание.*

Keywords: *nomads, world, freedom, mentality, character, being, consciousness.*

Жер жыртумен айналысқан отырықшы халықтардың қалыптасуы тарихи тұрғыдан ұзаққа созылған үдеріс еді. Отырықшы халықтар өнім өндіру нәтижесінде материалдық ресурстарды жинақтауға дағдыланды. Өз кезегінде ол мемлекет шекарасының нығаюына септігін тигізді. Сол себепті отырықшы өркениеттің негізгі қасиеттері қалыптасты. Соның бастысы: Бір жағынан – қоғамның лауазымды топтарының экономикалық, саяси және мәдени жетекшілігі, ал екінші жағынан көпшілік халықтың оларға жағыныштылығы. Антик дәуірінің өзінде, яғни құл иеленушілік қоғамда Аристотель айтқандай : «құл қоғамның ең үздік қаруы». Яғни, отырықшы халықтар қоғамының бірінші даму сатысынан-ақ қоғамның күрделі экономикасы әлеуметтік таптарға бөлінудің нәтижесі болды.

Номадтар қоғамында экономикалық төңкеріс аз болды: аналық заман, аталық заман, әскери демократия, ерте феодализм (19 ғ дейін).

Жалпы аграрлы әлемнен номадтардың айырмашылығы : 1) қозғалыс құралының болуы; 2) қарқынды ырғақтағы өмірдің болуы; 3) көшпенділер өмірінің сапасы құлиеленушіліктің жоқтығын айқындады;

Сондықтан XX ғасырдың француз философы Рене Генон [1] дикаршылар материалды өнер түрлерін көбірек туғызды және оларды мұражайларда, театрда, шіркеуде, кітапханада, яғни арнайы ғимараттарды қажет ететін құрылыстарда сақтады (театр, сурет, мүсін, сәулет, сонымен бірге музыка мен поэзияда болды). Отырықшы мәдениет өнімдері мұражай мен кітапханаларда сақталып, бұқара халыққа қол жетімсіздіктен өлі мұра ретінде ортақ болмай дербес шығып дараланды. Олар бүкіл халыққа ортақ болғаннан тек арнайы мамандардың түсінігін, арнайы білім алуды қажет етті. Бүкіл халықтың қарқынды айналымында болмағандықтан өнер қоғам руханияты үшін «өлі мұра» болып қалды («қатқан өнер»).

Көшпенділер өнерін Генон «шашыратылған өнер» д.а. себебі қоғамдағы әр азаматтың санасына өнер ортақ болып, үнемі орындалып, тыңдалып жадында, қоғам санасында үнемі даму үстінде сақталды, бүкіл қоғамға ортақ болды.

Отырықшы және көшпенділерді салыстырсақ көшпенділер XX ғасырда өркениеттілігі жағынан отырықшы халықтардан артта қалды (қоғамның материалдық базасы, экономикасы). Әрине ол екі әлемнің өмірлік ұстанымдарына, руханиятына, дүниетанымына байланысты:

1. жайылымдық жерлерден тәуелділік малшылардың көшпенділікке үйренуін талап етті (көзеу, қыстау, жайлау): күнкөріске қажетті заттардың аз мөлшерімен қарапайым өмірге үйренді. Себебі: сел, жаңбыр, тұтқиылдан жау жабуылы, эпидемиялар тез көшуге әрдайым бейім болуға жағыдай туғызды. Көштен қалу өліммен тең еді [2].

2. Сондықтан көшпенді өмір салты затқа табыну, арам пайда , оңай олжа, шектен асқан сән салтанат пен байлыққа құнығушылықтың жоқ булуына әсер етті. Көшпенділер заттың құлы бола алмас та еді. Себебі XIX ғасырға дейін қазақ даласында дүкен болмады, ақша күделікті өмірге керек те емес еді, ал жәрмеңкелер жылына 3-4 рет қана өтіп тұрды. Ақшаға және айырбас арқылы өзіне керекті алған болатын. Мүлік жинау мен пайдакүнемдіктен көшпенділер мүлдем жұрдай болды, ақшаның құлы бола алмады, себебі көбінде ол тіпті жоқ та еді [2].

3. Өмірге қажетті заттармен ғана шектелуі көпшенділердің азық түлікте де, мінез-құлқында да қарапайымдылыққа, қанағатшыл болуына әсер етті [2].

4. затқа тәуелді болмағандықтан көшпенділер дана, кең пейіл, қонақжайлылығымен ерекшеленді. Олардың рухани дүниесі күйкі тірлік жасаудан, әбігерліктен, сараңдық пен ашкөздіктен жұрдай болды. Көпенділер ішкі жан дүниені меңзей қарауға көп уақыт жұмсағандықтан алдыңғы қасиеттерді соңғысы ығыстырды. Көшпенділердің өмірінің қарапайымдылығы еті тірі, пысық, епті болуға икемдемеді. себебі қоғамның әр мүшесі қоғамдық ұжымның (ру, тайпа, ауыл) көз алдында болды. Сондықтан ондай қоғамда адам бір ақ рет алдай алды. Одан соң бұлтартпас қатал жаза қолданылды. Әр азамат өз сөзіне және ісіне жауапты қарады. Осыдан адалдық өмірлік ережеге айналды [2].

5. Көшпенділерде абақты болмады: өзімен алып жүру мүмкін емес, ал әр көшіқонда салу бос әурешілдік еді. Абақтылар XIX ғ. екінші жартысында пайда болды. Жалпы түрме ол адамға дұрыс тәрбие берілмегені үшін адамды және қоғамның да жазалануы. Көшпенділердегі жаза ерешке қатігездікпен орындалды: қолды, буынды, құлақты, мұрынды кесу, қаражаттай өтеу, өлім. Сондықтан қылмыс жасау да сирек еді [2].

6. Ұжымдастық, бір бірінен бөлінбеу. Керісінше жалғыз күн кешу жазамен пара пар болды, ол далада қиналып өлумен тең еді. Ал басқа рулар оны өз ұжымына алмайтын, себебі ол жазаның түрі екенін бәрі білді.

7. Көпенділерде орталықтандырылған күшті жоғарғы билікті болғызбады (шах, сұлтан, әмір). Жоғарғы билікті мойынсынбай еркін өмір сүрді. Отырықшыларды көндіру оңай, себебі олар дүние мүлікке тәуелді. Олар қыспаққа шыдады. Ал көшпенділерде ондай қауіп болмағандықтан олар кез келген уақытта көшіп кетуге әзір еді. Осыдан көшпенділердің тағы бір қасиеті: еркіндік, дербестік, тәуелділікке қарсылық қасиеттері қалыптасты [2].

8. ал биліктен алшақ болу көшпенділерде жағымпаздық пен шенге бас ұрудан, еркін өмірді бәрінен қымбат санауға әкелді

9. Табиғат апаттарымен бетпе бет келген көшпенділер өмірі келеңсіздіктерге, қауіп қатерге толы болды. Сондықтан осы жағыдай көшпенділерді жауаптылыққа әрі төзімділікке, сабырлылыққа үйретті. Шыдамдылық, агрессия мен жауыздықтан бойын аулақ ұстады [2].

10. малдың жиі қырылуы, адамдардың өлімі көшпенділерде өмір өтпелі, жалған, қу екеніне нық сенім туғызды. Осы себепті өмірде адам мен адамның қарып қатынасы маңызды, ұжымдасып қол ұшын беру, сенім достық қатынастан маңызды нәрсе жоқ. Балаларға байлық емес, осы қасиеттерді дарыту керек. Адам осы дүниеде қонақ (қайтты). Адам жаратылысын мәңгі көк аспан бұйрығы шешеді. Ол қоршаған ортаның перзенті. Сондықтан табиғатты аялаған. Оған жыртқыш, тонаушы ретінде кесір келтіруге болмайды. Бұл көшпенділер дүниетанымының гуманистік күре тамыры. Адам көмек, қолқабыс сұрағанда тікелей Мәңгілік Аспанға я аруаққа жүгінді.

11. XX ғ. 50-ші жылдарына дейін темекі шегу, арақ, құлып, есірткі, жезөкшелік, көргенсіздік өркениетпен келген қасиеттер.

12. көшпелілер қоғамы демократиялық заңдылықпен құрылды Ақсақалдар, билер дауды шешсе, оларды бүкіл халық сайлап отырды билер, лауазымдылар бұқара халық секілді ортақ әдет ғұрыптарға, қоғам ережелеріне жағынды [2].

Қорыта келегенде көшпенділер табиғатпен етене араласып, онымен үйлесімде өмір сүрді, табиғат заңдылықтарын бұзбай, тәрбиенің өзегі адам жан дүниесін, санасын, болмысын тәрбиелеу, жанды таза ұстау, рухани кемелдену өмірінің басты мақсаты болды.

Пайдаланыған әдебиеттер тізімі

1. Генон Р. Восток и Запад. М., 1924 - 46 с.
2. Мұхамбетова Ә. Қазақ музыкасы және XX ғасыр. Астана: Мастер По, 2013-332 с.

Саламзаде Э. В.
Республика Азербайджанская, г. Баку
ertegin@baku.ab.az

Коркут как ипостась Тенгри в тюркском изобразительном искусстве

Аннотация. *Анализ образа Коркута в творчестве современных тюркских художников показывает, что известные ипостаси Тенгри в полной мере отражаются в изобразительном искусстве. В статье рассматриваются работы художников Азербайджана, Казахстана, Туркменистана, тюркских автономий России, в которых носителем иконографических черт Тенгри (в каждом произведении в различной степени) становится Коркут. В результате выявлены пары соответствий, где на первом месте указаны атрибуты Тенгри, на втором – Коркута: «трон – камень», «гора – гора/шатер», «Вечное Синее Небо – небо, небесная высота», «белый – седой, белые одежды», «тиара – гопуз/кобыз», «стальной меч – меч», «Великий Тополь – Мировое древо, корни дерева».*

Summary. *The analysis of the image of Korkut in the creation of modern Turkic artists shows that well-known roles (hypostasis) of Tengri are fully reflected in the fine arts. The works of artists of Azerbaijan, Kazakhstan, Turkmenistan, Turkic autonomies of Russia where Korkut becomes the bearer of iconographic traits of Tengri (in each work in various degree) are considered in the article. As a result there are revealed pairs of conformities where Tengri's attributes are pointed in the first place, Korkut's – in the second: "throne – stone", "mountain – mountain/marquee", "Everlasting Blue Sky – the sky, celestial height", "white – grey, white dresses", "tiara – gopuz/kobyz", "steel sword – sword", "Great Poplar – World tree, the roots of the tree".*

Ключевые слова: *Коркут, атрибуты Тенгри, ипостась, изобразительное искусство, иконография, идентификация, тюркские художники.*

Key words: *Korkut, Tengri's attributes, the role, fine arts, iconography, identification, Turkic artists.*

Разные религии по-разному относятся к изображению и, прежде всего, к изображению лика Всевышнего. Ранний ислам вообще отрицает изображение. Христианство, напротив, всячески поощряет его, и многие значимые религиозные аспекты переводит на визуальный язык: иконы, росписи и скульптура в пространстве храма даже выполняли роль «Библии для неграмотных». Но и в христианстве отношение к изображению не всегда было одинаковым. Из истории нам хорошо известен период иконоборчества в Византии.

Принято считать, что в тюркском тенгрианстве Бог принципиально неизобразим и нам практически не известна иконография Тенгри. Хотя на изображение как таковое религия древних тюрков не накладывает каких-либо запретов или ограничений. Визуальный язык тюркской культуры богат и разнообразен и в жанровом, и в формальном отношении. Он представлен многими тысячами памятников от наскальных рисунков и каменных изваяний до астральных символов и геральдических изображений. Уже после принятия ислама в тюркском мире свободно развивается искусство книжной иллюстрации. Огромный вклад в развитие средневековой миниатюрной живописи внесли уйгурские, узбекские, турецкие и азербайджанские художники.

По мнению казахской исследовательницы Асели Омар, «изображений Тенгри практически нет, поскольку Тенгри лишь декларируется как неперсонифицированное мужское начало, Бог-Отец, однако об антропоморфности его говорить не приходится в полном смысле этого слова» [1]. Вместе с тем, она указывает на такие атрибуты Тенгри, как трон, Великий Тополь (мировое древо), горы и подпорка юрты [1]. В наследии различных тюркских этносов и монголов можно найти и другие атрибуты, а также иконографические черты Тенгри. Так, например, у западных тюрок – савиров (VII в.) «Тенгри-хан мыслился огромных размеров, что, по всей вероятности, должно было отражать космические масштабы небесного бога, тождественного самому небу, а титул «хан» указывал на главенствующее положение во вселенной» [2]. В монгольских шаманистских призываниях упоминается «владыка вечно белый Тенгри» [2]. Также в монгольском шаманизме Багатур-Тенгри представлен как «начальник небесных войск, вооруженный стальным мечом» [2].

В 1996 году произошло событие, значение которого в изучении визуального языка тюркской культуры и в тюркологии в целом трудно переоценить. Во время экспедиции в бассейн реки Черный Июс в Хакасии И.Л. Кызласовым была обнаружена новая сцена в левой стороне второго яруса знаменитых наскальных изображений Писаной горы. Композиция состоит из трех основных частей. Первая часть – это изображение двух фигур в трехрогих тиарах, одна из которых восседает на троне, а другая стоит за троном по левую руку от первой фигуры. Трон и фигуры очерчены каплевидным контуром, воспроизводящим, скорее всего, форму шатра – это вторая часть рассматриваемой сцены. На переднем плане композиции представлено симметричное изображение двух баранов, обращенных мордами друг к другу. Такова третья часть наскального рисунка.

Сидящую фигуру И.Л. Кызласов определяет как мужскую, стоящую – как женскую. На основе сравнительного анализа обширного иконографического материала он идентифицирует обсуждаемый рисунок как изображение Тенгри и Умай. Наряду с этим И.Л. Кызласов особо

отмечает, что «троны в виде тахты вошли и в иконографию древнетюркских божеств» [3, С.44].

Итак, с иконографией Тенгри связан цвет Вечного Синего Неба, а также белый цвет, Тенгри мыслится как сущность огромных размеров, он выступает предводителем небесного воинства и одним из его атрибутов является стальной меч. К числу других атрибутов следует отнести трон, мировое древо, горы и подпорку юрты. По поводу последнего атрибута мы хотели бы внести уточнение: речь, вероятно, идет все же о дымовом отверстии юрты, то есть, по-казахски, о шаныраке, изображение которого считается главным символом тенгрианства.

В современном изобразительном искусстве тюркских стран можно без труда обнаружить все перечисленные черты Тенгри, однако, в приложении к образу главного героя огузского эпического сказания «Китаби Деде Коркут». Пальма первенства в освоении темы эпоса «Китаби Деде Коркут» принадлежит азербайджанским художникам. Еще в 1956 году иллюстрации к эпосу создает один из основоположников национальной школы живописи Микаил Абдуллаев (1921-2000). В 1970-е гг. к образу Коркута обращается известный азербайджанский художник Тогрул Нариманбеков (1930-2013). Коркут изображен им сидящим у корней дерева, которое, несомненно, обозначено художником как Мировое древо, растущее в центре мира, вселенной. Так Коркут впервые предстает на фоне одного из атрибутов Тенгри.

Несомненной удачей азербайджанской Коркутианы самого начала XXI века является работа художника Нусрета Гаджиева, созданная в 2002 году. Необходимый ореол, своеобразную «дымку вечности» художник пластически передает с помощью белой «как лунь» шевелюры и бороды Деде Коркута, на фоне которых проступает морщинистое лицо с устремленными в бесконечность грустными глазами. Этот белый ореол может вызвать ряд ассоциаций, связанных с плывущими по небу вечными облаками или с заснеженными горными вершинами, «на которые никто не проник». Здесь акцентируется белый цвет и Коркут предстает в ипостаси, известной нам как «владыка вечно белый Тенгри».

К портретному жанру можно отнести и работу азербайджанского художника Асифа Азерелли (Асифа Рзаева) «Деде Коркут». На этой картине Коркут изображен на переднем плане, сидящим на крупных камнях. Как и на многих других полотнах тюркских художников, Коркут представлен мудрым старцем с убеленной сединами головой. В руках он держит гопуз, повернутый грифом вверх. Тему мудрости, старости, святости подчеркивает белое свободное одеяние Коркута. Однако фон рассматриваемой картины в определенной степени выводит ее за пределы портретного жанра. Далеко за спиной Коркута художник изображает гору и два каменных изваяния – балбал и надгробную скульптуру барана. По мнению Р. Гулиева, два каменных изваяния, характерные для древней тюркской традиции, призваны подчеркнуть тюркское происхождение Коркута, а изображение его «на фоне горы означает его связь с Танры, его святость» [4, С.71]. Эта композиция концентрирует в себе несколько ипостасей Тенгри: белый цвет, гору, а также, на наш взгляд, трон, представленный не в явном виде, а в форме крупных камней.

«Китаби Деде Коркут» в Туркменистане признается не просто огузским, но именно туркменским эпосом. Коркут или, точнее, Горкут Ата считается одним из предков туркмен, разработка иконографии его образа возведена практически на уровень государственной идеологии. В центре Ашхабада установлен памятник герою эпоса, изображение Горкут Ата украшает туркменскую банкноту достоинством в 50 манатов. Живописная композиция «Горкут Ата» принадлежит кисти Народного художника Туркменистана Ярлы Байрамова

(1942-2013). Фигура сидящего в традиционной тюркской позе Коркута расположена в центре композиции. Он изображен на площади перед ханской ставкой, за которой виден степной пейзаж. Образ Коркута предельно обобщен, изображения войска и ханской свиты максимально детализированы. Масштаб фигуры Коркута многократно превосходит масштаб всех других фигур вокруг. Он воспринимается как огромная гора в море людей. Здесь также можно выделить несколько ипостасей Тенгри, носителем которых выступает образ Коркута. Помимо белого цвета и архетипа горы обращает на себя внимание масштаб фигуры героя, передающий представление о Тенгри как о сущности огромных размеров.

Заметное место образ Коркута занимает в творчестве казахских художников. Они неоднократно обращались к образам эпоса в период 1970-2010-х гг. Как известно, в 2015 году исполнилось двести лет со времени открытия Х. фон Дицем дрезденской рукописи «Китаби Деде Коркут». Вероятно, именно это обстоятельство послужило причиной того, что в Казахстане в 2015 году была создана целая галерея работ на данную тему. Среди этих произведений самое пристальное внимание привлекает триптих Алибека Койлакаева «Коркыт Ата». Центральная часть триптиха представляет собой монументальное, почти скульптурное по своей пластике портретное изображение Коркута, которое воспринимается как памятник. Художник избирает такой ракурс, что мы смотрим на Коркута как бы снизу вверх. Это очередное изображение, акцентирующее ипостась Тенгри в качестве сущности огромных размеров. На втором полотне триптиха изображение, напротив, представлено в ракурсе сверху вниз. Композиция передает некую модель мира, в центре которой находится Коркут, играющий на гопузе-кобызе. Вне зависимости от того, с какими атрибутами изображается Коркут в живописи или описывается в эпосе, одно остается неизменным – это координаты Коркута в пространстве: он всегда располагается в центре мира, а все события разворачиваются вокруг него. С нашей точки зрения, это дополняет список признаков Коркута как носителя ипостасей Тенгри еще одним элементом – семантикой центра, замещающей значение верха, небесного мира, где пребывает Тенгри.

На картине Нуржана Саутбекова «Коркут Ата», также написанной в 2015 году, Коркут наделен обычными иконографическими чертами и главным своим атрибутом – гопузом. Как и на многих других полотнах, он представлен на фоне степного пейзажа. Резко выделяется только один элемент композиции. За спиной сказителя-музыканта раскинулись корни обрубленного и выкорчеванного из земли дерева. Высохшие корни заменяют традиционный символ, связанный с Коркутом, – Древо жизни, Мировое древо. Таким способом автор выражает идею отрыва от корней традиционной культуры, разрыва связей с историческим прошлым, восстановить которые под силу только Коркуту и звукам его гопуза. Музыкальный инструмент сказителя Коркута всегда наделяется волшебными, магическими, даже божественными свойствами. Это позволяет сделать, быть может, слишком смелое предположение о том, что музыкальный инструмент кобыз, гопуз в творчестве тюркских художников заменяет или замещает один из атрибутов Тенгри, его тиару, также являющуюся символом божественности.

Образ Коркута вдохновляет художников из тюркских автономий России. Поэтика Коркута формирует композиции художников Руслана Делгер-оола из Тувы, Алексея Топоева из Хакасии, Игната Ортонулова из Алтая. Совершенно неожиданную трактовку образ сказителя находит в работах А. Топоева «Я рисую музыку» и Р. Делгер-оола. Здесь Коркут не только музыкант, но и воин. На обеих картинах вместо обычного головного убора мы видим металлический шлем. На графическом листе А. Топоева, кроме того, рядом с играющим на

гопузе музыкантом-воином лежит стальной меч. Хакасский художник интерпретировал образ в духе древней казахской традиции, где музыка являлась искусством воинской касты. Известно, что казахские братства воинов-музыкантов сал-серэ просуществовали вплоть до XX века. Кстати, персонаж А. Топоева – это молодой человек в прекрасной физической форме. Впоследствии А. Топоев продолжает и развивает тему Коркута-воина в графической серии «От ыры (Песня огня)» (2015). На одном из листов серии А. Топоева Коркут, вознесенный в небо, играет музыку, вдохновляющую воинов, идущих в бой. В композициях А. Топоева Коркут совершенно явно предстает в ипостаси Тенгри как предводителя небесных войск, вооруженного стальным мечом.

Тюрколог из Башкортостана Ильгиз Султанов считает, что «тюрки имели отдаленное представление об учении Тенгри. Пока не появился мессия в лице Коркыт-ата» [5]. А вот коллега из Казахстана Зира Наурзбаева прямо указывает, что «Коркут – «кеп», ипостась Тенгри. Казахское слово «кеп» имеет смысл «состояние», «форма проявления», «ситуация» [6, С.16].

Поскольку нам на сегодняшний день известно всего лишь одно достоверное изображение Тенгри – рисунок Сулекской писаницы, где не обозначены его портретные черты – мы ничего не можем сказать о его внешнем облике. Другое дело атрибуты Тенгри: их выявлено достаточно на материале мифологии и фольклора. И некоторые из них (трон, тиара, гора/шатер) находят свое подтверждение благодаря идентификации изображения на Сулекской писанице. Анализ образа Коркута в творчестве современных тюркских художников показывает, что известные ипостаси Тенгри в полной мере отражаются в изобразительном искусстве. Эти ипостаси в современных живописных и графических произведениях могут быть до определенной степени модифицированы, однако прямое соответствие не вызывает сомнений. Для убедительности перечислим их: первыми в паре указываются атрибуты Тенгри, вторыми – Коркута. Итак, «трон – камень», «гора – гора/шатер», «Вечное Синее Небо – небо, небесная высота», «белый – седой, белые одежды», «тиара – гопуз/кобыз», «стальной меч – меч», «Великий Тополь – Мировое древо, корни дерева».

Можно сделать довольно парадоксальный вывод: в современном тюркском изобразительном искусстве Тенгри выступает фигурой умолчания. Его лик не изображается, но складывается иконография его образа. Носителем иконографических черт Тенгри (в каждом произведении в различной степени) становится Коркут. Нами предпринята попытка реконструкции иконографии Тенгри, основанная на убеждении, что в современной культуре тюркских народов сохранилось представление о Тенгри на генетическом уровне. И, как всегда, выразителями этого генетического кода стали представители творческой элиты – в данном случае художники тюркского мира.

На неизмеримую высоту поставлен образ Коркута в композиции азербайджанского художника Вагифа Уджатая «Деде Коркут. О мир, в который приходят и уходят». Он поднят на небо, Вечное Синее Небо тюрков и приравнен небу. Его распростертые руки подпирают небо, а у ног видны тюркские надгробия. Название композиции выражает вечную мудрость, предельное знание об этом изменчивом, бренном мире. Коркут – это Тенгри.

Литература

1. Асель Омар. Соотношение логоса и мифа в тенгрианстве. Эл. ресурс: http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/362122/
2. Тенгри. Эл. ресурс: http://myfhology.info/gods/mongols/tengirs.html
3. Кызласов И. Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице. // Этнографическое обозрение, 1998, № 4. – С. 39-53.

4. Quliyev R. A. Rəssam Asif Azerellinin Dədə Qorqud obrazı. // İncəsənət və mədəniyyətin problemləri, 2015, № 4 (54). – 102 с.
5. Ученые нашли истоки тенгрианства на Тибете. Эл. ресурс: https://tengrinews.kz/science/uchenyie-nashli-istoki-tengrianstva-na-tibete-197595/
6. Наурзбаева З. Вечное Небо казахов. – Алматы: СаГа , 2013. – 704 с.

Самдан З. Б.
Россия, г. Кызыл
uranda@yandex.ru

Тенгрианская символика в тувинской мифологии

Аннотация. *В докладе автор обосновывает актуальность проблемы исследования тенгрианской символики в тенгриведении. Важность постановки данной проблемы она аргументирует на примере раскрытия знаковой семантики пространственно-временных представлений, числовых и цветовых кодов, а также «вещного» мира, отраженных в тувинской мифологии. В результате анализа этих основных категорий тенгрианской символики, автор приходит к выводу, что традиционное мировоззрение тувинцев, также как и других тюрко-монгольских народов-кочевников, характеризуется как мифоэкологическое.*

Summary. *In this report, the author proves the urgency of the problem of research Tengrian symbolism in tengrianism studies. The importance of posing this problem she argues for example disclosing semantics sign of space-time representations, the numerical and color codes and "rem" world reflected in Tuvan mythology. An analysis of the main categories of Tengrian symbolism, the author concludes that the traditional Tuvan outlook, as well as other Turko-Mongol nomadic peoples, characterized as mifoekological.*

Ключевые слова: *тенгрианство; тувинская мифология; символика времени, пространства, числа, цвета, атрибутики.*

Key words: *Tengrianism; Tuvan mythology; Symbols of time, space, number, color, attributes.*

В условиях глобализации современного мира ориентация общественного сознания на традиционные, устойчивые духовные ценности становится одной из актуальнейших задач гуманитарной науки.

Жизнь показала, что в течение многих веков на огромном евразийском пространстве относительно устойчивые духовные ценности сохранились у представителей так называемой кочевой цивилизации, к которым относятся тюрко-монгольские народы Сибири и Центральной Азии. На жизнестойкость традиционного образа жизни этих народов, которая заключается в непрерывности следования краеугольным нравственным законам предков, по мнению многих ученых, повлияли два основополагающих фактора. Это кочевничество, как одна из древнейших практик человеческого бытия и тенгрианство как самое древнее религиозное мировоззрение.

На современном этапе ученые пришли к убеждению, что для того, чтобы представить цельную картину эволюции тенгрианства, необходимо выработать его теоретико-методологическую базу и понятийно-терминологический аппарат.

Задача нашего доклада – обосновать актуальность постановки проблемы исследования тенгрианской символики на материале тувинской мифологии. Имеющиеся первоисточники по

тувинскому повествовательному фольклору позволяют нам обратиться к постановке данной проблемы [12].

Вопрос об актуальности исследования общих основ и разных аспектов тенгрианства продиктован сегодняшним состоянием тенгриведения и активно обсуждается современными его исследователями, в частности учеными Казахстана. Так, например, Б.Д. Кокумбаева совершенно справедливо видит задачу современных тенгриведов в том, «чтобы сосредоточить усилия на герменевтической интерпретации, поисках эксплицитной модели, поясняющей суть тенгрианского духовного учения. Одна сторона этого вопроса – аутентичная терминология, которая только и представляет возможность приблизиться к постижению сущности тенгрианства. Вторая сторона данной теоретико-методологической проблемы состоит в том, чтобы вести сравнительно-типологические изыскания, позволяющие выявить духовные основания рода человеческого» [6, С.76]. С.И. Оспанов, осмысливая корни духовности в тенгрианском экосознании, пишет, что «тенгрианство, которого придерживались очень многие народы современной Евразии в древности, имеет собственно семантическое основание, из которого возникли соответствующие мифы, эпосы, фразеология, а также оно составляет этимологический генезис автохтонных словарных ресурсов этих народов» [8, С.102].

Тема тенгрианской символики в современной гуманитарной науке специально почти не разрабатывалась. Тем не менее она неизбежно косвенно затрагивается во многих тенгриведческих работах, так как символы составляют как бы те «кирпичики» из которых строится «здание» тенгрианства.

Так, в контексте исследования этноконфессионального неотрадиционализма роль символа, как формы постижения мира в тенгрианстве, рассмотрела Л.В. Анжиганова. Она, ссылаясь на Х.Э. Керлот, отмечает, что символ наиболее адекватно отражает сложность любого явления, «которое соединяет практическое с духовным, человеческое с комическим, беспорядок с порядком, случайное с причинным, поскольку оно является составной частью такого понятия как Вселенная, которое без этих более широких значений было бы бессмысленным, обезглавленным и хаотичным плюрализмом…» [2, С.9].

В общетеоретическом плане понятия «символ», «символика», «взаимосвязанность мифа и символа» основательно изучены в трудах исследователей исторической поэтики А.Н. Веселовского, А.Ф. Лосева, А.Я. Гуревича, С.С. Аверинцева и др. [3]. Символика в материальной и духовной культуре тюрко-монгольских народов специально исследованы в работах Н.Л. Жуковской, И.А. Манжигеева, С. Дулама, а также в коллективной монографии новосибирских ученых «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир» и др. [4]. Разъяснение символической семантики в традиционной культуре тувинцев широко отражено в работах Г.Н. Потанина, Н.Ф. Катанова, Л.П. Потапова, С.И. Вайнштейна, М.Б. Кенин-Лопсана и др. [9].

О взаимосвязанности между символом и мифом С.С. Аверинцев пишет, что сама структура символа направлена на то, чтобы погрузить каждое частное явление в стихию «первоначал» бытия и дать через это явление целостный образ мира. Здесь заложено сходство между символом и мифом; символ и есть миф, «снятый» (в гегелевском смысле) культурным развитием, выведенный из тождества самому себе и осознанный в своем несовпадении с собственным смыслом. От мифа символ унаследовал его социальные и коммуникативные функции… По символу опознают и понимают друг друга «свои». В отличие от аллегории, которую может дешифровать и «чужой», в сознании есть теплота сплачивающей тайны… Мифологическая стадия миропонимания, по мнению ученого, предлагает как раз

нерасчлененное тождество символической формы и ее смысла, исключающее всякую рефлексию над символом [1, С.159].

Из многообразия символики в нашей работе мы обращаем внимание только на основные ее категории, которые наиболее четко характеризуют тенгрианские способы освоения мира. Это знаковая семантика пространственно-временных представлений, числовые и цветовые коды, а также символика «вещного» мира.

В традиционном мировоззрении тувинцев время невозможно рассматривать вне связи с пространством, оно в их жизнедеятельности неконкретно, растворяется в пространстве. Время первотворения, т.е. период сотворения мира часто описывается в тувинских мифах. Например, в сюжете «Кум-Суу» мифологический персонаж Кезер-Чингис, как великан, участвовавший в сотворении мира, идет навстречу Солнцу, ведя за собой реку Хемчик. Согласно общетюркской мифологии, в период сотворения мира на земле жили огромные великаны. Они пальцем проводили на земле борозду, по которой текли реки [7, С.96-98].

Наглядными выразителями времени в тувинской мифологии становятся небесные светила, атмосферные явления, растения и животные, поскольку характерной чертой мышления, свойственного обществам далекого прошлого, была неотделимость времени от окружающего мира. Например, с появлением звезды *Угер* или *Мечи* на небе тувинцы связывают время наступления холодов. Это поверье, рожденное на основе многолетних наблюдений кочевников-скотоводов, способствовало, видимо, созданию весьма распространенных ранее мифологических сюжетов о звезде *Угер*. О созвездиях Плеяды, Ориона, Венеры есть мифы «Как Угер попал на небо», «Три маралухи и Оскус-оол», «Шолбан» и т.д. [10, С.42-44].

Ориентирами в суточном времени были солнце, луна и звезды. Например, в народном календаре тувинцев, как и у других тюркоязычных народов Сибири, время новолуния (*айның чаазы*) считается наиболее благоприятным для новых и ответственных начинаний и дел, а время полнолуния опасным.

Понятие пространства в тувинской мифологии основано на представлениях о множественности миров. В традиционном мировоззрении тувинцев Вселенная («*Октаргай*», «*Оран-делегей*») состоит их трех миров: Верхнего («*Үстүү оран*»), Среднего («*Ортаа оран*») и Нижнего («*Алдыы оран*») или Небесного («*Курбусту ораны*» или «*Кудай*», «*Деңгер*», «*Дээр*»), Земного («*Чер*» или «*Чамбы-дип*») и Подземного («*Эрлик ораны*»).

В тувинской мифологии отразилось восприятие тувинцами Неба как мира, в многочисленных (по словам некоторых информантов, в 9, 33, 99) слоях которого живут небожители («*азарлар*» ср. с «асуры», «*казарлар*», «*азар-курбустулар*»), владельцы душ («*кут*») людей и скота [11].

Тувинцы с Небом связывают мужское начало, с Землей – женское: «*Дээр – адам, Чер – ием*» – «Небо – отец мой, Земля – мать моя», – говорят верующие тувинцы. Герои тувинских мифов и эпоса свободно перемещаются между многочисленными слоями этих миров, поднимаются по радуге, пересекают то сакральное место, где сходятся Небо и Земля.

Наиболее глубокие корни тенгрианства мы находим в космогонических мифах. К ним относятся, в первую очередь, сюжеты о происхождении Неба, звезд и других небесных явлений, мифы о Вселенной.

В фольклоре тувинцев Небо называется по-разному – Дээр, Деңгер, Мӧнге Кӧк Дээр, Курбусту, Кудай, Хайыракан; в шаманской мифологии – Ак Дээр, Кӧк Дээр, Кара Дээр; у тувинцев Северо-Западной Монголии – Дээдис, Алдай Дээдис, Бай Алдай, Курмусту, Хайрхан, Ак Дээр, Кӧк Дээр, Хара Дээр. При этом считается, что мир Синего Неба – это наш видимый мир, т.е. Средний, а Верхний и Нижний миры – невидимы, их могут видеть, а также общаться с обитателями этих миров, только шаманы [12].

Представления тувинцев о пространстве Верхнего мира отражены в космогонических мифах «Небесный гром», «От крика дракона происходит небесный гром», «Почему Ара-Хоо виднеется на Луне», «Живая вода и вечнозеленые деревья» и др. [7, С.44-49].

Переплетение тенгрианских представлений о пространстве Верхнего мира с буддийскими наблюдается в сюжете «О происхождении юрты», в котором герой, передвигаясь между Средним и Верхним мирами, узнает с помощью лам и их обрядов способы изобретения юрты [7, С.82-83].

Культ поклонения Небу, выраженный через образы-символы *Азар*, *Курбус*, камня *чат*, небесной стрелы *ыдык ок*, молнии *чаңнык согуну*, радуги *челээш*, дракона *Улу*, широко представлены в тувинских мифах и шаманских *алгышах*. В них мифологические образы-символы молнии, дождя, града выполняют роль грозных посредников в пространстве между Небом и Землей [5], [7].

В мифологическом рассказе «Марал, прошедший по радуге» содержится предупреждение о запрете охоты на животных с необычной внешностью, которые являются духами-хозяевами определенной местности. В этом сюжете интерес вызывает мифологический мотив о сверхъестественной силе радуги, который встречается также в сюжетах о происхождении тувинских шаманов от радуги. Согласно тувинской мифологии, радуга – это опояска Неба, соединяющая его с Землей [7, С.140-141].

Пространство в тувинском эпосе описывается через чрезвычайно красочные гиперболизированные образы. Так, например, в богатырской сказке «Хайындырынмай Багай-оол» одно из обозначений пределов земного мира – схождение неба с землей (*чер-дээрниң шапшылгазы* – от монг. ‘савсалга’, букв.: ‘тиски неба и земли’), по мнению известного исследователя тюрко-монгольской эпики А.В. Кудиярова, это образ монгольской мифологии, перекликающийся с античным образом Сциллы и Харибды – как труднейших и опаснейших для преодоления мест [13, С.425-426].

В этой же богатырской сказке сын Неба Демир-Кара-силач, имеющий мать Черную землю, имеющий отца Синее небо, состязается с богатырем Хайындырынмаем и проигрывает ему. Небо и Земля пытаются отомстить за своего погибшего сына и чинят препятствия Хайындырынмаю Багай-оолу. «*Алдан тос дээрниң* / *адаанга келирге*, / *көк дээри чавызап*, / *кара чери көдүрлүп келирге*…/» «Когда же попал / под шестьдесят девятое небо, / и синее небо вниз опустилось, / а черная земля / вверх поднялась» [13, С.220]. Здесь описан один из основных пространственных актов – установление космического пространства: разъединение неба и земли.

Мировые центры на Земле олицетворяют божественная гора *Сүмбер-Уула* (*Мөңге Хайыракан Деңгер-Уула*), Молочное озеро (*Сүт-Хөл*), железный тополь (*Демир-Терек*). Наряду с этими мифологическими объектами, в тувинских мифах сакральное пространство локализуется в центрах, представляющих реальные топонимы – Алтай, Таңды, Бай-Тайга и т.д..

При исследовании тенгрианского мировоззрения тувинского народа, ярко выраженного в его мифологии, дологический характер ментальности древнего человека и символический характер его деятельности позволяют обратиться также к анализу числовых и цветовых символов.

Символизация чисел в тенгрианском мировоззрении представляет собой особое понимание мира, его многогранности. В представлениях тюрко-монгольских народов и шире – народов Азии с числом 9 связываются понятия о Небе. В мифологии тувинцев Небо характеризуется как девятислойное. Указание на девяносто девятилетнее расстояние в

тувинском эпосе очень популярно: *Тозан тос чылдык черде,* / *тозан тос дээрниң кырында*<…> / *алдын даңгыназы бар*. На расстоянии девяносто девяти лет, / на девяносто девятом небе / пребывает <…> золотая дангына [14.]

Синий цвет (*көк*) является определяющим в тенгрианской символике. В поэтических описаниях пространства, где расселились тюрко-монгольские народы, поскольку все природное окружение кочевников подернуто голубой дымкой – *көк даглар* ‘синие горы’, *көк хөлдер* ‘синие озера’, *ак-көк хемнер* ‘голубые реки’, отсюда, возможно, и древнее самоназвание тюрков *көк түрктер* ‘синие тюрки’.

Даже о зеленой траве тувинцы, как и монголы, говорят «*көк*» «синяя» (ср. с тувинским *көк-шык*): «*Базарга-ла – көк, эдерге-ле – хек* /» – букв. «Куда не ступит нога, / везде зелень-трава, / всё что поёт, / поёт как кукушка».

Синий цвет в архаических произведениях чаще всего употребляется при описании Неба и Небесного пространства: *Мөңге Көк Дээр* ‘Вечно Синее Небо’, *Мөңге Көк Хайыракан* ‘Вечно Синее Божество’.

В тувинских мифологических рассказах дух-хозяйка тайги при встрече с охотником появляется либо на белом коне, либо на небесно-сивом коне, что характеризует небесное, божественное происхождение коня.

Серый цвет в значении *бора* как переходный от синего к белому у тувинцев также относился к разряду сакральных: «… *Осамбуулаң өртемчейни / үш долгандыр / үш хонукта девип-даа турганнар иргин*. / *Дээр оглу / Демир-Мөге / ийи хунан инек дег бажын / тевектеп чоруп-тур*. / *Хайындырынмай Багай-оол / Болчатылыг бора тейин тура соккаш, тевектеп чоруп оруп-тур*. – Прыжками борцовскими / за трое суток / трижды осамбула-мир обежали. / Сын Неба / Демир-силач / камнем с пару двухлеток-телят / стал в тевек играть. / Хайындырынмай Багай-оол, / вырвав Серый холм Болчайты, / стал в тевек играть» [13, С.70].

Символическое значение Серого Холма Болчайты имеет значительную глубину. В оригинале *Болчайты бора тей* – одно из названий «особых», или священных, почитаемых горных возвышенностей в тувинском фольклоре. В составе этих названий, к примеру, *ыдык* – «священный»; *ыдык бора* – «священный серый». Болчайты восходит к Березайты – древнеиранскому названию мифической горы (или гряды), считавшейся первозданной, священной, границей земли и т.д. Образ *Болчайты бора тей* близок к образу Серого Холма (или вершины) – *Боз Дёбё* – в киргизском эпосе (часто упоминаемому в таком контексте: «*Боз-Дебе* – середина земли, знайте: да не сдвинуться ему!»), выражающему представление о твердыне земли на краю света или на его середине, где спасаются от смерти *Болчайты* (или *ЫІдык*) [13, С.427].

В своей основе семантика числовых и цветовых констант пространства остаётся почти неизменной, только модифицируя в зависимости от жанровых разновидностей мифологических сюжетов (космогонические, этиологические, топонимические и т.д.) в разные исторические периоды. Их семантика свидетельствует об устойчивости традиционного мировоззрения тувинцев, в котором числовые и цветовые представления составляют одно из основных составляющих в создании целостной мифологической картины мира.

Как показывает традиционная мифология тюрко-монгольских народов, в том числе и тувинцев, одной из важных форм освоения мира было его опредметчивание. «Традиция, как полагает Б.Н. Путилов, существует как известный набор композиционных и сюжетных схем, как система сцепления образов, как устойчивое символическое значение отдельных действий и предметов» [9, С.166].

Атрибутика в тувинских мифах глубоко символична. Неприметные на первый взгляд вещи имеют, однако, огромное функциональное значение. «Вещный» мир тувинских мифов связан с традиционным мировоззрением народа: каждая вещь имеет свое место, свое назначение, их расположение и функции взаимосвязаны.

Тенгрианская символика отражена в традиционной группе предметов и природных явлений, связанных с идеей жизненности и устойчивости, олицетворяющих мировую ось; коновязь (*баглааш*), мутовка (*бышкы* ср. с кирг. *бишкек*), шаманский посох (*быдыгыыш, бышкы-даяк*), колотушка шаманского бубна (*орба*), священный столб (*ыдык чагы*), каменное изваяние (көжээ), дерево шаман (*хам-ыяш*) или сандаловое дерево (*агар-сандан ыяш*), мировое дерево, железный тополь (*демир терек*), мифическая гора (*Сүмбер-Уула*), Золотой кол – Полярная звезда (*Алдын кадыс* и т.п.).

Большую смысловую нагрузку несет многообразная шаманская атрибутика: бубен, костюм, *күзүнгү* ‘металлическое зеркало’ и многочисленные *ээрены* ‘идолы’. Основное назначение этих атрибутов – контакт шамана с существами иных миров. Функции посредничества выполняют еще и такие мифологемы, как священная стрела (*ыдык оък*), стрела молнии (*чаңнык согуну*) – посланцы Верхнего мира; лук со стрелой олицетворяют женское и мужское начала [5].

Анализ знаковой семантики «вещного» мира показывает, что мифопоэтическая модель мира создавалась в ней универсальными знаковыми комплексами, типичными для традиционного мировоззрения кочевников тюрко-монгольского мира и при этом имеет свои, присущие только тувинской традиции, особенности.

Свойства пространства и времени хорошо описывается языком бинарных оппозиций. Структуралисты рассматривают миф как цельную замкнутую символическую систему, модулирующий окружающий мир посредством бинарных оппозиций.

В тувинских мифах мы встречаем противопоставления, связанные с характеристикой структуры пространства (верх – низ, земля – небо, восток – запад; временные координаты (прошлое – настоящее, день – ночь); цветовые характеристики (черный – белый, синий – зеленый); социальные параметры (свой – чужой, сакральный-мирской, предки-потомки), соответствующие мифологической картине мира.

Специфика текстообразования тувинской мифологии со своеобразной символикой, образующей мифологическую модель мира с устоявшимися пространственно-временными, числовыми и цветовыми параметрами, свидетельствует о существовании довольно стройной системы мифологических представлений у тувинцев.

Как показывают тувинские материалы, архаическая стадия текстов проявляется в мифологических и эпических сюжетах, именах, топонимах, табуированных формулах. Время в тенгрианстве циклично, ориентировано на ритм природы и в то же время вечно, оно движется по кругу; пространство множественно и в то же время едино; «вещный» мир полифункционален. Все эти сакральные признаки мы рассматриваем как символы и маркеры, отражающие партнерские отношения между человеком и природой, что позволяет квалифицировать тенгрианское мировоззрение тувинцев как мифоэкологическое.

Таким образом, проблема исследования тенгрианской символики в фольклоре и мифологии тюрко-монгольских народов весьма актуальна и требует дальнейших сравнительно-типологических изысканий.

Литература

1. Аверинцев С.С. Символ. Архетипы / Словарь. – София: Логос, 2001. – с. 159.
2. Анжиганова Л.В. Тенгрианство в условиях глобализации: неотрадиционалистский дискурс // Проблемы изучения тенгри в аспекте мировоззренческой культуры. – Улан-Батор, 2013. – с. 82.

3. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Л.: Гослитиздат, 1940. – 364 с.; Лосев А.Ф. Проблемы символа и реалистическое искусство. – М.: Наука, 1976. – 367 с.; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
4. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 131 с.; Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – 125 с.; Дулам С. Система символик в монгольском фольклоре и литературе: Автореф. дис… д-ра филол. наук. – Улан-Удэ, 1997. – 48 с.
5. Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 2002. – 539 с.; Алгыши тувинских шаманов. – Якутск: Бичик, 2007. – 2006 с.; Дыхание Черного Неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – М.: Велигор, 2008. – 192 с.
6. Кокумбаева Б.Д. Тенгриане и тенгриановеды: времен связующая нить (светлой памяти Нурмагомбета Глаждыновича Аюпова посвящается) // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. – Кызыл, 2011. – с. 76.
7. Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2010. – 372 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т.28). – с. 42-44; 44-49; 96-98; 140-141.
8. Оспанов С.И. Корни духовности в тенгрианскомэкосознании // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. – Кызыл, 2011. – с. 102-103.
9. Потапов Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – СПб.: тип. В. Киршбаума, 1883. – Вып. 4. – с. 167-648; Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. – СПб.: Изд-во АН, 1907. – 649 с.; Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: Опыт историко-этнографического анализа. – М.: вост. лит., 1960. – 247 с.; Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – Л., 1969. – 365 с.; Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. – М., 1974.
10. Путилов Б.Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. – М.: Главная ред. вост. лит.изд-ва «Наука», 1980. – 384 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
11. Самдан З. Б. Миф в фольклорной традиции тувинцев (формы бытования, сюжетный состав, система персонажей). – Новосибирск: Наука, 2016. – 180 с.
12. Тувинские народные сказки / Сост. З.Б. Самдан. – Новосибирск: Наука, 1994. – 460 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 8); Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 12); Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. – Новосибирск: Наука, 2010. – 372 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 28); Мөңгүн дагша: Сеңгел тываларының аас чогаалы болгаш чечен чогаалы (Серебряная чаша: Фольклор и литература цэнгэльских тувинцев) / Сост. У.А. Донгак. – Улаанбаатар; Кызыл, 2013. – 264 с.
13. Тувинские народные сказки / Сост. З.Б. Самдан. – Новосибирск: Наука, 1994. – 460 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 8). – с. 171; 220; 425-426; 427.
14. Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. – 548 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 28).

Сарткожаулы К.
Республиука Казахстан, г. Астана
kharjaubay@mail.ru

Философский анализ влияния на современные мировые религии древнетюркской тенгрианской религии

Аннотация. *Древнетюркская религия пока изучена недостаточно. Какой религии придерживались иш-огузы (скифы), саки, гунны-хунны, небесные тюрки? Как она называлась? Какова была её система? На сегодняшний день нет полного ответа на эти вопросы.*

Оказывала ли она какое-либо влияние на религии других народов, претерпевала ли сама воздействия со стороны других религий? В настоящей статье рассматриваются эти проблемы.

Summary. *The ancient -Turkic religion is still studied not enough. To what religion adhered celestial Turkic peoples, 'ish-oguz' (Scythians), Sak's, Huns-hunny? How was she named? What was its system?To date there is not a complete answer for these questions. Whether it exerted any impact on religions of other people whether underwent influences from other religions? In the present article these problems are considered.*

Ключевые слова: *Тенгри, Бёгю, тенгрианство, Кюль-тегин, Бильге-каган, каган, Олжас Сулейменов, Лев Гумилев, Жан-Поль Ру*

Keywords: *Tengri, Byogyu, tengriism, Kyul-tegin, Bilge-kagan, каган, Olzhas Suleymenov, Lev Gumilev, Jean Paul Rou*

Исторические отступления и обзор научных трудов. Учёных, посвятивших свои труды этой теме, история знает не много. Первыми были француз Ж-П. Ру [1-4], русские ученые И.В. Стеблева [5], С.Г. Кляшторный [6]. Связь между религией древних тюрков и манихейской религией была более обстоятельно исследована М. Майллардом [7].

Преемственность религиозного культа бахсы и шаманизма среднеазиатских и сибирских народов, сохранившегося до XX-XXI вв от культовой системы древних тюрков, стала объектом исследования в работах Л.Д. Потопова [8], Л.В. Анохина [9, С.1-16], С.Д. Майнагашева [10], Ч.Ч. Валиханова [11], Н.П. Дыренковой [12], Г.Д. Санжаева [13], Н.А. Алексеева [14], О. Пурэва [15], А.Т. Толеубаева [16], С.М. Абрамзона [17], Я. Пелью [18], Г.П. Снесарева [19] и других. Выявляя тот факт, что отдельные признаки религиозных верований древних тюрков сохранились в памяти сегодняшних потомков тюркских этносов, монголов, маньчжуров-тунгусов, они, тем самым, открыли простор для дальнейшего обсуждения этой проблемы. Это является бесценным достижением для науки.

Названные выше, во второй группе исследователи рассматривали религию древних тюрков в рамках религиозных верований и не смогли вырваться в своих мнениях из этого замкнутого круга. Тем самым, мировоззрение и духовные ценности древних тюрков, монголов, маньчжуров-тунгусов ими сводились к примитивному верованию. В современной науке такое верование воспринимается как слепая, не основанная на науке вера в природные явления, сопровождаемая поклонением объектам, порождающим эти явления. Поэтому мы остановим свой взор на взглядах первых трёх учёных, давших первые научные толкования древнетюркской религии.

Французский исследователь Ж.П. Ру утверждает: «культ каганов древних тюрков не смог подняться до истинно народной религии, она так и осталась на уровне простой веры» [1-4]. И.В. Стеблева, также оставаясь на таком же мнении, сводит её еще к многобожью. На самом верхнем уровне - *Тенгри*, на среднем - *Умай*, на земле - *Иер-сув* (земля-вода), а ниже - *аруахи* предков [5]. С.Г. Кляшторный, рассматривая древнетюркскую религию как «шаманизм» и «бахсы», мир делит на три уровня: верхний, средний и нижний. Бог верхнего мира - Тенгри. Он действует на всё живое, одушевленное и не одушевленное [6, С.131]. Умай у него образ материнского начала - женской утробы, защитница и покровительница детей [6, С.132, 133]. *Иер-сув* - бог среднего мира [6, С.134], *Эрклиг* - бог нижнего мира [6, С.125-129]. Немецкий учёный Г. Дёрфер делает впервые научно выверенный решительный вывод, наиболее близкий к истине, утверждая, что религия древних тюрков была «тенгрианством» [20], т. е. по его мнению, она отвечала требованиям называться настоящей религией, а не просто верованием древних.

Взгляд на природу древнетюркской религии. Поддерживая мнение известного на Западе ученого-тюрколога Г. Дёрфера, предпримем попытку развития его идей. Для этого сначала ответим на вопрос: какова характеристика религии и что служит показателем

трансцендентальности настоящих религий, их философского начала?

Эти характеристики и показатели:

1. Бог ни в Небе, ни на Земле!
2. Бог не рождается, и не родился!
3. Есть «Этот мир - Белый свет» и «Иной мир»!
4. Рай, Ад - также есть!
5. «Конец света» - должен быть!
6. Религия занимает прочное место в сознании, в душе этноса, народа, она становится способом существования и этической нормой поведения в повседневной жизни.
7. Возникновение, развитие, трансформации этнического бытия напрямую подчиняются религиозному миропониманию, религиозно-философскому мировоззрению.
8. Наличие обособленного места поклонения божеству.

Вот эти восемь критериев являются определяющими для того, чтобы религиозное воззрение поднялось до истинной религии, как мы говорим сегодня - до «мировой религии».

Мировые религии сегодняшних дней буддизм, иудаизм, христианство, католицизм и ислам являются именно таковыми, благодаря тому, что они - традиционные религии отвечают всем этим восьми критериям в полном объеме.

Подвергнем испытанию по этим критериям, теперь, религию древних тюрков.

По понятию древних тюрков, Тенгри (**teŋri**) - ни на Земле, ни в Небе, а - за ним, за его куполом: **Ùze kök teŋri** (…наверху небесный Тенгри) (КТ 1.1**).**

Тенгри - единственный создатель. Сам никем не создан, не рождён. (КТ IV. 1) См. «Тенгри тег» - **Тенгри один.** «Белый свет» - место обитания живых. После смерти душа человека улетает в «Иной мир», она не умирает, и не исчезает: М: **Kültegin qoj jylqa [toquzynčy aj] jiti jigirmike učdy** (Кюль-тегин в год барана семнадцатого числа девятого месяца улетел) (КТ 11.14) [21, С.170]. Здесь говорится о том, что душа Кюль-тегина улетела, в то время как тело осталось на Земле. Улетевшая душа не исчезает. На том свете - ином мире, уготована ей либо хорошая, либо тяжелая участь. Значит, они умели различать Ад от Рая, и эта проблема разных миров - «Белого света», «Иного мира» - «Иного света», им была знакома.

Если разгневать Тенгри или духа Земли, то наступит «Конец света». Все люди испытают их кару, начнется всеобщая междоусобица: М: **Teŋri jer bulγaqyn ücün.** (из-за гнева Тенгри и духа земли) (КТ. II.4). В древнетюркских надписях начерчено то, что любое одушевленное или неодушевленное бытие существует по указке одного создателя - Тенгри. Это называлось «Две основы, три эпохи»: **eki jyltyz üč öd** что составляло основу философии миропонимания древних тюрков [19, С.217-228].

Эта философия двойственности сводит всю сущность мира тюрков к системе парности, к дуализму «***амал-билик***».

Эта система отражается во всем:

- в государственном строе: ***тардуш, толес*** (правое крыло, левое крыло);
- в системе управления: ***ябгу, шад***
- в общинной иерархии: предки по отцовской линии - родо-племенные - ***сюйектес*** («суйектес»), предки по материнской линии - ***кандас*** («дандас»);
- в музыке: ***две струны,***
- в искусстве: **мужские, женские символы,**

в языке и фонетике: ***сингармонизм*** гласных и ***консонантизм*** согласных;

- в философском мировоззрении: ***учение*** и ***знание, познание*** и ***мудрость,*** [21, С.89-91].

В древнекитайских летописях эта дуалистическая система миропонимания названа «***ашина***» и «***ашидэ***»: ***Ашина*** - ханское потомство (отцовская линия потомственности), ***Ашидэ*** - материнская линия потомственности. В памяти казахского народа сохранились они соответственно *сюйектес* (буквально - *костные*), *кандас* (буквально - *кровные*). *Сюйектес* - отцовская потомственность, *кандас* - материнская потомственность. Мы в дальнейшем будем называть их соответственно «родо-племенная» и «кровная». Вот почему при знакомстве казахи спрашивают друг у друга «*сүйегің кім?*», означающий «*какого рода племени?*». В географическом смысле *сюйектес* как бы означает долготу, а *кандас* - широту, так как долгота, временная протяженность сохранения, продолжения рода зависит от отцовской линии потомственности, а широта, пространственная распространенность рода, от того из каких дальних краев твоя собственная мать и насколько далеко выданы замуж твои сёстры и собственные дочери (вспомним основной степной принцип: «*не брать жену из родственной линии до седьмого колена»).*

Двойственно-дуалистическая система древних тюрков, таким образом, хорошо укладывается в LT-систему обобщенных мер. Дуалистическая система *амал-билик* древних тюрков похожа на понятийную систему *инь-янь* древних китайцев. Но, если исходить из позиций современной философии развития, то *амал-билик* лучше укладывается в так называемую LT-систему пространственно-временных обобщенных мер. Тем самым, мы можем утверждать то, что перманентное развитие тюркского мира в историческом ракурсе имело свою доминанту. А эта система заложена в основу философии устойчивого развития (УР) в одной из признанных теорий УР - концепции устойчивого развития международного университета «Дубна» [22].

Источником же этой доминанты была природа. Явления природы, ее ритм, она сама как жизненная ойкумена древними тюрками воспринимались как есть, они в натуральном виде становились первоисточниками и побудительными мотивами их уклада жизни, миропонимания, их философского мировоззрения. Они себя не отгораживали от природы, находились с ней в полной гармонии. В постижении сокровенных тайн природы и превращении их в сокровищницу своего существования древние тюрки намного опередили американских индейцев, что сказалось, в конечном счёте, более отчетливыми и мощными пассионарными скачками и всплесками развития [23].

Сегодняшние потомки древних тюрков пожинают плоды тех былых событий, ярких вех окультуривания ими природной среды своего обитания. Мы должны быть благодарны древним тюркам за то, что не постигла нас незавидная участь американских индейцев, загнанных в резервации на собственной их земле, превратившихся в изгои, в чужеродных переселенцев.

Дуалистическая понятийная платформа кочевников *амал-билик* отличается и от диалектического дуализма Европы.

Если в этом дуализме бытийные составляющие отрицают друг друга, вывеивают свою противоположность, то в платформе *амал-билик* - отрицание-не антагонистическое, здесь противоположности дополняют, поддерживают, сплачиваясь друг с другом, развиваются синергетически самоорганизованно, эволюционируясь динамично. Прослеживая пройденный номадами путь осваивания необъятных просторов Евразии, можно выстроить целую вереницу инновационных эпох техническо-технологического окультуривания этой Великой ойкумены евроазиатов, начиная с эпохи Малого человечества по терминологии О.О. Сулейменова. Все современные религии и великое множество технологий берут начало с тотемов, мифов МЧ,

лунопоклонничества (ЛнП) и солнцепоклонничества (СнП), ставших впоследствии первыми религиозными воззрениями всего человечества [24-25].

По утверждению *Г. Дёрфера*, если в доисторическом времени тотемизма и шаманизма имело место поклонение святым пещерам, горам, то во времена Небесных тюрков брали верх имперские чувства и поклонение храмам, построенным в честь великих людей. Это, возможно, были ставки ушедших из жизни каганов, местом сборища большого скопления людей, обиталище святых. В этих *барыках* - храмах не хоронили усопших, там ничьи останки не хранились. Такие святые места сотнями насчитываются в Монголии и Казахстане. Например, храмовые комплексы Кюль-тегина, Бильге-кагана, Туй-укука, Куули-чора и т.п. служили местами паломничества, поклонения и отправления религиозных нужд Всевышнему Тенгри [26, С. 48-51; С.294-321].

Сведения о том, что у Сюнну были эти специальные религиозные святыни, сохранились в древних китайских летописях. Представления о каменных стелах в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Туй-укука и других, как о мемуарных плитах, складывались на первых порах изучения этих реликвий. Но, первые же раскопки под этими стелами и близлежащими каменными изваяниями, рассеяли эти представления.

А когда под стелой в честь Кюль-тегина нашли мраморные скульптурные изваяния самого полководца и его хатун-супруги, то зарубежные исследователи недоумевали, не знали, как это растолковать. Только после того, как было осознано, что «последнее слово» остается все-таки за отечественными специалистами, мы смогли сказать свое “веское слово”. Многолетние фактологические и этнологические исследования собранных собственноручно во время многочисленных многолетних археологических экспедиций в места расположения стел с надписями, материалов, дали, наконец, полную картину величественных сооружений [21]. Оказывается, каждая стела является элементом цельного комплекса особой храмовой системы религиозно-культового назначения. Иными словами, комплекс этот служил цитаделью имперской системы управления у древних тюрков. Их знать очень хорошо понимала роль религии в управления империей и, поэтому, самые ценные реликвии, такие, как флаг, атрибуты жертвоприношения, образы-изваяния своих святых и предшественников располагали внутри этого комплекса вместе с религиозными сооружениями - *барыком*, святилищем и т.п.

По-видимому, стела служила как бы “доской почёта”, в которой отражался славный путь властвовавших особ, и одновременно “святописанием” - хвалой Всевышнему Тенгри, назиданием для всех простых смертных настоящего и грядущего времён. Каганы - императоры считались наместниками Всевышнего на Земле, поэтому была незыблема их власть “от имени” единственного создателя.

Это всё говорит о том, что религия у древних тюрков отвечала уже во времена древнейших империй всем критериям настоящей религии, причем она имела культово-светский характер. Весь уклад жизни в империи подчинялся строгому порядку, который определялся расположением *барыка* и других элементов комплекса по сторонам света, а вокруг флага империи располагались ещё четыре флага соседей по этим сторонам света, причём флагштоки последних были меньшего размера, чем у флага самой империи. В *барыке* всегда поддерживался огонь, за которым неусыпно следили специально назначенные «шыракши» - целый отряд охранников-смотрителей. Известен факт, когда войска *Чингисхана* в XIII веке застали их в барыке комплекса Кюль-тегина, т.е. через пять веков эти шыракши продолжали выполнять в уцелевшем *барыке* свои функции. Какая преданность традициям!.. Такая преданность может быть только тогда, когда традиции настолько крепко сидят и в

сознании, и в бытии, и в мировоззрении. Это лучшее доказательство с позиции философской трансцендентальности религиозных и культовых традиций империй древних тюрков. Встречный вопрос: будут ли дежурить караульные у кремлёвской стены перед мавзолеем *Ленина* через пять веков? Напомним: тело *Сталина* оттуда вынесли всего-то через десять лет!

Тенгрианская религия *Бёгю* как основа пратюркского имперского взгляда на мир. Выше нами было доказано, что древнетюркская религия служила как основной механизм власти у верхушки кочевых империй. Рассмотрим иерархию такой власти, но при этом будем использовать современную терминологию, вкупе с понятийным аппаратом древних. Идеология имперской власти зиждилась на верховенстве кагана (позднее это слово стало читаться как «хан» во многих языках тюркской группы, в том числе в казахском языке - *примечание авт.*). Власть свою он осуществлял, находясь на особо выделенном почётном месте. Оно называлось ***«тёр»*** **(tër -** место верховодящего), в современном термине - ***«тронное место»,*** откуда исходила власть. По-видимому, төр находился либо в *барыке* (когда каган находился в своей ставке), либо в походном состоянии - на арбе, в седле (когда каган верховодил, находясь в походе). Но в любом случае и в любом состоянии он верховодил от имени единственного создателя и благодетеля - Тенгри, так как когда его избирали, то сразу его объявляли (или он сам себя объявлял) наместником Всевышнего Тенгри. Поэтому, непослушание, неповиновение подпадали карающим деяниям от имени Тенгри, так как считалось, что виновник восстает против его воли, а посему этого виновника настигает кара Тенгри, но - через власть кагана. А отсюда логично, что зачастую именно барык служил ставкой кагана в самом почетном месте барыка и находился төр (tөr).

Каган - из рода-племени Тенгри, Тенгри - прародитель кагана (КТ III. 1). Каган, при благодетельстве Тенгри, создает вечный Ель - централизованный, т.е. управляемый из тёра, верховодимое каганом государство. Каган по велению Всевышнего Тенгри ведёт народ к процветанию. В этом смысле такая идеология отражает конфуцианскую идею централизованной власти в Древнем Китае.

О.О. Сулейменов в своей сенсационной книге «Аз и Я» писал: «Тенгрианская религия возникла как философское течение и успела сформироваться за четыре тысячелетия до появления христианской религии - до рождения Иисуса Христа. Она прародительница религии семитизма и индо-иранской религии, она в то же время оказала сильное влияние на религиозное верование Древнего Египта. Религия Тенгри - самая древнейшая религия, она давно ждет своих исследователей и среди теологов, и среди атеистов» [27, С.271].

Это было началом признания влияния на все последующие, в том числе современные религии их праматери - тенгрианской религии.

Следует, действительно, признать, что на сегодняшний день накопилось огромное множество материалов относительно доисторического происхождения Тенгри и религиозного верования, инцидентного этому святому имени.

Выходцы из Азии, американские индейцы имеют схожее с тюрками миропонимание и религиозные представления. Они также поклоняются Тенгри, исходными в своем веровании считают отцовское и материнское начала, строят культовые храмы, кружатся вокруг этих храмов и молятся. Наряду с этим, установленные неопровержимые языковые и генетические родства, позволили научно обосновать единство происхождения американских индейцев и древних прототюрков.

Специалисты северного института биологических проблем дальневосточного отделения РАН М.В. Доренко и Б.Л. Малярчук, исследуя молекулу МТ-ДНК американских индейцев и

жителей Азии, обнаружили у индейцев и тюркских народностей Алтая, алтайцев четыре вида этой молекулы **А, В, С, Б,** в то время как у монголов, тибетцев, китайцев только три вида **А, С, Б,** а **В** у них вообще не встречается [28, 9]. Первый поток индейцев переселился из Азии в Американский материк в 30-12 тысячелетиях до нашей эры. А это доказывает то, что в евразийском субматерике тенгрианская религия сложилась уже к этому историческому периоду, т. е. минимум 120 веков она уже существует, а по некоторым источникам ей 400 веков.

Тенгрианская религия является первой монотеистической религией.

Кочевники, кочевавшие десятки тысячелетий по суперконтиненту Евразия, который простирается на востоке с предгорья Хяньган на западе до кавказских гор. Они поклонялись единому богу, хранили верность канонам монотеистической тенгрианской религии, тогда как их оседлые соседи - китайцы, индусы, персы, славяне, придерживались политеистических религиозных течений, не знали единого бога, каждое племя придумывало своего божества, не признавалось это божество соседними племенами, на почве чего возникали междоусобица, взаимные претензии, войны.

Только по истечении многих веков эти оседлые племена, этносы и народы начали понимать преимущества монотеизма и стали также примыкать к единобожеству. Это: буддизм- V1-Vвв. до н. э., иудаизм - **VI-VII** вв. до н. э., конфуцианство - 479-551 гг. до н. э., даоцизм - V1-V вв. до н. э., христианство - **Ш-1** вв. до н. э., ислам - 1-V вв. н. э. Все эти религии складывались по соседству с кочевниками с восточной, южной, западной, северной сторон. Здесь возникает естественный вопрос: «Не повлияла ли тенгрианская религия на появление, становление этих новоявленных религий и их нового бога?». На мысль о наличии изначальной связи подводит нас и то, как в этих религиях молятся: в буддизме две ладони складывают и подносят руки ко лбу, в исламе две открытые ладони вначале протягивают вперед, а потом подносят к лицу, и в иудаизме фигурируют две ладони. Всё это напоминает то, как молились тенгриане: две руки с раскрытыми ладонями вверх протягивали вперёд в мольбе к Тенгри. Также ничего нового не изобрели в новых, так называемых классических религиях нового толка, взамен «Белого света», «Иного света», «Конца света», «Рая» и «Ада», присутствовавших в прарелигии Всевышнего Тенгри. Кто может возразить против законности этого вопроса?!

Экскурс в название тенгрианской религии. Ни у древних тюрков, ни у монголов письменно не сохранились слова «Тенгрианство», «религия Тенгри», «Тенгрианская религия». Даже этих названий нет в устной речи у этих этносов. Поэтому, вопрос о названии этой религии до сих пор оставался открытым. С “легкой руки” европейских учёных за ней закрепилось название «Тенгрианство», но это название оказалось «надуманным», не соответствующим истине. Интенсивные поиски в рунических текстах на каменных стелах дали свои плоды, и было установлено настоящее название этой религии.

В орхонских письменных памятниках встречаются следующие тексты:

- Бёгю каган **(bögü qaɣan)** (Туй, 34);
- Бёгю хан **(bögü qaɣan**) (ТТ, II. А33);
- Бёге-будрач (МК1127);
- Бёге-Иавгач (QBN, 3966)

У древних тюрков был обычай, который еще в древности переняли монголы: перед тем как отправиться в поход, на сражение, накануне ставили в известность главного богослужителя, и давали ему время на предвидение исхода сражения. Только после предсказания о положительном исходе, давалось напутствие, и войско снималось в путь.

Первые западные переводчики восприняли Бёгю кагана старшим сыном Капаган-кагана. Более детальное изучение и точное прочтение дали возможность в истинном толковании этого слова, а именно его смысл означал «главный богослужитель», «главный священнослужитель», «глава тенгрианской религии».

Приведем еще несколько текстов:

- В пятилетней войне Куули-чор был обладателем мудрости, славы и богатырем, ответственное слово держал, был штандартом, осуществлял службу Бёке (**bes süŋüs süŋüsdükde Küüli-čor ančf bilge čab esi erti, alpy,bökesi erti**) (K4.17.4) [21, C.235];

- Там из ДИКОГО цветка Линхуа Бёгюн родится снова (**Anta jeme Linxuanyŋ özentinen ök bögün kelgin tuɣmaqy**) (Uig.II.44);

- На том свете, в мире бурханов, в стране бёгюев идут обильные дожди, цветы будут застилать, - вот о чем надо думать (**Öntün syŋarqy burxanlar ulusunta bögüler quvraɣynta jaɣmur jaɣmys teg xua čeček jaɣmysyn saqynmys kergek**) (TT V.A.107);

- СВЯТОЙ бёгю, знатный бурхан (**Ybuq bögü biliglig burxan)** (Suv. 899);

- Десятикратно сильный бюгю, ему к лицу возвышенные пожелания (**On küčlüg bögü biliglig uɣan arzylar**) (Suv., 26);

- Бёгю ели, ты великий, светлоокий Тенгри (**bögü elig küčlüg jaruq teŋri**) (Man. III.28$_8$);

- Пусть воздаст достаток, ей, бюгю (**Bajat bergü ebgü saŋa aj Bögü**) (ОВК, 1897);

- Козёл, прыгающий с камня на камень, не спасётся от тебя, о, мой Бёгю (**Qajada joryɣly bu umɣa teke, Qutulmas seniŋden aj ersik Böge**) (QBH, 38515).

Из этих текстов убеждаемся в том, что священнослужителей в древнетюркской религии называли Бюгю, Бёке, Бёге и саму религию называли этим же именем. Теперь же посмотрим, как эти слова писались в древних китайских летописях: «Поклоняются духам, веруют в волков (кит. букв. *Бу* означает и Волхвов)» [29, С.231], значит, и в этих летописях - Бюгю. В реликвии ХШ-Х1У вв. «Кодексе куманикусе» также Бюгю [30, 56]. И в «Сокровенном сказании Монголов» - также Бюгю. А в современном монгольском языке это слово пишется «Бёё».

Таким образом, название древнетюркской религии не «Тенгрианство», а «Бюгю».

Наряду с тем, вместо Бюгю главного священнослужителя иногда древние называли «Ата». В этом убеждают нас опять же надписи на каменных стелах: «**jaɣlaqar qan Ata**» - Миссионер Хан-ата (Суджи 1).

Посмотрим, как запечатлелись эти названия в памяти казахского народа.

В сказании «Салиха-Самен», есть предложение «Всевышний Тенгри Кёкше святой». В монгольском тайном шежире это предложение звучит так: «Тэв Тэнгэр Кекечу Бюгю».

Отсюда видно, что в поздних переложениях под влиянием ислама слово «бёгю» заменяли словом «аулие» - святой. Поэтому в казахской устной речи и в письменных текстах вместо «бёгю» мы читаем «ата» или «аулие»: Бекет ата, Байдибек ата, Узун ата, Конур аулие и т. п.

Заключая вышесказанное, можем утверждать: возникшая и сложившаяся 30-40 тысячелетий тому назад религия древнетюркского этноса *«Бюгю»,* а не *«Тенгрианство»* была действующей, настоящей религией на таком протяжении веков и дошла до XXI в. с изменениями и трансформациями.

Породившая дуалистическое миропонимание, мировосприятие и философское мировоззрение религия Бюгю, ждёт своих исследователей, которые восстановят полную панорамную картину этого воистину грандиозного достояния всего человечества, равного

которому нет ничего в современном мире, разработают систему вероисповедания с позиции современного религиоведения.

Такая сверхсложная задача не под силу только лишь учёным-тюркологам. Необходимо заинтересованное отношение всего научного сообщества, так как религия *Бёгю* Всевышнего Тенгри прольёт свет в основу основ всех современных религий, как их первоисточник, праматерь.

Гипотеза относительно места бахсы и шаманизма в современных религиозных течениях. Нетрудно догадаться, что за обоими религиозными движениями стоит образ Всевышнего Тенгри. Ибо за каждым действием и шамана и бахсы: камлание, т. е. обращение от имени больного к всемогуществу небес, вернее к тому образу, который находится за небесами, прося у него помощи, его участия, а, получив от Всевышнего вожделенную помощь, шаман или бахсы вселяет её больному, одновременно отгоняя от него «злых духов», мешающих Всевышнему по невидимой больному связи передать исцеление, изгнать болезнь.

Мы также полагаем, что многие политеистические религиозные течения позднего времени (ближе к нашим дням) таковыми стали позже, например шаманизм и бахсы. В них кажущееся многобожие, так как бытовой характер этих движений, течений затмил образ истинного бога: высветив, тем самым, только воспринимаемые, как бы, наяву путей к нему: если шаман или бахсы при камлании упоминали большую гору поблизости, то больному и его окружению казалось, что эта гора и есть божество, если же вместо горы упоминалась река-кормилица за жилищем, то божеством казалась эта река и т.д. Простой люд стал забывать, кто за этими божествами, так как им казалось, что в их исцелении “виновны” то гора, то река, то еще какой-то знакомый до боли объект или природное явление.

Если же полагаться на представления О.О. Сулейменова [24], то у самых истоков поклонения оказались лунопоклонничество (ЛнП), а затем солнцепоклонничество (СнП). Еще полудикий первобытный гуманоид уже “придерживался” единобожия. Так как появление бога Юного Солнца породило первые войны на почве веры [24]. Значит, человеку по своей природе более ближе единобожие, чем многобожие.

Следует отметить и тот факт, что большинство житейских технологий, культовой техники, способов окультуривания своей среды обитания и даже хозяйственный уклад, десятками-сотнями тысячелетий складывалось под влиянием ЛнП, СнП, что отражало мировосприятие, миропонимание и тенгрианско-философское мировоззрение древних людей, начиная с доисторического времени [24-25], [32]. Но это - предмет отдельного исследования.

Заключение. В завершение статьи, для более широкого обсуждения выдвигаем следующие идеи:

1. Этимология русского слова-понятия «Бог» становится почти очевидной: оно восходит к древнетюркскому «Бёгю».

2. Возможно и английское слово понятие «God» произошло от «бёгю», но это предположение не так очевидно, как первое.

3. Выражаясь научным языком Л.Н. Гумилёва, шаманизм и бахсы перевоплотились в химеры тенгрианской религии *Бёгю*, когда через десятки тысячелетий своего взлёта пришло время спада, деградации и трансформации. Но, даже в виде химеры эта религия служила людям ещё в течение многих тысячелетий, пока не наступило время возрождения обновленных религий последних трёх тысячелетий.

И, во времена этого ренессанса религий шаманизм, в большей своей части, примкнул к буддизму и христианству, а тенгрианство - к исламу.

4. Учитывая былое величие и неоценимое значение в становлении всего человечества, было бы справедливым определить ***почётное место Дворца мира и согласия в Астане для тенгрианской религии*** *Бёгю****. Тем самым, все мы, ныне живущие, оказали бы честь самим*** себе в торжестве своей же Великой истории. С другой стороны, это послужило бы достойным высокого имени *Homo sapience* уроком для грядущих поколений человечества, ибо слыть

“непомнящими своего родства Иванами” ныне не к лицу никому!

Литература

1. Roux J.-P. Loriqine celeste de La souverainete dans les inscriptions paleo-turques de Mongolie et de Sibirie// Studies in the History of Religions. - Leyde, 1956. P. 231-241
2. Roux J.-P. La religion des Turcs de LOrkhon des VII et VIIII siecles // Revue de Lhistoire des religions (RHR). - P. 1962, 1. 161, №1. - P. 1-24; №2. - P.199-231.
3. Roux J.-P. Tangri. Essai sur le Ciel-Dieu des peoples altai'ques // RHR. P. 1956, T.149, №1, P.49-82; №2, 197-237. T. - 150 p. - 1957; №1, P.27-54; №2, P.173-212.
4. Roux J.-P.Notes add // КНК. - P.1958,1.154, №1.
5. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркских религиозно-мифологических систем. // Тюркологический сборник. -I97I. - М.: Наука, 1972. - С.213-226.
6. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. - М.: Наука. - 1981.- С.117-138.
7. Millard M. Les religions de saut occidentals // LAзie Centra1e Histoire et sivilisation. - P., 1977
8. Потапов Л.П. Умай божество древних тюрков в свете этнографических данных. // Тюркологический сборник, 1972. - М.: Наука, 1973.- С.265-286.
9. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник МАЭ. - Т.4, вып. 2. - Л.: Издательство Российской Академии Наук, 1924. - 248 с.
10. Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник музея антропологии и этнографии. - Т. III. - Пг.: 1916. - С. 94-101
11. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. - 432 с.
12. Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. - Баку: Издание ВЦК НТА, 1928. - Т. II. - С.134-139
13. Санжеев Г.Д. Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927г. - Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1930. - 64 с.
14. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX в., начале XX в. - Новосибирск: Наука, 1975. – 198 с.
15. Пурэв О. Монгол беегий шашин. - Улаанбаатар, 2002.
16. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов: (XIX - нач. XX в.). - Алма-Ата: Гылым, 1991. - 213 с.
17. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. - Ф.: Кыргызстан, 1990. - 480 с.
18. Pelliot P. Neuf notes sur des questions d Asie Centrale // TP. Vo1. 26, 1926. - P.212-216.
19. Снесарев Г. Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. - М.: Наука, 1969. - 338 с.
20. Doerfer G. Türkishe und mongolishe Elemente in Neupersishen. Bd. 1-Ш. - Wiesbaden: 1965.
21. Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. - Астана: Күлтегін, 2003. - 392 б.
22. Кузнецов О.Л., Большаков Б.Е. Устойчивое развитие: научные основы проектирования в системе природа-общество-человек. - СПб.-М.-Дубна: Гуманистика, 2002. - 615 с.
23. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Сост. и общая ред. А.И. Куркчи. - М.: институт ДИ-ДИК, 1997.- 640 с.
24. Сулейменов О.О. Язык письма. Взгляд в доисторию о происхождении письменности и языка Малого человечества. - Алматы: Рим: San-Pao1o, 1998. - 501с.
25. Аубакир Д.А. Гармония в науке, технике и в жизни - неисчерпаемый источник бытия и вечный двигатель интеллекта, Алматы: КазгосИНТИ, 2001.- 200 с.
26. Дмитриева Л.В. Хуастуанифт (Введение, текст, перевод) // Тюркологические исследования, М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. - С.217-228
27. Сулейменов О.О. Аз и Я. - Алма-Ата: Жазушы,1975. - 304 с.
28. Бейсенбаев Ж. Арғы түрік тілдері палеолит дәуірінің перзенті // Ана тілі, № 26. - 2004. -

9 б.
29. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - Т. I. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. - 334 с.
30. Құрышжанов Ә.Қ. Жұбанов А.Қ., Белботаев А.Б. Құманша-казақша жиілік сөздік. - А-А.: Наука, 1978. - 277 б.
31. Ramstedt G.J. Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen, - JSFOu, vol. XXXVIII, fasc. I, - 1922. - S. 30-31.
32. Сулейменов О.О. Тюрки в доистории. О происхождении древнетюркских языков и письменностей. - Алматы: Атамура, 2002. - 320 с.

Сокращения:
КТ - текст Кюль-тегина
БК- текст Бильге-кагана
КЧ - текст Куули-чора
Туй - текст Туй-укука
Man.III - фрагменты Манихейства (Chotscho III)
МК - словарь Махмуда Кашкари
QBH - Кутадгу билик (Гератский вариант)
QBK - Кутадгу билик (Каирский вариант)
QBЫ - Кутадгу билик (Наманганский вариант)
Suv - Suvarnaprabhasa (Золотой луч)
TT II - **Türkishe** Turfan - Texte II.
TT V - **Türkishe** Turfan - Texte V.
Uig. II - Uigurica II.

Семби М. К.
Республика Казахстан, г. Алматы
msembi@gmail.com

Сакрально-храмовые тенгрианские памятники архитектуры Казахстана

Аннотация. *В сообщении рассматривается внутренняя связь эпоса и памятников древнетюркской сакральной архитектуры. На примере сравнительного анализа материалов эпоса "Козы Корпеш – Баян сулу" и комплексов Кюльтегина в Монголии, "Козы Корпеш–Баян сулу" в Казахстане, выводится полное соотнесение этих древнетюркских памятников с тенгрианскими религиозными воззрениями.*

Summary. *The report deals with the inner connection of the epic and monuments of ancient Turkic sacral architecture. The complete correlation of these ancient Türkic monuments with Tengarian religious views is displayed on an example of a comparative analysis of the materials of the epic "Kozy Korpesh - Bayan sulu" and the complexes of Kultegin in Mongolia, "Kozy Korpesh-Bayan sulu" in Kazakhstan.*

Ключевые слова: *Козы Корпеш, Баян сулу, тенгрианство, Тенгри, Кюльтегин, Томсен, руника, Радлов.*

Keywords: *Kozy Korpesh, Bayan sulu, Tengrianism, Tengri, Kultegin, Thomsen, Runica, Radlov*

В богатой эпической сокровищнице тюркских народов эпос "Козы Корпеш – Баян сулу" занимает особое место. Из глубин общего древнетюркского периода созидания были вынесены и сохранены не только исконные родоплеменные культы, обряды, обычаи, но и мотивы древнетюркской литературы, ставшие достоянием и гордостью современных тюркских

народов. До наших дней этот эпос сохранился у нескольких тюркских этносов: алтайцев, барабинцев, башкир, казахов, крымских татар, ногайцев, у которых данное произведение представлено в различных жанрах. Если у башкир "Кузый-Курпэс и Маян-Хылу" является волшебной сказкой, то у алтайцев "Кёзюйке и Баян", со второй версией "Козын–Еркеш", относятся к жанру героического эпоса, тогда как казахское сказание, по мнению ученого-фольклориста С.А. Каскабасова, есть романтический эпос. Называют казахский вариант еще и лирическим эпосом (лироэпос). Очень близка к казахскому тексту эпоса "Козы Корпеш – Баян сулу" одноименная версия ногайцев и барабинских татар ("Қозы Корпец"). Еще один тюркский народ – крымские татары, сохранили в своем многотрудном историческом пути это общее древнетюркское культурное наследие.

В шестом томе книги "Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Образцы народной литературы", вышедшей в Санкт-Петербурге в 1872 году В.В. Радловым были опубликованы, записанные им, уйгурские сказки, персонажи которых носят имена Бозы Корпеш и Козы Корпеш. Сюжеты и содержание этих сказок никак не связаны с текстом рассматриваемого эпоса. Героем одной уйгурской сказки о любви и верности является Бозы Корпеш, в другой же сказке о разговоре загадками фигурирует Козы Корпеш [1, С.14–15, 139].

Данный "сказочный" факт, постепенно, переходя из статьи в статью методом "перецитирования", создал не только у читателей, но даже и у некоторых ученых [6, С.17] ложное представление о существовании у уйгуров версии данного эпоса. Кроме того, фраза, в которой говорится о татарской [2, С. 353], вместо барабинско-татарской или крымско-татарской версий сказания, подводит читателя к ошибочной мысли о том, что и у казанских татар существовал или существует данный эпос. Еще в 1959 году филолог И. Дюсенбаев указывал, что кроме имени героя нет ничего общего между уйгурской сказкой и эпосом "Козы Корпеш–Баян сулу", хотя в этой же работе, составителем которой он был, видимо, по инерции "кочующей ошибки", включил в перечень этносов, имеющих этот эпос и уйгуров [3, С.7]. Имя Козы Корпеш (Бозы Корпеш) в уйгурских сказках не является случайностью и, скорее всего, представляет рудимент существовавшего у уйгуров интересующего нас эпоса. На утрату уйгурами жанра героического эпоса указывал востоковед В.П. Юдин [8, С.240].

Эпос в своем развитии проходит различные этапы своего роста. Исследованиями ученых эпических произведений различных народов установлены хронологические закономерности изменений в произведениях, что дало возможность относительной их датировки. Но наиболее доказательным и верным подтверждением такого вывода являлось бы исследование одного и того же произведения, сохранившееся у целой группы народов, в частности, фольклорного произведения "Козы Корпеш – Баян сулу".

На берегах монгольских рек Орхона, Селенги, Толы находятся значительное количество древних памятников, с непонятными до конца XIX века знаками-письменами, графика которых своими начертаниями напоминала древнескандинавские руны. Поиск истоков происхождения своей рунической письменности привел потомков древних викингов к неожиданному открытию.

В 1893 году датский ученый, профессор кафедры сравнительной лингвистики Копенгагенского университета Вильгельм Томсен (1842–1927) расшифровал эти загадочные письмена, ввергнувшие в замешательство некоторых исследователей, построивших некую иерархию культуры народов, по которой кочевникам в истории отведена ниша варваров-разрушителей, но никак не созидателей высокой культуры. Изучаемые Вильгельмом Томсеном письмена оказались не древнескандинавскими, а древнетюркскими. По местоположению стел с древними текстами в долине реки Орхон и по начертанию графем, "новую" письменность

прозвали древнетюркскими орхонскими рунами (письменами). Так, с 15 декабря 1893 года, со времени дешифровки Вильгельмом Томсеном тюркского письма, начинается новый этап в изучении истории и культуры тюркских народов, их вклада в мировую историю.

Стелы с тюркскими рунами в Монголии были частью сложного комплекса, в который входили самые разнообразные объекты: храм, ограда, каменные изваяния, скульптуры черепах и баранов, изображения горного козла, волка, орла, дракона, историко-археологическое изучение которых необходимо как для понимания текстов памятника, так и самого памятника, его локализации в историческом времени и географическом пространстве.

Наиболее крупным среди них был храмовый комплекс, с набором вышеуказанных составляющих, построенный в честь принца и полководца Кюль-тегина в Кошо-Цайдаме на реке Орхон. Этот памятник был обследован Н.М. Ядринцевым (1889 год), А.О. Гейкелем (1890 год), В.В. Радловым (1891 год). И, наконец, в 1957–1958 годах на памятнике Кюль-тегину развернулись историко-археологические исследования монгольско-чешской экспедиции под руководством Н. Сэр-Оджава и Л. Йисла.

Результаты работ археологов дали большой и ценный материал. Значительное, но неполное вскрытие комплекса Кюльтегина позволило определить размеры обширного двора (67, 25 х 29, 25 м), состоящего из окруженного по периметру мощной глинобитной стеной, толщиной около метра. Сверху стена была покрыта черепицей. Снаружи ее – ров глубиной до 2 метров. В центре вытянутого двора, ориентированного длинной осью по линии восток–запад, находился храмовый дворец, размером 10, 25 х 10, 25 м. Он был установлен на земляном пандусе-насыпи, образовавшей основание здания в форме усеченной пирамиды, высотой выше одного метра, и с основанием 13 х 13 м. На 12 внешних колоннах держался нижний ярус крыши, тогда как на четырех центральных колоннах базировался второй ярус [4, С.203–211]. Таким образом, центральный храм-дворец представлял собой трехчастное по вертикали сооружение. Нижний – пирамидальное основание – пандус, выше – главное помещение и самый верхний ярус завершавший постройку. Архитектоника поминального храма Кюльтегина отражала универсальный характер аналогичных, по предназначению, сооружений древнетюркского времени.

Подобные памятники сохранились на территории Казахстана. Одной из таких построек является “Козы Корпеш – Баян сулу” (Қозы Көрпеш – Баян сұлу), являющийся одним из древнейших памятников архитектуры Казахстана, сохранившихся до наших дней.

Популярность и известность памятника Козы Корпеш–Баян сулу, несмотря на его архитектурную незатейливость и простоту объясняются широкой известностью любимого среди казахов эпоса о трагической любви двух влюбленных – Козы и Баян.

В 1986 году была опубликована статья археолога Мухтара Ходжаева (М. Қожа), в которой предназначение общеизвестного в народе памятника эпическим героям Козы Корпеш и Баян сулу, автор определяет как древнетюркский (кимакский) храм для отправления поминальх ритуалов, наподобие церемоний, проводившихся на комплексе Кюльтегина [7, С.152–157].

Через небольшой промежуток времени, в январе 1987 года, на эту же тему научно-популярный журнал “Білім және еңбек” публикует статью Марата Сембина (М. Сембі), в которой обосновывается принадлежность памятника к древнетюркскому времени [5, С.41–43].

Эти, практически, вышедшие одновременно статьи с одинаковыми выводами о предназначении и времени строительства памятника, требуют дальнейших исследований под совершенно новым углом. Ведь, фактически, впервые, научно обоснованно атрибутирован

хорошо известный всем памятник, и тем самым, был введен в научный оборот "новый" для Казахстана тип архитектурного сооружения древнетюркского времени.

Древнетюркские поминальные комплексы типа Кюльтегина абсолютно все находятся в руинах и являются объектом изучения археологов. Однако, аналогичные памятники в Казахстане сохранились в достаточно хорошем состоянии. Их принимали за мавзолеи, в частности, памятник Козы-Корпеш–Баян сулу, который датировался разными авторами в диапазоне 1000 лет – от VIII до XVIII века. Причиной долголетней сохранности рассматриваемой категории памятников в Казахстане является прочный строительный материал – камень, также как и мощность основания стен, достигающая порой 3–4 метров, при средней высоте около 10 метров. Назову несколько таких сооружений в Казахстане: Козы Корпеш–Баян сулу, Домбаул, Дын моласы (Дың моласы), Дынгек (Дыңгек, Діңгек).

Литература

1. Алиева М.М. Жанры уйгурского фольклора. - Алма-Ата: Наука, 1989. - 176 с.
2. Ахметов З.А. Каскабасов С.А. Казахский романтический эпос // Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: казахский романтический эпос. М.: Восточная литература, 2003. - С.3
3. Дюсенбаев И.Т. Қозы Көрпеш – Баян сұлу. - Алматы: Ғылым, 1959
4. Новгородова Э.А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // Тюркологический сборник. 1977. - М.: Наука, 1981. - С. 203-218.
5. Сембин М. Қозы Көрпеш – Баян сұлу кешкні // "Білім және еңбек". - № 1., 1987. - С. 41 – 43.
6. Сильченко М.С., Радлов В.В. и изучение тюркского фольклора. // Тюркологический сборник. - 1971.- М: Наука, 1972. - С. 16-19.
7. Ходжаев М.Б. - Сооружение Козы–Корпеш. //Средневековые города Южного Казахстана. - Алма-Ата: Наука, 1986. - С.152-158
8. Юдин В.П. Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда. - Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 380 с.

Султангареева Р. А.
Россия, г. Уфа
sasania@mail.ru

Феномен тюркского эпического сказительства: истоки, философия, предназначенность мастера

Аннотация. *В статье рассматриваются особенности тюркского сказительства, его роль и место в духовной культуре народов, мифоритуальные истоки эпосотворчества, также принципы поэтико-импровизаторского искусства и основные духовно-нравственные, личностные приоритеты статуса сказителя. Устанавливаются пратекстовые качества эпоса «Урал-батыр», тематические универсалии, общие мотивы, архаичные коды и ритуальные функции эпических сказаний, определяются философские параллели, характерные эпосам тюрков. Даются ценностные характеристики исполнительских показателей, также личностных качеств сэсэнов.*

Summary. *The article tells about the peculiarities of Turkic storytelling, its role and place in the spiritual culture of ethnic, mithorituitalistic origins of Epos, also principles of poetic improvisatory mastery and the main of priorities of storyteller's status. The thematic universals, coded tunes that are typical for Turkic eposes are established in the contexts of the Bashkir eposes.*

Ключевые слова: *миф, сказитель, эпос, ритуал, творчество, философия, импровизация, поэтика, мотив, Тенгри, тенгрианство.*

Keywords: *myth, storyteller, epos, ritual, art, philosophy, improvisation, poetic manner, tune, Tengri, tengrianstvo.*

В тюркской традиционной культуре, духовности сконцентрированы единство и взаимосвязь самых различных этнических, хозяйственных типов (кочевое, полукочевое, земледельческое, скотоводческое и др.), религиозных учений (ислам, буддизм, православие, шаманизм) и систем жизневедения (этикет, образование, лечебная магия, народное искусство и т.д.). В отличие от других систем, тюркская традиционная культура глубоко синкретична, полисемантична и концепция её составляется из многих, самых различных мировоззренческих, языковых, философских, эмоционально-экспрессивных, смыслонесущих и других единиц. Наиболее объективное постижение основных парадигм тюркской культуры связывается с охватом знаковых комплексов, вбирающих огромные пространства, разнообразные этнические, временные, локальные компоненты и специфику особой ментальности Человека степной цивилизации. В этой связи очевидно, что изучение этой культуры требует учёта многих факторов и применения особых методик. В философском прочтении многогранность тюркской культуры осмысливается также как единичная и неповторимая. Логично заключение, что «уникальность тюркской философии заключается в органическом сочетании традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опытов освоения мира сакрального, профанного и хтонического, она характеризуется толерантностью, свободолюбием, изначальностью слова и оптимизмом» [1, С.71].

Этногенетическое, фольклорное, философско-эстетическое прочтение этого феномена как тюркская культура дает ясные представления о проникновенной, особо ценностной мудрости, широте мышления и глубинном осознании явлений и природе души человека Великой степной цивилизации. Этим народам характерны концепты связного обобщения разнообразных явлений с установлением их смыслового единства, неподражаемая искренность передачи опыта и результатов глубоко вдумчивого миросозерцания степенность и достоинство натуры. Идеи-доминанты о добродетели и человечности, человека в Природе и природы в человеке наиболее явственно сохранены в фольклорном фонде, проецируя архаичную матрицу духовности, специфику многовековых традиций тюрков.

Издревле человеческий коллектив жил, трудился, развивался по законам, предписаниям, которые за многовековой опыт освоения мира и практики бытования обозначили могучую систему общество-природо-и человековедения. Одним из наиболее значимых концептов, демонстрирующих эти знания в целостном художественно-образном, а также практическом проявлениях, является фольклорное творчество. Тюркский фольклор – достояние мировой духовной культуры, в котором с древнейших дописьменных времен аккумулированы многовековые знания, философия о мире и природе, также свидетельства о древности языка, жизненных идеалов народа. За тысячелетия непрерывной традиции этот комплекс сформировался как золотая кладезь духовного опыта, жизнедеятельности и архетипический фонд непререкаемых ценностей общечеловеческого уровня. Истоки этой культуры восходят ко времени энеолита – переходному периоду от каменного к веку металла (II–III тыс. до н.э.), тем

самым обозначая время возникновения мифологической системы осознания мира, в дальнейшем определяющего узнаваемые особенности фольклорного творчества. В этой системе знаний, как в никакой другой, наиболее четко выражены особенности изначальных традиций, впоследствии по-разному проявляющиеся в культуре башкир, казахов, кыргызов, туркмен, алтайцев, каракалпаков, ногайцев и др. этносов.

Основные культурные комплексы, в которых обобщены доминирующие идеалы тюрков, ментальность, функциональные, морально-нравственные приоритеты, представлены в трех главных принципах жизневедения: эпический (в исполнительском отношении – сказительский, передача эпосов и тексты эпосов, сказы, протяжные песни, мелодии), обрядовый (ритуалы, функциональные действия, этикет, законы жизнедеятельности Рода, культ Чести-Намыс, гармония отношений с природой, предками и т.д.) и целительский (магические акты и ритуалы, шаманство, народное здравоохранение, знания силы Неба, воды, огня, трав, сакрализация места, времени, пространства и т.д.).

Созданные равно как с творцами – народами эти механизмы жизнедеятельности несут особо знаковые информации о народе, отображая этнический, духовно-нравственный, мировоззренческий, генотипический облик тюрков и при этом обнаруживая различия, свойственные разным их народностям. Прочная сохранность в памяти и сознании характеризующих ментальность и могучий Дух тюрков современности этих инструментариев объясняется тем, что создание их и активация в духовной жизни происходили в орбите тенгрианских воззрений и учений. Великая сила веры в верховное божество Тенгри – творца и покровителя судеб, Побед и Дорог обусловила воссоздание соответствующего характера инструментов жизневедения, каковыми являются указанные выше. Непререкаемый фонд волевого и эмоционально-чувственного потенциала, громадная духовно-физиологическая энергетика и жизнетворный посыл в этих наследиях бесспорен. Потому изучение этих ценностей в аспекте не только теоретического, но и этнопсихологического, этносоциального практик, также в аспекте медицинской антропологии, мировоззренческого, нравственного воспроизводства сил этноса в XXI в. особо актуально.

Сказительство и устно-поэтическая словесность – многовековая могучая система духовно-нравственного образования народов и форма передачи знаний, моральных ценностей от поколения поколению. Этот институт сформировался как гарант поддерживания этнической идентичности, духовно-нравственной состоятельности, уникальности традиций этноса, его жизнестойкости и устремлений. Эпические сказания башкир “Урал-батыр”,”Акбузат”, “Заятуляк и Хыухылыу” . “Кара юрга”и др., “Манас” кыргызов, “Кобланды”, “Шора батыр”, “Кыз жибек” казахов,” Маадай-Кара” алтайцев, “Муса-батыр“ногайцев, ”Ньюргун ботур” саха (якутов) и др. произведения стали главными Книгами Чести и Достоинства коренных народов-творцов. Создание и поэтико-стилевое, художественное совершенствование этих Гралей охватывает огромные временные рамки, проявляя изначальную самодостаточность, образованность Духа, высокие приоритеты и непрерывность творческих традиций. К векам нынешним произведения эпической словесности становятся как духовно-нравственные паспорты тюрков.

Благодаря самым талантливым сочинителям, обладателям великого ума и прозорливости избранникам, мудрецам, поэтам-импровизаторам, а также осознанию культовой ценностности. Слова тюркская система сказительского искусства оказалась самой устойчивой во времени, пространстве и эстетически, социально значимой на местах их современного бытования.

Башкирские сэсэны, казахские ахыны, кыргызские, алтайские кайчи, хакасские хайджи, азербайджанские ашуги, туркменские бахши, узбекские, ногайские дастанчи, жырчы и т.д. - это выдающиеся личности, поборники справедливости, а потому Победители. На основе

напряженного интеллектуального труда, яркой творческой деятельности ими созданы произведения, главные символы коренных тюркских народов - эпосы. Известно, что по идеям судят о народе и его будущности. Эпос в данном контексте является самым знаковым образцом-идеей, в котором обобщаются не провинциальные, бытовые интересы, а глобальные, народообразующие и солидаризирующие вокруг идеологии Добродетели понятия непререкаемой ценности.

Живой интерес и инстинктивное стремление осознать ход движения небесных тел, Космоса, Природы, порядок смены циклов Времени, красот и полезности Мест проживания воплощаются в такой форме первичных знаний первопредков как миф (у башкир – "миҫ", "иҫ" в значении "память, осознание жизни"). Эти знания десакрализуются и со временем становятся великими связными текстами передачи архаичных историй как Эпосы. Главными мифо-эпосообразующими концептами являются идеи познания и осознания Космоса и "я в нем ", Времени и "я в нем" (человека в нем), Места обитания (ер-хыу, родной земли-воды), Природы и способов проживания в нем, изменений и смены циклов. Вторичными творческими интересами становятся десакрализация ритуалов "Человек-Природа", идеи сохранения гармонии на земле обетования, значит- отражение борьбы Добра и Зла, Свободы и Рабства,Справедливости и Неправды, Жизни и Смерти, Истины и Лжи. Стремление постижения конечного результата выводит на первый план понятие и образ Победителя. Именно это устремление является основным идеологическим, эпосообразующим, философско-поэтическим кредо эпосов, так и богатырских сказок. В образе Победителя обобщается основная, на много веков определяющая облик и идеалы нации, символика Батыра-героя. На фоне борьбы и единства этих явлений выявляются народные ориентиры жизни и миропонимания. Описания противостояний (борьба, драка, смертельная схватка) и извечные инстинктивные человеческие желания побед над злом (смерти, неправды, рабства и т.д.) стимулируют в творчестве настоящего сэсэна-сказителя мотив главенства Победителя в лице главных героев – Батыров. Они и являются символами, защитниками, образцами поведения избранных Всевышним Мужчин и носителями идеалов народов. Башкирский Урал батыр, уйгурский Абахай-Пахта, казахский Кобланды, кыргызский Манас, алтайский Маадай-Кара, ногайский Муса, общетюркский Алпамыша, калмыцкий Джангар – это идеальные протообразы защитников обитаемой Земли, страны и поборников духовной свободы. В жизни народов по сей день, они представляют непререкаемые примеры добродетели и истинных служителей народа, справедливости.

Общность идей, принципов фольклоризации событий из истории земли и архаичных реалий, параллели в философии осознании мира, отображенные в мировом мифологическом творчестве (урало-алтайская, ведийская, древнеиндийская и др.) – феномен, свидетельствующий об изначальных традициях изустно-художественного сказывания, передачи событий. Эти формы познания и постижения действительности стали способами выживания в мире. Появление Героя-Батыра (чудесное рождение), борьба с драконами, страшными людоедами, победа и освобождение народов от рабства или заточения, брачный союз с необыкновенной женщиной как инициация и посвящение в статус Мужчины – главы - эти идеи - гаранты благополучной будущности Родового макрокосма. Идейно-тематические универсалии на уровне кодовой, заложены во всех эпических памятниках как тюрков, так и других этносов, народностей. Отсюда сходства мифологических кодов, художественно-универсальных решений, моделей структурирования событий в эпосах. Универсалии создания Эпоса как свода законов жизни человеческой общности свидетельствуют об

изначальных традициях и типологической закономерности познания, постижения мира. Примечательны коды : чудесное рождение героя- одиночки,Победителя, батыра колоссальной силы (Урал, Алпамыша-Алпамыс, Манас, Ньюргун и др.; выбор в изначале неказистого жеребенка, который становится могучим и чудесным конем; вызволение рабов, жертвенных людей, красавиц; уличение коварства, смерть батыра с идеей возрождения его Духа заново; превращение Предка в знаменательные места природы (гора, скала). Все это дает гипотетически полагать, что народам некогда свыше был предпослан главный код универсального осознания Времени, Места и отображения действительности, живой Природы-матери, явлений мира. Гипотеза о существовании некогда одного общего и объемного эпического сказания у древних тюрков [4, С.189] находит подтверждения. Эпические тексты становятся древними формами поэтизациии событий. Тексты памятников Орхонской письменности раннего средневековья, рассматриваемые в качестве образцов народного эпического творчества, совершенствовались в протяжении многих столетий [5, С.189], что возможно при преемственности типологических непрерывных традиций. Показательно, что эпические сказания тюрко-монголов, а так же ведийские мифологические сказания начинаются со времени потопа и сотворения мира из воды. Хотя считается, что основным подвигом Урал- батыра - демиурга является добывание солнечной девы (Хумай), крылатого Белого коня и осушение вод мирового потопа [6, С.28,29], [8,230], все же думаем, что изначальная идея создания эпоса связана с десакрализацией мифа о Человеке в природе и природы, космоса в человеке.Сюжеты о сотворении мира как отображение первобытной философии, высеченные на наскальных рисунках и запечатлевшие первородный образно-символический тип передачи знаний и информаций, являют собой предфольклорные модели создания эпоса.

Так, символика идей эпосов «Урал батыр», «Акбузат» как утверждает известный археолог, нашли изобразительное отображение в палеолитических пещерных рисунках [8, С.338]. Однако фольклористическое, т.е. с учетом идейно-функциональных, духовно-нравственных начал прочтение языка камней дает представление об истоках первобытной философии прототюрков, по которой идея эпоса зародилась задолго до того, как сюжеты нарисовали на скалах. Наиболее архаичные традиции сложения мифов в эпосы, на наш взгляд, древнее, нежели Орхон - Енисейские эпитафии, а наскальные рисунки являют собой первые формы символико-художественного воплощения событий и передачи знаний.

Эпос «Урал батыр» является наиболее древним пратекстом из известных тюрко- монгольских эпических сказаний. Возникший в глубокой древности, он вобрал реалии архаичных традиций, ритуалов, мифов о космизации, логического обустройства мира и истинном назначении Человека новой цивилизации. Отсюда “первичность и архаичность южноуральского варианта космогонического мифа, пережившего вторичную редакцию героического мифа под влиянием индоиранской традиции“ [10, С.335-339] очевидна.

Малый объем сохранности текста при особой архаичности, колоссальной информативности сюжета эпоса “Урал-батыр” по сравнению с другими эпосами само по себе феноменальное явление. Оно может быть обьяснено только тем, что эпос”Урал-батыр” некогда сложился как пратекст всех индоевропейских, ведийских сюжетов,посвященных мифам о сотворении мира и предназначенности Человека. Фабула сюжета отображает время от сотворения мира заново после глобальной катастрофы до провозглашения Добродетели как основного закона разумного человеческого сообщества (“В огне не сгорит Добродетель, В воде не утонет Добродетель, В небо взлетит Добродетель, С языка не сойдет Добродетель!).

Далее сдедует символико- образная подача темы осмысления Времени, Пространства, Места и поисков истинно Вечной жизни- это главные аргументы, показывающие статус пратекста эпоса"Урал-батыр " на фоне остальных эпосов о Батырах-демиургах. "Пусть Добро будет Вашим именем, Человек пусть будет Родом вашим , Злу не давайте спуску, От Добродетели не отрекайтесь!", - эти слова завещания умирающего Урал-батыра объясняют главную цель создания и причину сохранности в этносознании текста башкирского эпоса. Можно полагать, что этот эпос был некогда сочинен самим Батыром, действующим на уровне Пророка. За тысячелетия его передачи выпали какие –то эпизоды, привязки, образы, связи и мотивы, но главные темы, делающие эпос эпосом, сохранились: так,центральной идеей является служение Добру во имя непрерывности Жизни и покровительства человеку Природы. Таковое цепкое удерживание в эпосе личностного, общечеловеческого и глобального замыслов обусловлено главным фактором :сказитель-сэсэн и слушатели сэсэна изначально знают о жизненной необходимости поддерживания мира, гармонизации отношений, способствующих этому и заинтересованы в непосредственной передаче духовного опыта потомкам.

Силу и крепость воли, жизнелюбия, монолитность и глубину сознания, духовности башкирского народа запечатлела эта многовековая историко-генеалогическая интерпретация древних реалий, мифов и оформление их в целостные монументальные художественные памятники как эпические сказания "Урал-батыр", "Акбузат", "Заятуляк Хыухылыу", также "Кара Юрга","Акхак Кола" ,"Конгур Буга" и др. Они поныне исполняются напевно, сохраняются в активе памяти башкир. Символичный язык эпоса расшифровывается при мифоритуальном, мифосемантическом контекстах анализах. Последние три эпоса имеют истоки происхождения, связанные с обрядами умилостивления Духа года, а главные герои персонифицируют Время ("Акхак Кола", "Кара Юрга"), звезды и циклы времен года (перечисление разномастных коней, появление и исчезновение чудеснорожденных коней), в образе Егета в "Кара Юрге" воплощено движение Солнца, отображается культ умилостивления предков. В поисках и следовании пожилой женщины по Дороге за коровой и телятами обобщены архетипы передвижения звезд и идея становления покровительницы и родоначальницы нового Рода (Тандыса в "Конгур Буге"). Полагаем, что башкирские эпосы создавались как модели структурирования Времени, Пространства, Места, исполнялись как специальные ритуальные песнопения во время погребальных церемоний во имя умилостивления души усопшего ("Кара Юрга"), также в период осенних жертвоприношений коней во имя умилостивления, рождения нового цикла Года ("Акхак Кола") и как осознание смены времен и появления новых родов на Дороге жизни ("Конгур Буга"). Более десяти тысяч лет охватывает эта культурная традиция десакрализации мифов, архаичных ритуалов и словесной передачи информации и много веков кропотливого творческого вклада сэсэнов.

Поэтико-словесное, изустно-импровизаторское, художественно-стилевое переложение мифологического сознания в масштабные полотна эпических повествований, осуществленное выдающимися сэсэнами (шешен, чечен, сэчен, сэцэн и т.д.), вскоре стали основными Книгами, законами и кодексами Чести образовавшихся к тому времени государств. Потому как государства нет – если нет у него законов. Эпосы в первоначале несли функции законов общества, сводов норм морали и духовных традиций. Перенос и повтор события на наскальный рисунок –первичный этап творчества первобытного человека , воспринимающего происходящее как нечто законное от бога, божеств. "Выход из пещеры" наскальных рисунков

- сюжетов и становление их эпосами - это плод многовекового творчества изначально талантливых художников, профессионалов Слова и носителей народной мудрости.

Сказители, повествующие эти ценности художественным языком, хранящие и передающие родовые, народные законы сэсэны , ашуги, акыны, жырчы, астанчи, кайчи, манасчи являют собой особых людей и неприкосновенные достояния общества. По их наличию определяют уровень состоятельности Рода, родовой чести и достоинства.

По принципу исполнения конкретных эпических произведений мастера называются: манасчи, джангарчи, олонхосут, уралсы, что, по сути, и передает статус сакральности и особой предназначенности сказителей.

Народ, не прошедший в своем развитии мифологическое сознание, представляет собой этнос более позднего формирования и не имеет собственно - эпоса, а скорее его фольклор характеризуют вторичные передачи, языковые переложения (также вариации, варианты) известных в других культурах эпосов. Потому таковой дифференциации особых мастеров Слова, профессионализма в народном искусстве и «эпической специализации» в некоторых культурах позднего формирования не имеется.

Сказитель, соединяющий черты и поэта, и жреца, и баксы (шамана), и воина, более точно и чувственно-эмоционально зная силу магии Слова, мастерски умело использовал его в создании главных свидетельств о рождении и жизни народа. Это были изначально талантливые люди, совершенствующие творчество и создавшие импровизированные стихи [2, С.649].

Трансформация магического в эстетическое, эмпирического в функциональное заняло тысячелетия, вбирая за это врем лучшие формы передачи информаций: словесные, напевные, напевно-речитативные, жестовые, пантомимические, акциональные.

Музыкальный символ этих произведений развивался на одном временном срезе с вербальным, проецируя изначальный генотип сказительского сознания прототюрков. Мелодии архаичного звучания башкирских эпосов, вобравшие выразительные пространственно-временные, природные, созерцательные, медитативные интонации, свидетельствуют об этом. В башкирском эпическом мелосе, как показывают материалы, превалирует единство степенности и маршевости, лирики и философичности, героики и сдержанного пафоса, начиненные глубокой мудростью. Эти же качества маркируют, предопределяют особенности исполнительского искусства. На основе сохранившихся свидетельств, запечатлевшихся в трудах И.И. Лепехина, Р.Г. Игнатьева, С.Г. Рыбакова проявляются творческие манеры башкирских сказителей: это единство пластики, телодвижения и слова, выражающие эмоции песнопения, эмоционально-экспрессивно насыщенный, глубокий драматизм, заставляющие «плакать все кургом», направленность и влияние на слушателя, зрелищность.

Музыкальное сознание – это и есть самый яркий показатель сказительского сознания и сказительского творчества тюрков. Мелодии башкирских казахских, кыргызских, алтайских, ногайских, каракалпакских, уйгурских и др. эпических сказаний являют собой замечательно яркие, узнаваемые творения, они эмоционально-насыщены, глубоко информативны в передаче идей и образов, обладают неимоверно сильным эффектом воздействия на подсознание слушателя. Доминирующее речитативно - заклинательное, мелодическое исполнение, как определяет исследователь, свойственно было не только сказительскому, но и всему искусству башкирской словесной древности [9, С.15].

Тюркский эпический фольклор (казахский, туркменский, узбекский, башкирский, кыргызский, каракалпакский, уйгурский, алтайский, ногайский и др.), как монолитный

институт, аккумулировавший многовековое творчество и идеалы общественного сознания, с течением времени находит новые формы жизни и выражения. Названная романическим дастаном [1, С.7] форма представляет иной, более поздний этап эпосотворчества. «Кузыйкурпеч и Маянхылыу», «Тагир и Зухра», «Юсуф и Зулейха», «Алпамыша» и другие произведения сформировались как достояния общетюркского значения.

Во всех эпических произведениях заложены жизнетворные идеи, поддерживающие эволюцию человечества и человеческого духа (традиции, мораль, стереотипы поведения) и прорабатываются они сообразно языку, ментальности, особенностям мировидения, быта народов. Таковое словесное искусство представляет уникальное по значимости творчество, обеспечивающее поддерживание в веках традиций, общественной морали и «не имеющий равных способ передачи моральных принципов и правил поведения» [11, С.90]. Достояниям и достижениям такой значимости как эпические сказания, которые позиционируют народы как обладателей высокой духовности и высокого языкового сознания, человечество обязано сказителю. Степная, горная, лесо-степная, лесная ландшафты показательно отразились на специфичной природе, архитектонике, сюжетике, эмоциональном пафосе, особенностях передачи в эпических сказаниях главных идей. Эта идея есть Идея народа, издревле сформировавшегося на месте обетования и многие века проживающего и защищающего родную землю ценою жизни. Эта идея создания мира и беззаветной защиты земли родной поется в главной Песне башкир «Урал»: « Не жалел жизни и кровь проливал башкир, но не отдавал врагу родной Урал!». Человек Намыс-Чести ставил безопасность страны выше своей. В эпосах главенствует идея беззаветной, до самоотречения высокой и преданной Любви к родной земле, земле обетования. Эпическое воспроизводство этой неизмеримо великой и всеобъемлющей Любви к родной Земле и стремление «паспортизировать» это чувство свойственно творчеству только коренных народов. Эта же Любовь к родной земле и долг служения дарованному свыше высшему назначению Сказителя стимулирует сэсэнов создать и продолжать творить эпос как духовные Паспорта своего народа. Феномен сказывания о родном на родном языке невозможно подменить, как нельзя подменить народ народом, а духовный паспорт - эпос одного народа эпосом другого.

Однако Время нынешнее требует патентования этих ценностей во избежание присвоения чужими культурами достояний нации. Возможно, этот механизм станет гарантийной защитой от профанации, всепоглощающей ассимиляции и тенденциозного беззаконного присваивания памятников того или иного народа другим. Тот, кто недоволен тем, что есть, дарованным ему Всевышним – он по природе ущемлен, потому и присваивает, «крадет» чужое. Это наказуемо, т.к. человек-этнотип вскоре не станет узнавать себя ни в каком образце механически навязанного ему культурного текста. Значит, оскудеет и потеряется во Времени. Во имя того, чтобы Душа народа не ослабла, надо петь его песни, исполнять его эпосы, танцы. Башкиры – издревле самодостаточный, сильный и гордый народ, он не нуждается в присвоении чужого и чуждого.

В фестивальных, конкурсных практиках оценочными показателями условно могут стать только общие, утвержденные веками народные критерии - это 1) беспрецедентное осознание правды и служение идеям справедливости, 2) беззаветная верность идеалам народа и осознание предназначенности свыше, 3) верность Чести – намыс сэсэна, 4) высокое мастерство владения Словом и чувство Слова, 5) безошибочное донесение основного замысла эпоса, 6) красочное воспроизводство образов, 7) выразительная пластика и гармония телодвижений с высказанным, 8) влияние на слушателя, сердца и чувства зрителя, 9)

обладание сильным и ярким Голосом, 10) виртуозная талантливая импровизация при соблюдении художественных традиций, свойственных тому или иному творчеству народа, 11) достижение коллективного акта катарсиса, когда слушатель переживает обновление, порой слезное облегчение, 12) верность принципам высокой стати мастера слова, благородства, мужества и воли в передаче идей, 13) превалирование заботы о народе родном, а не о славе исполнителя, 14) опыт, наработанный за долгие годы служения и передача новым молодым мастерам, 15) многолетняя, системная и верная, далекая от конъюнктуры служба народу и Слову.

Мастер-исполнитель, выучивший несколько строк кубаира и экспонирующий это искусство на фестивальных сценах, еще не может считаться сэсэном (акыном, певцом, жырчы, мансчи) в полном смысле слова. Он – всегда среди народа, говорит для народа, сочиняет для народа. Время и только Время беззаветного служения, посвященное творениям Слова глобального замысла делает сказителя Сказителем. Сердце сэсэна должно гореть беспрерывно, а язык сочинять горячие воззвания народу и зажигать сердца весь период жизни своей, сэсэном становится тот, кто в народе славится глашатаем, учителем, оракулом, провидцем, жрецом, батыром, хранителем, певцом и творцом, сочиняющим на свои мелодии свои строки. Как говорил выдающийся ученый, фольклорист Б. Путилов, «сказительское сознание всегда сопряжено с собственными мелодиями сочинителя».

Непререкаемые критерии и требования к исполнению профессионалов-эпосоисполнителей, т.е. манасчи, кайчи, джангарчи, олонхосутам и уралсы выработались на основе многовековой непрерывной традиции, обнаруживая особый статус избранников – это высокая культура соблюдения точности текста эпосов, напевов, выдержка свойственной тому или иному народу выправки, этикета сказителя, яркая ментальность в образно-эмоциональной и эффектной передаче национального текста, обеспечивающая сиюминутную узнаваемость его Творца (народа), обязательность глубинных знаний истории народа и его языка, вызывающая беспрекословное доверие слушателя, верность цели в передаче основной Идеи и нюансов языка, сохранение национального, народного колорита языка этноса, вдохновенное исполнение, граничащее между целительством и образованием Духа, назиданием и эстетическим актом, тщательная приверженность этническим качествам костюма, поведения, этикета, образа Сэсэна как символа справедливости и души народа. Показательны современные явления традиций, когда у кыргызов сказитель получает назначение во сне или наяву в виде символических действ (ишара), видений во сне, наставления в форме приказов исполнять эпос [3, С. 69-140].

На основе анализа материалов и нового прочтения башкирского эпоса мы пришли к выводу, что кубаир-кархуз - это древнейшие тексты сакрального значения, первоначально исполнявшиеся как календарные, поминальные, свадебные обрядовые песнопения, кличи. За многовековое развитие на эти космогонические, календарно-астральные мифы накладываются художественные, поэтико-образные решения, далее эпосы доходят к нашему поколению в том виде, в каком записаны в конце 19 - начале 20 вв.

Мы можем утверждать, что башкирский сэсэн некогда владел огромными целительными силами, был обозначен и предназначен свыше проводить идеологию Добродетели, владел колоссальными знаниями о мире, природе, традициях структурирования Времени, движений Космоса Мы полагаем, что Урал (царь Уранус), будучи первым идеологом, оракулом, демиургом, спасшим народы от хаоса, агрессии и Зла, от царства звероподобных людей (“кеше ҡаны булмаған дейеүҙәрҙе сорғотоп”) сам и был Первым сочинителем и исполнителем эпоса “Урал-батыр”. Ведь слова о Добродетели-

Якшылык, нравоучения представляют суть не что иное , как законы жизни и рода человеческого!

От пророков остаются книги. От Урал-батыра осталась великая книга Жизни. ”Помощь, которую ждали от Тенгри , ты нам дал, о, Егет!” - говорят спасенные люди. Так, в эпосе заложена идея ниспослания свыше великой Силы тому, кто творит и верен Добродетели, ставит безопасность Страны (Иль) выше личной. Урал-пророк и был идеологом спасительного Учения. Эта гипотеза имеет все основания исследоваться как объективно открывающая генезис создания главного эпоса башкир. Во всяком случае, традиции сложения песен и названия их неизменно далее связываются с самими героями песен -это”Буранбай”, “Бейеш”, “Абдрахман” , “Гильмияза” и мн. др.

Тюркский сказитель предстаёт как оракул, творец, жрец, целитель, наставник, посредник между этим и потусторонним мирами и располагающий всеми атрибутами шамана и баксы, также и передатчик духовного опыта предков, и хранитель, и учитель, соединяющий прошлое, настоящее и будущее выдающаяся экстраординарная личность.

Он – избранник Всевышнего и носитель этой миссии.

Литература

1. Азибаева Б.У. Казахские народные романические дастаны. Алма-Ата: – Гилым, 1990, 140 с.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х томах.- Т4. - М.: Мысль, 1984. - 830 с.
3. Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказания. – Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. – 256 с.
4. Инан Абдулҡадир. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. - Өфө: Китап, 1998. – 144 б.
5. Колесницкая И.М. Русские свадебные песни северных областей по записям последних десятилетий // Фольклор народов РСФСР. – Уфа, 1978. - С. 61-70
6. Котов В.Г. Южноуральский пласт индоарийской мифологии // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. – Уфа, 2000. – С. 28-29
7. Котов В.Г. Башкирский эпос “Урал батыр”. Историко -мифологические основы. - Уфа: Гилем, 2006. - 408 с.
8. Котов В. Г. Башкирский героический эпос “Урал- батыр” как исторический источник // История башкирского народа. – М.:Наука, 2009. - 408 с.
9. Кунафин Г. С. Башкирская литературная песенная поэзия XIX нач. XX веков: Проблемы формирования и развития жанровой системы . - Уфа : Изд. БГУ, 1997. - 155 с.
10. Надршина Ф. А. Башкирский героический эпос “Урал-батыр” как исторический источник // История башкирского народа. – М.: Наука, 2009. – С. 335–339.
11. Путилов Б. И. Фольклор и народная культура. – СПб: 2005. - 457с.

Султангареева Р.А.
Россия, г. Уфа
sasania@mail.ru

Календарные и свадебные песнопения: отражение идей родства и единства природы и человека

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и РБ в рамках научного проекта №17-14-02011 «Башкирские свадебные песни: текст и практика»)

Аннотация. *Мир природы и мир человека - двуединство, искони получившее отображение в народном творчестве в самых различных его жанрах, начиная с мифа, эпоса до малых форм фольклора - примет, загадок. В статье раскрываются особенности и*

специфика функциональных и идейно - тематических параллелей между календарными и свадебно-обрядовыми фольклорными жанрами. Культовое почитание воды, Природы, также приметы и заклички встречи первого грома, дождя, целительные акты обнаруживают мотивационные, образные, сюжетные параллели со свадебными причитаниями, благопожеланиями. Психоэмоциональный мир человека раскрывается на фоне природных картин, проецируя неразрывность связи и родство двух сфер.

Summary. *The world of nature and the world of man are twofold, from the very beginning, from myths, epics to small forms of folklore, they have taken on, mysteries. The article reveals the features and specific features of functional and ideological - thematic parallels between calendar and wedding ritual folklore genres. The cult worship of water, Nature, as well as signs and for the nodules of the meeting of the first thunder, rain, healing acts reveal motivational, imaginative, plot parallels with wedding laments and good wishes. The psychoemotional world of a person reveals itself against the background of natural pictures, projecting the inseparability of communication and the kinship of the two spheres.*

Ключевые слова: *почитание Природы, культ воды, дождя, неба, календарный фольклор, свадебные песни, пожелания*

Keywords: *Reverence of nature, cult of water, rain, sky, calendar folklore, wedding songs, wishes.*

Высшей степени почитание живой Природы – одно из самых могущественных и устойчивых во времени учений башкир. Благодаря глубокому поклоническому отношению к явлениям и силам, даруемым Великим Тэнгри (растения, дождь, тепло, холод, ночь, день, судьба, жизнь и т.д.) человек с древнейших эпох совершенствовал себя в разумном умении обращаться к сферам внешнего мира и пользоваться богатствами Природы. Каждое отличительное явление –первый гром, Солнце, Луна, большая река, огонь, гора и др. считались самими божествами .За многие тысячелетия человек выработал особые нормы, правила и «язык» разговора со стихиями, сферами внешнего мира. Отсюда заговоры, заклички, присказки, ритуальные возгласы, приговоры, обращения к дождю, солнцу, радуге, первому грому и т.д. – это не только архаичные формы, запечатлевшие особенности отношений человека с Природой, а свидетельства о сильном и самодостаточном характере, нравственных воззрениях и устоях народа. Принято рассматривать отношение древних к Природе и формы жизни в Природе с сугубо материалистической точки зрения как «суеверный страх перед силами Природы». Однако, в современной науке актуальны масштабные и комплексные подходы изучения, предполагающие раскрытие генетически заложенных, особенностей концепта «Человек-Природа», в котором вторая есть могучая разумная реалия. Ритуализированное отношение к ней равно возрасту самого народа . По уровню отношения общества к своей окружающей среде определяются духовно-нравственные позиции , интеллектуальный потенциал личности и будущности.

Издревле «дитя Природы» башкир не разделял свою жизнь с жизнью окружающей среды, что органично отразилось в фольклоре обрядово-праздничной культуры

Фольклорное творчество является самым достоверным сводом знаний о единстве , неразделимой взаимосвязи в родственных узах мира человека и мира природы. Жизнь живой природы-матери в сознании человека наделяется духовным содержанием : вода «слышит» , огонь «лечит», дерево «утешает», Солнце «щедро угощает» , травы «желтеют», видя тоску человека и т.д. На фоне осознания величия и всесилия Природы вольный, свободолюбивый и гордый по натуре башкир за тысячелетия проживания и выживания в суровой среде выработал согласительные, договорные нормативы и манеры общения со стихиями. Сферы природы

имеют «хозяев», которые не покровительствуют тому, кто нарушает законы и предписания, нормы поведения .

Культово-мифологического уровня осознание неразрывности жизни двух сфер отображено и в том , что самые знаковые переходные моменты обозначаются одним и тем же словом «туй»-свадьба. Наиболее первородный перевод от древнего прототюркского «ту»(у башкир - «тыу»), «туй» как «рождение, появление» [1, С.25] дает понимание празднеств, обрядов как актов первотворения и обновления. Каргатуй (весенний праздник), «Сумбулятуй» (осенний праздник), бесэнтуй (время сенокоса) и др. – посвящены жизни природы , а калынтуй (свадьба бракосочетания), бишектуй (свадьба в честь рождения малыша), исемтуй (в честь имянаречения), далее проводы усопшего в мир иной включают осознание последней свадьбы (улемтуй)- перехода, т.е. рождения нового покровителя Рода в загробном мире.

Семантика единого названия больших торжеств по случаю рождения нового времени, циклов Природы и нового человека (и его половозрастного становления) восходит к идее неразделимости и согласительной , а не потребительской жизни Человека в Природе . Эту мудрость почитания и обережения среды веками постигали, придерживались ее и передавали наши предки, безукоризненно следуя законам гармоничного проживания в лоне Природы-Матери.. Как название большого праздника , всегда включающего обильные угощения, «туй» вбирает также и понятие , связанное с магией обильной пищи – «насыщайся» [2, С.48], что согласуется с тем, что праздники всегда предполагали обильное угощение. Магия пищи имела функции умилостивления божеств. Календарно-обрядовый и свадебный фольклор особо ярко отобразили основные идеи единства человеческого и природного миров. Значимость обрядов в осознании истории и ментальности народов неоценимо велика В современном процессе глобализации особо актуально то , что « Календарные праздники - ключ к культуре народа, отмечающего их. Надо только суметь воспользоваться этим ключом» [3, С. 126].

Фольклорное творчество как никакая другая категория знаний (история, лингвистика , археология, этнография и др.)полно и ярко удерживает свидетельства по ментальности , психологии, духовно –чувственным проявлениям, этикетной культуре этноса. В этом непревзойденный приоритет народного творчества, к сожалению, до сих пор точными науками воспринимаемого как нечто надуманное и образное. Фрагментарный анализ песнопений календарного и свадебного циклов дает возможность представить неразрывность единства и взаимосвязи сфер природы и человека, отображенные в фольклоре. Примечания – (һынамыштар) - жанровая форма, до сих пор активная в памяти народа.Суть примечаний – содержательные и краткие обобщения об изменениях ,знаках событий, явлений жизни, природы, поведения человека, основанные на многолетнем духовном опыте предков. По идейной нагрузке они близки к поговоркам, содержательность вбирает элементы философии, что позволяет их отнести к культурным текстам функционального назначения . В сопоставительном плане интересны обряды встречи первого грома и встречи невесты в доме жениха, сопровождающиеся примечаниями.

Первый гром воспринимался как пробуждение великого бога Тэнгри, который «разъезжал по Небу на золотой колеснице с огромной бочкой, затем орошал землю живительной водой». Это явление называли «приход Неба» - Күк килеү .Приветствуя этот момент и, используя «магию первого», встречали это явление с поклоном, громко произносили благопожелания. Примечали , с какой стороны придет Небо и строили прогнозы

«Корайт*, о мое Небо!

Корайт, о мое Небо!

Ты с Урала приди –

Коль с Урала придешь-
Быть корове молочной!
А траве сочной !
Корайт! Корайт!
Приходи с полей скорей!

Коль придешь с полей-
Быть кобыле молочной!
А траве сочной !»
Корайт , Небо, корайт, небо мое !
Приди, Небо! [4, С.161]

Таким образом, с самим Тэнгри – хозяином неба устанавливаются согласительные отношения. Примечается, с какой стороны придет Небо –придет первый гром , с той стороны придет благополучие в будущем. И еще. С какой бы стороны ни прогремел гром – всё примечается к доброму ,выгоде, благополучию. В коротких лаконичных фразах, формульных примечаниях соединяются пожелание и результат, будущее и настоящее, причина и следствие. Отсюда волевая повелительно-указующая интонация многих обращений и примечаний . Напевный или полунапевный речитатив имеет скандирующий характер. Каждый слог рельефно выделяется самостоятельной интонацией: «Ко – райт! Не – бо (мое)! Ко – райт! Не – бо (мое)!»В закличках грома доминирует волевая обращенность, величальная интонация, передаваемая в семантичном звукоидеале. Встречая небо –первый гром , бабушки с уздечкой в руках бегали вокруг дома, хлева, гремели колокольчиками и размахивая вожжами , выкрикивали, глядя на небо – “Корайт! Корайт!” Затем ударяли о землю вожжами и произносили пожелания “Пусть урожай будет! Приди Небо с благом! Мир и сытость принеси! И-го-го-го!” Звукоподражание восходит к мифологическим представлениям о Небесном коне, а также верованиям об отпугивающей нечистые силы магических свойствах ржания коня. Килен килеү-приход, т.е. приезд невесты в село – величайшее событие, в котором каждый стремился участвовать, особенно родственники жениха. С ее приездом связывали новое благо (*кот*), счастье, плодородие скота и т.д. Невестка раздавала дары, угощения, девочкам дарила платочки, бусы, разноцветные лоскуты, а мальчикам – ыгырмау-налобные повязки. Встречая ее, пожилые женщины, наблюдательные снохи следили за каждым шагом, поступками и поведением. Рачительную, достойную примечали сразу и называли “һөнәрле!”(умелая), ”ҡотло!” (благостная)!”. Во время спуска с телеги делали примечания. Некоторые приметы имеют стихотворную форму. Их отличает спокойно-утвердительная интонация, определенная ритмизация. Характерны позитивный настрой, приподнятая эмоциональная окраска и благожелательность. По поступи, поведению и характеру спускания невестки с телеги примечают:

Осмотрела все- и сошла –осторожная невестка,
С правой ноги сошла – достойная невестка,
С пожеланиями сошла - языкастая невестка,
С краю телеги сошла - упертая невестка,
С правой наступай, сноха,
Будешь счастливой, сноха! [4, С. 236]

Бытовал обычай наступания двумя ногами на войлок,застилаемый под ноги невестки. В этих случаях говорили: ”Ҡуш аяҡлап төштө килен, ҡушаҡаң менән ҡартай, килен! “(С двумя ногами спустилась сноха, с кем соединилась, с тем состарься, сноха!”

Так, встреча прихода Неба и приезда невестки в село обнаруживают смысловые сходства и оба ритуализируются как знаковые явления начала нового периода жизни. По знакам небесным примечается характер Года, а по манере поведения будущность невестки, а значит Рода. По обычаю первый гром “кормят” лепешками, испеченными на углях, кашей, иногда мясом. Собираются несколько домов, угощают друг друга, созывают в гости и произносят благопожелания [5, С.55-57]. В день приезда и встречи невестки также устраивается угощение. Пекут блины, йыуаса, в адрес невестки произносят благопожелания, невестку водят по домам родственников жениха для знакомства “танышыу сәйе” [5, С.195-196]. Таким образом проводят ритуалы во имя довольства «ризалыҡ» предков и «хозяев» земли, куда впервые наступает чужеродка-невестка.

Вода - культовая сфера, почитание с первобытных времен связывалось с осознанием живой ее сути и могучей очистительной, обновляющей и оздоравливающей силы. Умилостивление водного хозяина в архаичной древности включало и человеческие жертвоприношения , что отражено в главном эпосе башкир «Урал-батыр» [6, Б.129]. Запреты- как древние формы ограничения прав, восходят к верованиям о магической силе Воды. В строгих предписаниях и запретах содержатся нормы, нарушение которых чревато болезнями и бедами. Нормы и предписания поклонческого отношения к воде – это древнейшие законы , нарушение которых сродни выпадам против родового благополучия и потому жестоко карались. С течением времени эти предписания формируются в этикетные, но идеи связи с безопасностью человека и общества сохраняются : «не плюй в воду – болячки по телу пойдут», «не ругайся дурными словами, находясь в воде - она отнимет силу половую», «не лей без меры воду - вред будет миру». Магия воды сохранена в позитивных предписаниях “пожелания произноси, глядя против течения, они сбудутся, печали говори, глядя по течению- они уйдут; ”набери в ладонь воду и говори пожелания, затем отлей воду в реку - хозяин воды поможет тебе” и др.

В обрядовом (бытовом также) приобретении воды человек ведет себя строго по специальным нормам: слово, движения, манеры, настроение функциональны и регламентированы. По верованиям древних, после заката солнца строго запрещалось брать воду: она «спит, укрываясь шалью», - так воспринималась белесая пелена над вечерней водой. “Разрывать” эту пелену ни в коем случае нельзя, иначе вода «рассердится и пошлет беды – наводнения, болезни, частые дожди или засуха наступит». Уникальность демократизма, гибкости и великой мудрости *йола* - обряда в том, что он предоставляет возможности исключений из норм по жизненным обстоятельствам. Однако и при этом требуется необходимость соблюдения предписаний. Если же случилась срочная необходимость набрать воду в неурочный час, обращались к ней таким образом:

«Мать воды, дай воды,
Хозяин воды , дай воды!
На коне Акбузате
Гость приехал,
Вода нужна для самовара,
Вода нужна для омовения,
Вода нужна для угощения!»

(ПМА (полевые материалы автора). Записано автором в 2003 году в селе Искужа Зилаирского района.)

При этом умилостивляли воду щепоткой соли , кусочком хлеба, иногда оставляли возле колодца (источника) монеты «для хозяина». Обращения к водной стихии имеют различный характер текстов (стихотворный, прозаический, формульный) и стили интонирования: спокойно-разговорный, восклицательно-призывающий, кликающий и доверительно-тихий. Эта особенность более всего характерна для текстов обрядового содержания.

В этом случае звучит спокойно-наступательная и оправдывающая нежелательный поступок речь: к хозяйке воды обращаются и с почтением, и с поклоном, и прошением. Текст маркирует психоментальные моменты и особые нормы, как оправдывающие и допускающие это нарушение: так, получается, что только во имя достойного приема почетного гостя на Акбузате человек вынужден беспокоить Мать-Воду (водяную Мать) или хозяина воды. Таким образом интонируется просительно-волевой и почтительный тон разговора-обращения к животворной стихии. Обнаруживают аналогии набирание воды невесткой в обряде" һыу юлы" (хождение к источнику). Нового члена рода - молодую невестку провожает целая процессия сельчан - старшая женщина возглавляет, за ней идут сестры жениха (несет коромысло), девушки-родственницы подруги и др. Старшая женщина персонифицирует хранительницу духа Воды. Невестка должна идти молча, взяв в рот монету. Дойдя до источника, она бросает монету возле воды, делает поклон на колени и произносит :

Эй , һыу хужаһы, сәләм!	О. Хозяин воды ! Салям тебе!
Һыу алам , өлөш алам.	Воду беру-долю беру .
Мине тотма, шуны тот,	Не бери меня, бери монету,
Сир-сырхауымды йот!	Болезни-хвори проглоти!
Өлөшөмдө ебәреп тор,	Долю мою отпускай,
Бала-сағалы, ҡуша-ҡушаҡлы булып,	С детьми и с суженым жить своим,
Шифа-рәхәтеңде алырға булһын!	И блага-исцеления получать твои

(ПМА. Записано в 2001 г в г. Сибае во время свадебной церемонии)

В обряде первого набирания незнакомой воды невесткой соблюдаются универсалии почтительного поклона и адресной обращенности как в случае, описанном выше. В первом случае конкретизируется разговор - обращенность к Духу воды и отпущения доли гостя. В свадебном тексте действуют такие же просьбы отпущения доли, исцеления. По характеру этот текст обнаруживает параллели с заклинательно-заговорными речитациями .

Обращенность к природным силам - основной замысел заговорно-заклинательных жанров. В текстах, посвященных народной лечебной практике, сочетается молитвенное интонирование, повтор основных фраз, навеянных верой в таинство исцеления. Перед актом лечения от лихорадки больного обрызгивают молитвенной водой, три раза обводят его с чашей против солнца, а затем снимают рубашку (платье), бросают ее в воду или закапывают в землю. Так убирается болезнь и проводится идея «кормления» духа болезни и одаривания-умилостивления (в тексте - рубашкой больного). Произнося слова заклинания, целитель избегает воздействия злых сущностей и духов, обитающих в окружении, проговаривает магические формулы вполголоса:

«Вода-водица!Дух водицы!
Помоги, Мать-водица!
У того-то (имя) лихорадка,
Смой ее, водица!
Тебе – лоскуток,
Тебе – рубашка,

А тому человеку – здоровье!
Сколько ворсинок-столько здоровья вернется!»

(ПМА. Записано автором в 1995 году в селе Нугуш Мелеузовского района от Сайрановой М., 1921 г. р. (целительница, знаток старины)).

В других случаях дух болезни “кормят“ таким образом. В старое ведро укладывают ломаные вещи, ногти , битые стекла , волосы, старую рубашку, ломаную расческу больного и уносят все на развилку дорог. При этом приговаривают: “Ошоно аша, ошоно эс, Был кешегә йоғонма!” (“Кушай это, пей это, а человека этого не трогай!“.

Речитативные тексты организованы в четком темпоритме, доминируют доверительная интонация при негромком, но волевом ведении речи. Жертвоприношение болезнетворному духу заменяет лоскуток ткани или, в других случаях, монета, волос больного и т.д. Мотив обмена дарами за здоровье дается с характерной разделяющей интонацией: «тебе – то-то, мне – то-то».

Мотивы заговора присутствуют и в свадебных песнях, пожеланиях невестке. Перед отъездом из дома отца невестки проводят обряд опоясывания (бил быуыу). Приговоры, тексты благопожеланий ,высказываемые в этот момент, вбирают заговорно-заклинательного плана мотивы с характерной интонацией:

Билең быуып һығайым,	Пояс твой затяну с билбау
Изгелеккә юрайым.	К добру буду примечать.
Күк билғау , йәшел суҡ,	Серый пояс, зеленая кисть,
Дошманыңды йәшен һуҡ!	Врага громом сразит пусть!

Или укладывая новобрачных в свадебное ложе, сноха (енгә) приговаривает :

Нисә ҡаурый-шунса	Сколько перышек в подушке-
Йәшәгеҙ бергә-бергә!	Столько живите вместе!
Тунда нисә бөртөк йөн -	Сколько в шубе шерстинок-
Шунса бәхет һеҙгә!	Столько вам счастья!
Тунда нисә бөртөк йөн -	Сколько в шубе шерстинок-
Шунса бала һеҙгә!	Столько детей вам! [7, С.203]

(Образец записан в 1983 году от Р.Х. Ибатуллиной, 1926г.р., Ф.Х. Хайруллиной 1947 г.р. в дер. Бакаево Сафакулевского р-на Курганской области).

Так, в пороговый момент перехода заговорный текст действует как оберег невестки в целях защиты от напастей нечистых сил .Понятие множественности (сколько шерстинок) как в целительном , так и в свадебно-обрядовом тексте имеют символику позитива и благополучного исхода.

Природа “участвует” во всех обрядах перехода-прощания невестки с отчим домом и тем самым санкционирует социальную смерть ,т.е. новый статус новобрачной. Перед отъездом из отцовского дома совершается прощальное хождение в поле-такыяға барыу. Только по исполнении этого обряда считалось, что невестка получила благословление родной стороны и родной Природы. В этом поле-инициионном центре совершается отрыв девушки от родной земли, ритуально обыгрывается переход в статус женщины. Старшая женщина (сноха, бабушка) снимает девичий головной убор-такию и надевает невестке кашмау-женский головной убор (если до проводов в дом жениха сноха уже родила детей). В других случаях голову невестки покрывает большим платком свекровь, приговаривая пожелания: ”от прежних желаний отрекись, молитвы вознеси, невестка!”. Налицо здесь символика границы и перехода в другой статус.

В следующих пожеланиях матери пронзительно тонко и емко передается идея единства и неразделимости человека и родной природы:

Һағынғанда тау саҡыр, балаҡай! Заскучаешь-гору зови, дитя мое.

Һарғайғанда һыу саҡыр, балаҡай! От тоски пожелтеешь - воду зови, дитя мое![8, С. 65].

В тексте акцентируется непререкаемая ценностность и величие природы, ее первенствующее значение в счастливой будущности , состоянии духовно-психологической гармонии и благословление родной стороны как условие жизненной состоятельности личности.

Молодая, совершая с подругами прощальное хождение , оставляет на дереве свой девичий головной убор –такию.Таким образом ритуализируется жертвоприношение невесткой (девушкой) своей девственности, девичества родной земле. Эпизод сопровождают причитания – сенляу, прощальные песнопения невесты. В сенляу отображается глубоко чувственный мир женщины, в них не только в плане эмоциональных, а на уровне глубоко генетического осознания кровно-родственных притяжений опевается неразделимая близость личности и родной земли, природы:

Таҡыяларын талға элеп,	Повесив такию на дерево,
Талпынып -талпынып илай ҡыҙ бала.	Плачет - кручинится дева бедная.
Китәр ҙә юлын ҡарай-ҡарай,	Глядя на дорогу уводящую,
Ҡайырылып илай ҡыҙ бала.	Изгибается –плачет дева бедная.

В сенляу органично соединяются мотивы оплакивания девичества и родной стороны. В тексте нет ни слова о любви к родной земле, краю, родным , но картина о том, что это чувство переполняет душу невесты, представляется во всей ощутимости. Отсюда переживания человека, традиционно передаваемые в фольклорном произведении (песня, эпос, легенды, предания) через зримое восприятие движений природы, всегда поражают своей простотой и проникновенностью.

Благопожелания занимают самое большое место в свадебном и календарном фольклоре. Восходящие к логике магии первобытного слова, по которой сказать- -это иметь , получить , совершить , то в обрядовом применении доброе слово -благопожелание издревле имело особо сакральное назначение. Потеряв сакрально-магическое назначение, благопожелание (алғыш, теләк) сохраняет силу закона и морально-нравственного кодекса невесты в свадебном - и форму установления контакта с высшими силами в природоведческом (календарном) фольклоре. Слово благопожелания сохраняет первородно культовое значение и соответствующую конкретную функцию, меру, ритм, способы и интонации произношения.В закличках дождя выделяется обращенность к хозяевам стихий, волевые просьбы. Отсюда специфика темпоритма и стиля интонирования, обусловленные кликаниями, зовом, громкими возгласами, направленными к стихии:

«Дождик, лей, лей, лей!
Ямгытдин , лей, лей
Будем мы здоровы все !
Голод пусть не придет,
Болезнь пусть не придет,
Беды пусть обойдут,
Урожай пусть будет хороший!»

(ПМА. Записано автором в 1990 году в деревне Каип (Новосепяшево) Альшеевского района от Сабанчиной Я. А., 1923 г.р.)

Заклички дождя обычно совершали возле водоемов, рек. Вначале собирали речные камушки и относили их на горы: в этом случае призывалось солнечное тепло, ясный день.

Когда нужно было позвать дождь, собирали эти же камушки и относили к речке. Основную смысловую функцию несут формулы умилостивления:

«Черного барана зарежу,
Голову тебе положу,
Остальное отдам другим!
Дождик, лей, лей, лей!»

Функциональные слова «черного барана зарежу, голову тебе положу» интонируются особым акцентом. Так, обещанием жертвоприношения достигаются договорные, взаимовыгодные отношения со стихией воды. Умилостивление стихии жертвоприношением гарантирует человеку исполнение желаний, удовлетворение волеизъявления. Масть черного барана, приносимого в жертву, согласуется с идеями цветовой магии, по которой дух черного барана "должен призвать" черные дождевые тучи. Обрядовое ряжение также подчинено магии цвета : надевали черные тюбетейки, зиляны, платья, переворачивали казяки (короткий суконный зилян), в воду бросали котел кверху дном и т.д. Таким образом, магически-сакральный замысел инициирования дождя обыгрывался в компексе сложного единства мифа-верования + действа + слова + напева + цвета, а также места(возле водоисточника), способа (коллективно, устраивая жертвоприношение) и времени отправления (во время засухи).

В благопожеланиях невестке все идеалы о лучшем облике человека и хозяйке связываются с образами Природы и ее примечательными знамениями, добрыми, красивыми свойствами .

Йомортҡанан аҡ бул!	Будь белее яйца,невестка !
Ағын һыуҙан паҡ бул!	Будь чище воды, невестка!
Елдән етеҙ бул,килен,	Будь ловчее ветра, невестка!
Ҡайындай ҡартайып,	Состарься как береза,
Имәндәй муртайып	Словно дуб скрючившись
Ҡушаҡаң менән ҡуша ҡартай!	С суженым вместе состарься, невестка!

Так, чистота воды, быстрота ветра, долголетие деревьев, первоначально дествующие как ориентиры культового почитания природы, превращаются в метафорические формульные изречения и фразы, составляющие смысловое ядро свадебных благопожеланий. Зримый мир природы становится символом характеристики невидимых движений души и своеобразным кодом отображения мира человека. Впоследствии пожелания приобретают этикетное значение.

Фрагментарный анализ показывает, что истоки создания художественного облика, идеалов Человека, а в случае со свадебными пожеланиями лежат в культовом почитании живой Природы и повторения ее гармоничных проявлений. Образ и подобие Человека создается по видимым, зримым ассоциациям прекрасного, совершенного по сути окружающего мира. Таковые формы моделирования художественных образов обнаруживают извечные устремления человека к постижению совершенства Природы и активации качеств наилучшего. Репертуар календарного и свадебного фольклора ярко, достоверно и объективно отобразил трансформации культовых поклонений в поэтико-художественные системы. Верования, ритуалы, связанные с почитанием Природы, являют первородно-экологические знания предков и традиции высоконравственного, разумного отношения человека к ценностям природы.

Литература

1. Сулейменов М.-Х. Учение «Жасау ізі и истоки чингизизма». История народов Турана в преданиях казахских биев. - Алматы: Service Press, 2013. - 283 с.
2. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде. - Уфа: Гилем, 2006. - 342 с.

3. Кожановский А.Н. Традиционные праздники в Испании нового времени. // Праздник в иберoамериканской культуре. - Москва: ИМЛИ РАН, 2002. - С.126-144.
4. Султангареева Р.А., Сулейманов А.М. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. - Уфа: Китап, 2010. - 590 с.
5. Султангареева Р.А. Йола-система и нормы жизневедения башкир. - Уфа: Китап, 2015. - 214 с.
6. Сөләймәнов Ә.М., Сәҙитов М.М, Рәжәпов Р.Ф. Башҡорт халыҡ ижады. Эпос. Төҙ., башһүҙ. - Өфө: Китап, 1998. - 93 б.
7. Султангареева Р.А. Указ ист. 2015
8. Максютова Н.Х. Образцы башкирской разговорной речи. - Уфа: Башк. кн. изд-во,1988. - 224 с.

Сундуй Г. Д.
Россия, г. Кызыл
sundui@inbox.ru

Этнопедагогика тюрко-монгольского тенгрианства (на материале тюркских народов Южной Сибири и Западной Монголии)

Аннотация. *В статье представлена этнопедагогика тенгрианства через функции, выполняемые Тенгри, истоки происхождения нравственности и духовные субстанции. По мнению автора в тенгрианстве сохранён уникальный опыт народной педагогики, который может быть эффективно влиять на формирование нравственности ребёнка.*

Summary. *This article presents the ethnopedagogy of tengrianism through functions performed by Tengri, the origins of morality and spiritual substances. According to the author in Tengrianism the unique experience of folk pedagogy that can effectively influence to the formation of the morality of the child is preserved.*

Ключевые слова: *Тенгри, тенгрианство, нравственность, духовность, чистый закон, духовные субстанции.*

Keywords: *Tengri, Tengrianism, spirituality, pure law, spiritual substances.*

Всё возрастающее обращение общественности к вопросам воспитания свидетельствует о наличии острых проблем, связанных, в том числе и с формированием нравственности. Исследование, проведенное Институтом развития национальной школы Республики Тыва, показывает, что нравственность рассматривается учащимися старших классов как ценность, могущая регулировать мысли, поведение и поступки человека. Однако они же отмечают, что современное образование в большей степени акцентирует внимание на проблему успеваемости и интеллектуальной сферы, а формирование нравственности как бы является делом и проблемой самого человека. Сказанным и объясняется актуальность изучения этнопедагогики народов в контексте тенгрианства, в котором сохранился уникальный опыт формирования нравственности. Напомним, что этнопедагогика - это наука, предметом изучения которой является народная педагогика как традиционная практика воспитания и обучения, исторически сложившаяся у различных этносов (Г.Н. Волков).

Как известно, почитание Неба присуще большинству тюрко-монгольских народов и образ Тенгри не перестаёт быть важнейшим стимулятором нравственности и духовности в течение многих столетий вплоть до наших дней (*алт.*«Тенгери», «Тенери»; *бур.*«Тәёери», «Тэнгэри»; *калм.* «Тэнгэр»; *кар. -балк.* «Тейри»; *каз.* «Тәёірі, Тәёра», якут. «Тангара»; *монг* .«Тнгри», «Тэнгэр»; *тув.* «Дээр Денгер»; *шор.* Тегри; *чув.* Тура). Термин Тенгри был

представлен еще в языке хунну 3 в. до н.э. и ранее [1, С.500]. В разработку духовности в тенгрианстве внесли большой вклад Д. Банзаров, Г. Н. Аюпов, Б. А. Бичеев, М.Б. Кенин-Лопсан. Вечное небо представляется как духовное существо, выполняющее управляющую и руководящую функции делами человека [2], структурообразующий элемент духовной культуры тюркско-монгольских народов [3]. Тенгрианство также связано с поиском сакрального смысла бытия как некоей целостной относительной данности, отражающей ценностно - духовную практику человека [4]. Как видим, тенгрианство рассматривается авторами как форма коллективного сознания, связанного, прежде всего, с духовно-нравственной системой общества. Однако специальных работ, раскрывающих этнопедагогику тенгрианства, до настоящего времени не были представлены.

Привлечение древнетюркских и древнемонгольских источников обычно не создаёт сложных проблем в исследовании данной проблемы и все результаты в принципе подлежат проверке. Основными источниками выступают «Поэзия древних тюрков» и «Сказание о Чингисхане», в которых можно проследить состояние и развитие формирования нравственности, в частности, в заповедях тюркских каганов и законах ханского монгольского государства, также произведениях устного народного творчества [5], [6]. Правомерно рассмотрение нравственности с трёх позиций, а именно через: а) функции, выполняемые Тенгри; б) истоки происхождения нравственности; в) внутреннюю структуру человека (духовные субстанции).

Как известно, Тенгри как творец всего сущего в мире, выполняет три основные функции: созидающую, законодательную, идеологическую. Суть первой функции - обеспечение всего сущего жизненно важными благами (землей, воздухом, теплом, водой, продуктами питания и т.д.); законодательной - установление чистого нравственного закона об отношении к наделяемым благам; идеологической - поддержка благословенных небом мужей, под чьим руководством управляется государство. Например, к одному из разделов нравственности относится ст.23 «Закона о гражданах» Ханского монгольского государства: «Пожилых уважать надо, бедных поддерживать. Надо почитать святых и мудрых, мыслителей-созерцателей» [6, С.180].

Сфера нравственности также раскрывается через призму народных традиций, которые образуют систему нравственных отношений человека к себе и другим, природе, предметам внешнего мира, культуре, обществу, благодаря чему происходит сохранение неизменных либо создание новых ценностных установок с учётом изменений, происходящих в развивающемся обществе. По существу, *народные традиции есть не что иное, как культура нравственности,* которая в любых условиях позволяет человеку быть существом разумным.

Как известно, тюркские народы делят людей на три типа от рождения: «ак сөөктүг улус» (люди с белой костью), «бора сөөктүг улус» (люди с серой костью), «баък сөөктүг улус» (люди с плохой костью). К первому типу относятся люди благородного происхождения, их, как правило, их считают нравственными генетически. Противопоставляют их людям безнравственным от роду. За ними следуют люди, занимающие нейтральную позицию, но всегда имеющие возможность улучшить нравственность благодаря каким-либо усилиям, например, воспитанию. Как видим, согласно тенгрианской традиции нравственность у отдельно взятого человека может быть или врождённой, или вообще отсутствующей, или приобретённой. Однако та же традиция отмечает, что при разных обстоятельствах, нередки случаи, когда нравственность «теряется» людьми из числа благородного происхождения.

Следовательно, тенгрианство допускает как генетическое, так и социально-воспитательное происхождение нравственности.

У тюрко-монгольских народов выделяется особое поле, выражаемое в термине *улаан амы* (монг.), *кызыл тын* (тюрк.), означающее жизнь, источник жизни (букв, красное дыхание). Оно имеет прямое отношение к внутренней сущности человека, включающей в себе несколько субстанций. У хакасов их шесть: *тын* (дыхание); *чула* (собственный хозяин); *кут* (жизненная сила); *сүрүн или сүне* (поминальная душа); *харан* (черная душа); хагба (ангел-хранитель) [8, С.19-21]. Саха-якуты выделяют одну субстанцию кут, однако она имеет три измерения: *салгын кут* (воздушная душа), *буор кут* (земляная душа), *ийэ кут* (материнская душа). Первый *кут* помогает человеку познать окружающий мир; второй развивает его физически; третий формирует умственные способности [7, С.19]. Другие тюркские народности выделяют по две субстанции кут или сүн, тын; тын, сур (мысль) [9, С.232-505].

Принято считать, что безнравственное отношение к себе и другим, природе, предметам внешнего мира, обычаям и традициям деформирует жизнь самого человека, а если пересекает границы дозволенного – разрушает. Тенгрианское понимание нравственности ярко и своеобразно проявляется в рамках относительно устойчивого структурирования внутренней сущности человека у тувинцев, состоящей из четырех духовных субстанций: «*куът (сүнезин)*», «*сагыш*», «*хаяа»* [11], [10]. Рассмотрим их отдельно.

«*Куът (сүнезин)*» рассматривается как собственный дух (ээ) человека, поддерживающий жизненную энергию «*амы*», а также автоматически воспринимающий и сохраняющий информацию о поступках и поведении человека. Он обладает тремя состояниями: а) чиңгине *куът-сүнезин* (нормальное состояние); б) *бора куът* - сүнезин (серое состояние); в) *салгын куът* (воздушное состояние). Первая стадия символизирует жизнь человека до смерти, вторая – жизнь после физической смерти до ухода в иной мир. Последняя (ее считают вечной) стадия означает превращение куът (сүнезин) в иноземное состояние. Термин «*куът*» используется по отношению к детям до 12 лет, дальше он заменяется словом «*сүнезин*» (М.Б. Кенин-Лопсан). Будучи наделенным свободой перемещения, «*куът (сүнезин)*» покидает физическое тело в связи с: а) старением физического тела; б) досрочным выполнением земной миссии; в) недобросовестным отношением его носителя к санкционированным нравственным установкам Тенгри; г) чрезвычайными ситуациями в жизни его носителя (страх, потеря самоконтроля, кража куът и т.д.). Как видим, нравственность является фундаментальной категорией тенгрианской этики, нарушение правил которых влечёт за собой наказание.

По сообщению шамана Д. Бааст, «*куът*» (*сүнезин*) следует рассмотреть как зеркало совместной деятельности членов семьи, рода, народа и человечества. По его словам, «куът» есть живой организм, следовательно, его качество во многом зависит от состояния нравственности человека. Интересным представляется и то обстоятельство, что синонимом слова «*куът*» у монгольских (ховдских) тувинцев выступает слово «*буян*» (добро). Народная мудрость гласит: доброжелательное отношение к ребенку отдаётся его любовью; бережное отношение к собственному телу отдаётся здоровьем; добросовестное отношение к труду отдаётся материальным благом и т.д. Следовательно, нравственное событье всего сущего есть самый главный постулат тенгрианства.

Компонент «сагыш» (мысль) – высшая инстанция в структуре личности, выполняющая функцию совести (нравственного сознания), которая санкционирует, контролирует, регулирует, критикует и воспитывает чувства, намерения, поведение и действия.

«*Хаяа*» (зарево, аура, ореол) – это часть духовной мощи человека, получаемая генетически от родового сообщества, является выражением феномена «мы». Она представляет собой духовную копилку всего рода, могущей поддерживать честь (имя) и совесть рода. «Хаяа» различается по степени своей духовной и общественно-производительной деятельности (слабая, средняя, высокая). Аналогичные представления о «хаяа» существуют у монголов. Присвоение соответствующей степени «хаяа» присуждается окружающим социумом и никем другим. К примеру, аал с высокой «хаяа» - это носитель добра, света и любви, самоуважения и самодостоинства. В свою очередь, данная энергия, соприкасаясь с другими людьми, передает им ощущение тепла и радости, самое главное – любовь и пример.

Таким образом, суть этнопедагогики тенгрианства зиждется в нравственном событье всего сущего, от этого зависит и дыхание чёрного неба [11]. Освоение данного тенгрианского этнопедагогического постулата осуществляется, в основном, посредством народных традиций, обеспечивающих нравственное формирование личности. Нам представляется, что в тенгрианстве нравственность и духовность всегда были ядром исторического бытия, ответственным субъектом выбора и потенциальным объектом пристрастного суждения. Сегодня почти общим сделался тезис о кардинальном усовершенствовании духовных и нравственных ценностей культурными традициями, особенно мировыми религиями. Однако сравнение религиозных текстов с текстами языческих религий, например шаманских камланий, заставляет отнестись к данному тезису не столь однозначно. Например, приверженцам тенгрианства, рассматривающим жизнь как высшую ценность, нелегко принимать концептуальный постулат буддизма, рассматривающий жизнь как страдание. Непротивленческий подход буддизма в виде кармы активизирует пассивность, не оставляет место чувству противоборства, сомнению и поиску.

Извлечение нравственности из пространства тенгрианства оказалось делом нелегким, даже трудным. Как видно, в большей степени, оно открывается в контексте духовных субстанций, где ведущую роль играет мыслительная деятельность человека. В конечном смысле данное понятие выражается в виде соединения «лица» и «сознания». Исходя из вышеизложенного, можно обозначить некую тенгрианскую модель нравственности. История развития нравственности показывает, что ее более качественное проявление происходит в процессе мыслетворчества, порожденного потрясениями в сознании, фокусируясь на вопросах, которые соотносятся с радикальными изменениями, связанных, прежде всего с ответственностью и волей индивида. По нашему мнению, в тенгрианстве именно мысль и мыслетворчество является неким универсальным двигателем в структуре личности, приводящей ее к разумному действию. Мысль как нравственная категория выступает основным регулятором деятельности и поведения человека. Таким образом, в поступках человека исключается бездумность, мысль регулирует поведение; духовность выступает как ценностное свойство сознания, нравственность - как форма выражения данного сознания, проявляемая в поступках, поведении и деятельности человека по отношению к себе и другим, окружающему миру. В данном контексте формирование нравственной личности - личностно-общественное явление, направленное на выработку и рефлексии ценностной сферы самой личности, семьи и рода, культуры и общества. Таковы исходные основания и общая стратегия этнопедагогики тенгрианства и они могут быть эффективно влиять на нравственность подрастающего поколения.

Содержание образования на современном этапе представляет собой усиление направленности процесса формирования нравственности на основе этнопедагогической

пансофии [12]. При этом важнейшей задачей образования становится включение в действие и содействие формированию нравственности у детей и выведение этих процессов на современный уровень.

Литература

1. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. Т.2. / Под ред. С.А. Токарева. – 2-е изд. - М.: Олимп, 1998. - 719 с.
2. Доржи Банзаров. Собрание сочинений. Издание 2-е дополненное. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1977. - 240 с.
3. Аюпов Н.Г. Тенгерианство как открытое мировоззрение: Автореф. дис. д-ра. филос.н. - Алматы, 2004. -140 с.
4. Бичеев Б.А. Дети неба-синие волки. - Элиста: Изд. КалмГУ, 2005. -200 с.
5. Поэзия древних тюрков V-VII веков. – М.: Раритет, 1993. – 170 с.
6. Сайшиал. Сказание о Чингисхане. Перевод со старомонгольского Н.Очирова. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2006. - 576 с.
7. Портнягин И. С. Этнопедагогика «Кут-сюр». - М.: Академия, 1988. - 184 с.
8. Кустова Ю.Г. Ребёнок и детство в традиционной культуре хакасов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 160 с.
9. Тюркские народы Сибири/Серия «Народы и культуры». - М.: Наука, 2006. - 673 с.
10. Сундуй Г.Д. Мир детства кочевой Азии: опыт духовно-нравственного воспитания. – Кызыл: Институт развития национальной школы, 2009. - 168 с.
11. Кенин-Лопсан М.Б. Дыхание черного неба. - Кызыл: Тув.кн. изд-во, 2010.- 391 с.
12. Волков Г.Н. Этнопедагогическая пансофия. – Элиста: Калм. гос.ун-т, 2009. – 575 с.

Телебаев Г. Т.
Республика Казахстан, г. Астана
telebaevg@gmail.com

Категория «TEƆIRI» в тюркских письменных источниках

Аннотация. *В статье проанализированы контексты употребления понятия «**TEƆIRI**» в орхонских, енисейских и турфанских письменных источниках. Обосновано предположение о том, что данная категория является центральной в тюркской философской традиции. Выявлено пять контекстов ее употребления: онтологический, мировоззренческий, политический, прагматический и религиозный. Показана эволюция понятия от письменного источника Kűltegin до турфанского Irk bitig.*

Summary. *The article analyzes the contexts of the use of the concept of "TEƆIRI" in Orkhon, Yenisei and Turfan written sources. There was justified the assumption that this category is Central to the Turkic philosophical tradition. There were identified five contexts of its use: ontological, worldview, political, pragmatic and religious. It shows the evolution of the concept from a written source Kűltegin to Turfan Irk bitig.*

Ключевые слова: *тюркская философская традиция, категория «**TEƆIRI**», руническиe письменные источники, контексты употребления категории «**TEƆIRI**», эволюция категории, онтологический контекст, мировоззренческий контекст, религиозный контекст, политический контекст.*

Keywords: *Turkic philosophical tradition, the category of "TEƆIRI", runic written sources, contexts of use category "TEƆIRI", the evolution of the category, ontological context, ideological context, religious context, political context.*

Изучение категориального ряда тюркской философии позволяет сделать вывод о его системности. К числу первостепенных по значимости мы можем отнести такие категории, как

«TEŊIRI», «ŐZE KŐK», «TEŊIRI ELIM», «UMAY QATUN», «TENRI QANYM», «KŰN», «SUB JER», «QUT». Их первостепенность обусловлена содержательно: они описывают основные стержневые грани бытия, то, на чем держится мир и человеческая жизнь, потому остальные категории производны от них. В силу этого им уделяется особое внимание: во многих стелах (bitik tač) встречается начертание этих слов.

В рунических письменных источниках, как известно, четко различаются Орхонские и Енисейские. Основное отличие в контексте философских идей заключается в том, что в Орхонских более развернутые и более связанные тексты посвящены в основном героическим деяниям каганов и полководцев, в них затрагиваются основные категории тюркского миропонимания: Тенгри, Умай, Кут, Кун, Су-Жер, Ел, Киси, и др. Смысл человеческой жизни в них раскрывается через служение народу. Жанр их – рассказ о героических деяниях предков, жыр – сказание (отсюда берет начало жанр героического эпоса в казахском фольклоре – «batyrlyk jyrlar»).

В енисейских же текстах, которые короче и местами несвязны, жанр можно определить как эпитафия, написанная от имени самого умершего. В них очень ярко освещена тема жизни и смерти.

Центральная категория тюркской философии – это, безусловно, Тенгри (TEŊIRI). Причем эта категория встречается почти во всех памятниках, где есть читаемый текст. Она встречается в основных орхонских текстах (Культегин, Бильге Каган, Тунык-ук, Ел Етмиш Бильге каган), в енисейских текстах (Уюк-Туран, Уюк-Тарлак, Барык), а также в турфанском памятнике Iriq Bitig.

Обращает на себя внимание, прежде всего, то обстоятельство, что термин Тенгри употребляется в разных вариантах и разных, соответственно, контекстах. Попробуем их классифицировать.

1. ŐZE TEŊIRI (также в интерпретации ŐZE KŐK) – (Үсті Тәңір, Үсті Көк) Тенгри, который наверху, сверху, голубое Небо, голубое Тенгри, Небо, которое наверху, сверху, Голубое, которое сверху. Здесь Тенгри отождествляется с Небом, т.е. с тем, что выше всего сущего, что над всем сущим. В этой интерпретации Тенгри представлен в Bitig Tač Kűltegin. В самых первых строках этого знаменитого памятника говорится: «Őze Kők Teŋiri asïra yaγïz Jer qïlïntaquda ekin ara kisi oγulï qïlïnmïs» (Үсті Көк Тәңірі асты нығыз Жер жаралғанда екі арада кісі ұлы жаралды; Когда наверху Голубое Небо Тенгри, а внизу плотная Земля зародились, между ними зародился сын человеческий) [1, 1 строка].

Здесь, как мы видим, Тенгри выполняет космогоническую функцию, участвует в сотворении мира. Однако это очень специфическая космогония, в которой нет творца. Причем, все три уровня бытия: Тенгри, Земля и сын человеческий зародились сами по себе. Здесь нет акта творения, а есть самопорождение. Заметно также, что уровни бытия равнозначны, существуют параллельно.

Подобное представление о порождении мира буквально повторяется в памятнике Bilge Qaγan: «Őze Kők Teŋiri asïra yaγïz Jer qïlïntaquda ekin ara kisi oγulï qïlïnmïs» [2, 2 строка]. Зарождение (самозарождение) передается через термин «qïlïntï» (қылынды; сделалось).

2. TŰRŰK TEŊRISI – (Түрік Тәңірі) Тенгри Тюрков. Древние тюрки понимали Тенгри как «своего», т.е. как покровителя тюрков, полагали, что у тюрков и Тенгри особые отношения. Поэтому в трудное время Тенгри всегда приходил на помощь тюркам: «…őze Tűrűk Teŋrisi Tűrűk Ïduq Jeri subi anča temis Tűrűk budun yog bolmazun tejin budun bolčun tejin aqanïm Elteris qaγanïγ őgűm Elbilge qatunïγ Teŋiri tőpesinte tutup jűgűrű kőtűrműs erinč…» (үсті Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері, Суы сонда айтты Түрік бүтін (халқы) жоқ болмасын дейін, бүтін (халық) болсын дейін, әкем Елтерис қағанды, өгей (шешем) Елбилге қатынды Тәңір төбеге тұтып, жоғарыға көтерді; тогда наверху Тенгри тюрков, Тюркская Священная Земля,

Вода сказали, чтобы Тюркский народ не исчез, чтобы он остался народом, моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...» [1, 10-11 строки].

Весьма показательно, что подобное покровительство Тенгри воспринималось древними тюрками не только как должное, но и как «обязанность» высшей силы, которая в силу того, что это «Тенгри тюрков», имеет особые обязательства, особую связь с тюрками. В памятнике Культегину об этом говорится так: «… üze Teŋiri basmasar asra Jer tilinmeser Tűrűk budun Eliniŋ tőrüsün kim artatï…» (үстi Тәңiрi баспаса асты Жер тiлiнбесе, Түрiк бүтiн Елiнiң төрелiгiн кiм арткызады; если сверху Тенгри не будет давить, снизу Земля не будет разрываться, то кто будет укреплять Тюркского народа государственную власть) [1, 22 строка].

При этом здесь мы видим объединение двух смыслов Тенгри: «наверху Тенгри» и «Тенгри тюрков». Подобная интерпретация встречается и в другом древнетюркском памятнике, «El Etmis yabγ // Bilge Atačïm»: «Tűrűk budun jitmezin tejin jolug ermezin tejin őze Teŋiri ter er/mis…» (Түрiк бүтiн (халық) жетiмсiремесiн дей, жолай жем болмасын дей, үстi Тәңiрi деген /екен/...; Чтобы не осиротел Тюркский народ, чтобы не превратился в легкую добычу (врагам), Тенгри на небе сказал…) [3, 3 строка].

В енисейских источниках вместо «Tűrűk Teŋrisi» употребляется «Teŋiri Elim». Например, в памятнике Uyk-Turan есть строки: «Teŋiri Elimte jemlig ben» (Тәңiрi Елiмде ауқатты мен; в моей хранимой Тенгри стране я был богат) [5, 3 строка]. Если учесть, что енисейские источники появились позже, то здесь мы наблюдаем эволюцию термина, которая заключается в углублении его смысла и переносе акцента с Тенгри (Тенгри тюрков) на Ел (хранимая Тенгри страна).

3. TEƊIRIKEN, TEƊIRITEG – (Тәңiрiкен, Тәңiрiтек; Тенгрикен) – произошедший от Тенгри, имеющий происхождение от Тенгри. Поскольку тюрки верили в особую свою связь с Тенгри, они через этот термин показывали конкретную близость к высшей силе. Это проявляется в двух смыслах: происхождение самих каганов и происхождение их власти, в целом политической власти.

Известно, что тюркские каганы вели свою родословную от самого Тенгри. Наиболее ярко это нашло проявление в памятнике Культегину, где говорится: «Teŋiriteg Teŋiride bolmuš Tűrűk Bilge qaγan» (Тәңiрiтек Тәңiрiде болған Түрiк Бiлге қаған; Ведущий происхождение от Тенгри, бывший в Тенгри Тюркский Бильге каган) [4, 1 строка]. В самом памятнике Бильге кагану почти дословное повторение этой формулы с одним добавлением, которое разъясняет, что означает «Teŋiride bolmuš» (бывший в Тенгри), - это означает «Teŋiri yaratmïs» (порожденный Тенгри): «Teŋiriteg Teŋiri yaratmïs Tűrűk Bilge qaγan» (Тәңiрiтек Тәңiрi жаратқан Түрiк Бiлге қаған; Ведущий происхождение от Тенгри, порожденный Тенгри Тюркский Бильге каган) [2, 1 строка].

О святости власти каганов, которая берет начало от Тенгри, говорится во многих древнетюркских памятниках. Тенгри дарует власть каганам, такое преставление должно было укреплять эту власть в весьма сложных политических условиях. Во многих памятниках описывается политическая история того времени, особенно взаимоотношения с соседними народами, которые были полны битв, сражений, побед и поражений. В таких условиях без сильной власти, имеющей сакральный характер, трудно было сохранить и укреплять государство.

Поэтому в памятнике Культегин о власти каганов говорится так: «Teŋiri tőpesinte tutup jügürü kőtürmüs erinč» (Тәңiрi төбесiнде тұтып жоғары көтерген едi; Тенгри возвысил их (букв. «поднял их на вершину») [1, 11 строка]. Далее этот вопрос конкретизируется: «aqaŋïm

qayanïγ őgüm qatunïγ kőtürmiš Teŋiri El berigme Teŋiri» (әкем қағанды, шешем-өгейім қатұнды көтерді Тәңірі, Ел беруші Тәңірі; отца моего кагана, мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дарующий государство Тенгри) [1, 25 строка].

В памятнике Бильге каган уточняется для каких целей дается от Тенгри власть каганам: «Türük budunïγ atï küsü jog bolmazun tejin aqaŋin qayanïγ őgüm qatunïγ kőtürigme Teŋiri El berigme Teŋiri» (Түрік бүтінді аты көсегесі жоқ болмасын дейін әкем қағанды шешем-өгейім қатұнды көтеруші Тәңірі Ел беруші Тәңірі; чтобы Тюркского народа имя и благополучие не исчезли, моего отца кагана, мою мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дал им народ-государство Тенгри) [2, 20-21 строки].

Наиболее полное определение того, что власть кагана дана от Тенгри мы находим в памятнике El etmish Bilge kagan (Tariat): «üze kők Teŋiri yarïlqaduq üčün asra yaγiz jer igitük üčün eliman tőrümen etintim» (Үсті Көк Тәңірі жарылқағаны үшін, асты нығыз Жер кие бергені үшін, елімді төрелігімді иелендім; поскольку вверху Голубое Небо явило милость, внизу твердая земля дала святость, народа, государственной власти стал обладателем) [6, 3 строка].

О том, что у каганов были особые отношения с Тенгри, есть интересное свидетельство, зафиксированное в памятнике Бильге каган. Там говорится, что каган ошибся, но: «üze Teŋiri ïduq Jer sub asra qaγan quti tapiqlamadi erinč» (үсті Тәңірі Ыдұқ Жер су асты(нда) қаған құты табаламады екен; вверху Тенгри священная Земля вода внизу не проклинали кут кагана) [2, 35 строка].

4. TEƉIRI YARÏLQADUQ – (Тәңір жарылқады; Тенгри облагодетельствовал). В этом контексте (как бы инструментальном) древние тюрки обозначили те аспекты в понятии, которые отражают «возможности» Тенгри. Прежде всего, Тенгри оказывает благодеяния, которые направлены, в основном, на каганов, военачальников, советников (правда, это может объясняться тем, что именно про их деяния и рассказывается в рунических письменных памятниках). В стеле Культегин сказано так: «Teŋiri yarïlqaduq üčün elligig elsiretmis qaγanlïγïγ qaγansïratmïs» (Тәңірі жарылқаған үшін, елдікті елсіретті, қағандықты қағансыратты; поскольку Тенгри явил милость, имеющих царство обессилел, имеющих каганов обескровил) [1, 15 строка].

Вторая интерпретация: Тенгри дает силу. «Teŋiri kűč bertűk» – (Тәңір күш берді; Тенгри дал силу), это употребление понятия сходно и как бы продолжает предыдущую интерпретацию. Тенгри дает силу, прежде всего, для того, чтобы одолеть врагов: «Teŋiri küč bertük üčün aqanïm qaγan süsi bőri teg ermis» (Тәңірі күш бергені үшін әкем қаған сүңгісі бөрі тек екен; поскольку Тенгри дал силу, воины моего отца кагана были как волки) [1, 12 строка]. Кроме того, Тенгри дарует и разум: «Teŋiri bilig bertük üčün» (Тәңірі білік берген үшін; поскольку Тенгри дал мне разум). Еще один аспект этой интерпретации – Тенгри как дарующий «QUT». Несомненно, что древние тюрки верили во всемогущество Тенгри. Однако, весьма показательно, что в орхонских и енисейских памятниках Тенгри и кут, употребляясь в одном месте, все же в определенном смысле независимы друг от друга. Нет точного указания на то, что «TEƉIRI» даровало кому бы то ни было «QUT». Причина, как мне думается, в том, что связь между «TEƉIRI» и «QUT» для тюрков того времени – таинство, тайна, ее невозможно разгадать, описать и потому о ней надо только молчать.

При этом роль как бы «мостика» между «TEƉIRI» и «QUT» выполняет понятие «YARÏLQADUQ»: «TEƉIRI» облагодетельствовал, явил мне милость, с одной стороны, с другой, - у меня есть «QUT», который помогает мне в делах и в сражениях.

В стеле Bilge qaγan это выражено следующим образом: «Teŋiri yarïlqadïqïn üčün özüm qutum bar üčün» («Тәңір жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін», «Поскольку Тенгри облагодетельствовал, поскольку у меня была своя благодать») [2, 13 строка]. И вновь обращает на себя внимание рядоположенность, но не причинно-следственная связь между «TEƊIRI» и «QUT»: мы можем, конечно, предполагать, что «QUT» появился потому, что облагодетельствовал «TEƊIRI», но прямого такого указания в текстах на каменных стелах нет.

Наряду с «QUT» в источниках используется и другой термин - «ÜLÜGÜM»: «Teŋiri yarïlqazu qutum bar üčün ülügüm bar üčün» (Тәңірі жарылқай, құтым бар үшін, ұлығым бар үшін; поскольку Тенгри явил милость, поскольку было у меня счастье, было у меня величие) [1, 29 строка]. Поддержка Тенгри, наличие «кут» и «улуг» нужны, прежде всего, кагану и в этом контексте эти понятия и употребляются.

Древние тюрки верили во всемогущество Тенгри, который не только мог возвысить кагана, дать ему власть и народ-государство, но и помогал тюркам в военных делах, в сражениях, в битвах с другими племенами. В памятнике Культегин есть такие слова: «Toquz Oγuz budun kentü budunïm erti Teŋiri jer bolγaqïn üčün yaγï boltï» (Тоғыз Оғыз бүтін кенді бүтінім еді, Тәңірі жер бұлғағаны үшін жау болды; народ Тогуз Огуз был моим народом. Тенгри за то, что они осквернили землю, сделал их врагами) [7, 4 строка].

И, наконец, очень важный аспект – Тенгри имеет власть над жизнью и смертью людей. Он имеет власть над жизнями многих людей, целых народов. В памятнике Tuňuq-Uq описывается политическая ситуация, когда часть тюрков перешли на сторону табгачей: «… ičikdük üčün Teŋiri ölütmüš erinč» (ішіне енгені үшін Тәңірі өлімтік болдырған екен; за то, что вступили внутрь (табгачей), Тенгри умертвило их) [8, 3 строка].

Тенгри властен над жизнью и отдельного человека. В памятнике Культегин, в отрывке, посвященном его гибели говорится: «… inim Kültegin kergek boltü özüm saqïntïm. Kőrür közüm kőrmez teg bilür biligim bilmez teg boltü özüm saqïntïm. Öd Teňiri yasar. Kisi oγlu qop ölgeli torürmiš» (інім Күлтегін қайтыс болды, өзім сағындым. Көрер көзім көрместей, білер білігім білместей болды, өзім сағындым. Шақты (ажалды) Тәңірі жасайды. Кісі ұлы көп өлгелі туған еді; Мой младший брат Культегин скончался, тоскую по нему. Зрячие глаза незрячими, ведающий ум неведающим стал, тоскую по нему. Смерть Тенгри делает. Сыны человеческие рождаются, чтобы во множестве умирать) [7, 9 строка]. Поэтому старых людей называли «Teŋirilig qurtγa» (Тәңірілік қарт; близкий к Тенгри (к смерти) старый человек).

Могущество Тенгри заключено и в его способности не только быть причиной смерти людей, но и оживлять их. Проблема реинкарнации, которая считается достоянием индийской философии, находит свое отражение, как мы видим, в тюркской философской традиции. В стеле, посвященной Культегину, сказано: «… uča bardïγïz Teŋiri tirigedkeči» (ұша бардыңыз Тәңірі тірі еткейінше; вы умерли (букв. улетели) пока Тенгри не сделает вас живыми снова) [7, 14 строка].

5. «TEƊIRIGERÜ YALBARUR» - (Тәңіріге жалбарыну; обратить молитвы к Тенгри). Этот контекст употребления термина появляется позже других и знаменует значимую эволюцию понятия.

В древнетюркском письменном источнике Irk bitig мы можем наблюдать эту эволюцию понятия «TEƊIRI». Она заключается в том, что термин лишается некоторой степени своей сакральности, его могут употреблять, например, вместо понятий «Небо, высота», старого человека называют «близкий к Тенгри», встречается выражение «пусть будет угодной Тенгри женщиной» и др. Это может свидетельствовать о широком распространении понятия к IX веку, к которому относят написание гадательной книги Irk bitig. Другая интенция в эволюции понятия – его постепенная трансформация в божественную силу чисто в религиозном смысле,

т.е. трансформация в понятие идентичное понятиям «бог», «құдай», «аллах», «всевышний». В этом отношении показательно следующее место в Irk bitig.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «Ala atliγ yol Teŋri men yarïn kiče esür men» (Ала атты жол Тәңірімін! Ертелі-кешкі жүрермін; Я Тенгри пути на пегом коне! Днем и вечером езжу я) [9, 2 строка]. И далее: «Er űmeleyű barmis Teŋrike soqusmis qut qolmis qut birmis (Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіріден) құт қолқалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті; Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри)) [9, 47 строка].

Здесь мы видим «приземление» образа TEŊIRI, его приближение к людям, когда они обращаются к нему, даже встречаются с ним (возможно, в облике «старца на пегом коне»), просят у него QUT и получают его. В это же время, это показатель трансформации единой всемогущей силы в отдельные божественные силы, даже в покровителя Пути, дороги, Тенгри пути.

Таким образом, анализ тюркских рунических источников позволяет сделать вывод о том, что понятие Тенгри употребляется, в основном, в пяти контекстах: онтологическом, когда Тенгри понимается как высшая сила; мировоззренческом, когда он обозначается как покровитель тюрков; политическом, как источник государственной власти вообще и власти каганов, в частности; прагматическом (инструментальном), как источник благодати, силы, разума, величия; религиозном, как божество, к которому направлены молитвы людей.

Литература

1. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kűltegin, I сторона
2. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Bilge Qaγan, I сторона
3. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник El Etmis yabγ // Bilge Atačïm
4. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kűltegin, III сторона
5. Bitig.org / Енисейские письменные памятники. Письменный памятник Uyk-Turan (e-3)
6. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник El etmish Bilge qaγan (Tariat)
7. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kűltegin, II сторона
8. Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Tuňuq-Uq
9. Bitig.org / Турфанские письменные памятники. Письменный источник Irk bitig, Or. 8212 (161)

Толстякова С. П.,
Россия, г. Якутск
tengrikonferens@mail.ru

Сакральные жесты в традиционной культуре народа саха

Аннотация. *В статье затрагивается проблема древнего церемониала - особой формы коммуникации, где система жестов строго определена и имеет установленный символический смысл. На примере таких жестов как “поклон”, “круговой обход”, предлагается понятие “сакральный элемент вербальной коммуникации”.*

Summary. *The article discusses the issue of an ancient ceremonial, a special form of communication where the system of gestures is strictly defined and has an established symbolical sense. On the example of such gestures as "a bow", "a circular round walk", the concept of "sacral element of verbal communication" is offered.*

Ключевые слова: *сакральный жест, божество, Тенгри, Айыы Танара, алгыс, Ысыах, саха, круговой танец.*

Keywords: *sacral gesture, deity, Tengri, Aiyy Tanara, algys, Ysyakh, Sakha, circle dance.*

Древний церемониал-особая форма коммуникации, где система жестов строго определена и имеет установленный символический смысл. Каждое телодвижение, направление положения рук, ног, головы в контексте ритуала есть символический смысл. Особая роль в коммуникативном поведении принадлежат руке. Рука в невербальном общении нередко передает тот смысл, который вкладывается в слова. Например, во время исполнения алгыс (*благословение*) жест поднятых рук вверх , в сочетании с ключевыми словами, несет определенный знак: "Уруй!"- восхвалание, "Туску!"- подтверждение, "Айхал!"- обращение.

Ни одно торжество, традиционный ритуал не обходится без жестов благодарения, почитания духов и богов. Существует многообразный вид *поклонов*, которые "исполнялись коллективно и несли ритуализированный характер" [1].

Одним из таких праздников народа саха является традиционный календарный праздник ысыах, проводимый в честь бога Солнца - *Айыы Дьеьегей*, где участники взявшись за руки исполняли многократные поклоны и двигались по солнцу, восхваляя и притягивая благополучие для людей Срединной земли - *Орто Дойду*. В сюжетах якутского эпоса олонхо упоминаются многократные поклоны: 3, 7, 9, 77, 99. Многократные поклоны – это есть символ глубокого уважения и почитания духов и божеств. Так, например, в традиционном свадебном обряде, на пути к дому жениха невеста должна развесить 9 связок пушнины в дар духам природы и совершить столько же поклонов. Подъезжая к дому жениха, невеста трижды обходит коновязь. «От коновязи до дома (она – авт.) должна приподнести в дар духам местности несколько связок меха и столько же раз ***поклониться*** (7-5-3). Перед входом невеста развязывала пояс, чтобы освободиться от счастья и **трижды** делала ***9*** *земных поклонов***"** [2].

Исследователь традиционной якутской хореографии Лукина А.Г. разделяет поклоны на *благодарственные* и *благословляющие, которые* исполнялись во время молений духам-иччи и божествам. Как традиционная форма почитания, поклон являлся основной частью *алгыса.* Таким образом, «поклоны были частью жестовой коммуникации, выражающие почитание и уважение» [3]. Так, например, знатоки якутской традиции выделяют:

1. *Традиционный поклон* - глубокий благодарственный поклон Небу (*Танара5а*), небожителям верхнего мира с пожеланием о счастье и благополучии;

2. *Благославляющий, благодарный поклон* (*махтанар, алгыыр*). По определению М.Я. Жорницкой, "такой поклон широко распространен у древних монголов и тюрков";

3. Разновидность *благодарственных поклонов* - *"благодарный поклон, держась черной печени" (хара быары туттан махталлаах сугуруйуу)*;

4. *Благодарственный поклон "от сердца-печени своего"* (*сүрэхтээх-быартан*);

5. Поклон духу земли Аан Алахчын Хотун (своеобразное, круговое движение указательных пальцев по горизонтали, возможно, имеющий своеобразный *магический знак* - круговой оборот изменения времени-события, исполняемый в целях обозначения, организации сакрального пространства с миром духов, в частности с духом земли).

6. *Небесный поклон* притягивания удачи, благодати (*Уруйу тардыы)* - это исполнение кругового движения *сомкнутых кистей* рук в более большой амплитуде по вертикали с направлением вверх к небу. Как считает Абаев В.Н., "вечное движение по кругу, как символ бесконечности, во многих религиозных традициях, монгольских и тюркских народов, всегда ассоциируется с *космическим мироустройством*" [4]. Возможно, круговое движение *Уруйу тардыы* в данном случае служит знаком ***установления невидимого пространства - небесной дороги (Айыы суола),*** по которой притягивается божественная благодать, удача... В

записи Худякова И.А. описывается движение битиситов, которые во время действия шамана исполняли круговые движения руками перед собой, "притягивая к себе удачу и благополучие.." [5]. Эти два движения по структуре и содержанию несут одинаковый смысл.

Элементы своеобразных поклонов втсречаются в старинных танцах. Так например в танце "Алгыс" (Благословение).

7. Ритуальный поклон коленопреклонение - "*сөһүргэстээн сүгүрүйүү*", часто встречается в сюжетах олонхо, а так же в старинных преданиях. Данное движение относят к ритуалам обращения духу огня *Аан Уххан, Хатан Тэмиэрийэ*. В предании об Эллэйе первопредке народа саха, главный герой сюжета, организовав ысыах, опустился на одно колено перед духом огня, поднял вверх чорон с священным кумысом и в честь Айыы Танара (Тенгри) и произнес алгыс. Традиционно, во время праздника ысыах в честь божества Солнца *Кун Дьесегей*, жрец и битиситы опускются на одно колено перед духом огня, чтобы с благословением алгыс обратиться к небесным богам Айыы Танара [6].

Как отмечают исследователи, в сюжетах олонхо, а также в традиционных обрядовых действиях, часто встречается традиционный ритуальный жест почитания духов - *круговой обход*. Он является одним из знаковых символов якутского ритуала. Многократный (трехкратный) обход трактуется как *ограждение* своего пространства, своей территории. Многократное движение по кругу, по спирали это есть установление вертикальной связи или построение дороги для достижения другого пространства - сакрального мира духов и богов [7].

Перед началом священнодейства *алгыс* традиционного праздника Ысыах, в честь Божества Солнца - *Кун Айыы Дьеьегей*, устанавливали по *кругу* 9 дымокуров, совершали круговой обход по солнцу - *арчылааьын*, очищая территорию от скверны и злых духов. В эпическом сюжете олонхо описываются традиционная встреча гостей божественной свиты из 44 тойонов во главе с божеством *Юрюн Айыы Тойон*. "Композиционная структура состоит из многократного церемониального жеста обхода божественной свиты для оказания почестей прибывшим гостям..." [8]. После каждого кругового обхода совершали своеобразные ритуальные действия: встречали гостей, благословляли, усаживали всех и угощали, обьявляли состязание небесных богатырей, игрища и т.д.

В сюжетах олонхо *круговой обход* описывается как магическое действие и для оживления богатыря *айыы айма5а* небесной удаганкой *Кун Ньургустай*. Удаганка обходит богатыря трижды по лунной, затем по солнечной сторонам и приступает к ритуалу оживления его магической плетью – *дьураа*, окропляет живой водой - божественной *илгэ*. Подув в темя, оживляет, вселяет боготырский дух [8].

Структура жестов в каждом отдельном ритуале определяется содержанием сакрального действия. Главная цель - установление коммуникативных связей с сакральным миром, между человеком и обьектом почитания – Богом, богожествами.

Литература

1. Захарова А.Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа Саха. –Новосибирск: Наука, 2004. – 312 с.
2. Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов (19 - начало 20 вв). – Якутск: ЯИК, ЯНЦ СО АН ССР,1989. -158 с.
3. Лукина А.Г. Традиционная танцевальная культура якутов. – Новосибирск: Наука,1998 .- 176 с.

4. Абаев Н.В. Культ священных гор и Ехор в контекстеидеи метафизического «круга». // Круговой танец: Природа - Человек - Космос: колл. монография / Под ред. А.Г. Лукиной. - Якутск: РИЦ «Офсет», 2014. – С. 47-51.
5. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. - Якутск: Бичик, 2002. – 208 с.
6. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. - 400с.
7. Стручкова Н.А. Формирование кинетического компонента в ритуальной практике на примере генезиса якутского кругового хороводного танца осуохай - СПб. Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2005. – 234 с.
8. Строптивый Кулун Куллустуур: Якутское олонхо / Сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов. / Серия: Эпос народов СССР. – М.: Наука, 1985. – 608 с.

Тукешева Н. М.
Республика Казахстан, г. Уральск
naztuk@mail.ru

Высший закон Тенгри или идеологическое оформление власти посредством норм «төру /törü» в древнетюркском обществе

Аннотация. *На основе анализа сведений письменных источников в статье рассматривается роль норм «törü/төру» в процессе оформления политической власти в древнетюркском обществе. Автор видит в этом закономерный процесс идеологического и правового оформления каганской власти, стремившегося легитимировать свой статус в кочевом обществе через традиционную систему ценностей.*

Summary. *On the basis of an analysis of the information of written sources, the article examines the role of norms «törü/ төру» in the process of registration of political power in the ancient Turkic society. The author sees in this a natural process of ideological and legal formulation of the Kagan authorities, which sought to legitimize its status in nomadic society through the traditional system of values.*

Ключевые слова: *Тенгри, древнетюркское общество, нормы «törü /төру», власть, закон*
Keywords: *Tengri, ancient Turkic society, «törü /төру», power, low*

Политико-правовая система в древнетюркском обществе была представлена нормами «төру», которые включали понятие обычая, власти, закона.

Нормы «төру» играли в тюркском обществе значительную роль, призванные регулировать все сферы жизнедеятельности общества. В древнетюркских текстах понятие обычая представлены следующими выражениями: «апам төрӱсінчä - установления моих предков; tõrüsin – законы (для) тюркского народа; төрунін – твои законы; төруң – твой закон; твой обычай» (КТб, 22) [1, С.103, 158]. Выражение «tör törädä - на самом верху», встречаемое в надписях Хакасии указывает на определенный высокий статус [2, С.287]. Необходимо учесть, что корень «tör» имеет самостоятельную смысловую нагрузку - «ценность, значение, почетное место» [3, С.14]. В понимании тюркского народа нарушение обычая предков вело к распаду кочевой общины. Обозначение этих норм жизнедеятельности тюркской общины термином «төрӱ» указывает на высокий статус обычного права в системе регулятивных общественных норм. Обычай «төру» обладал высшим статусом в тюркском обществе как закон, установленный предками, как закон предписанный Тенгри. Необходимо учесть, что правовое сознание древних тюрков «находились на том уровне развития, когда правовые нормы

воспринимались ими как нечто высшее, исходящее от божеств, а не создаваемое людьми - даже монархами» [4, С.532]. В этом случае в понимании тюркского общества и родоплеменная структура понималась как форма социального устройства, которая предопределена высшими силами Тенгри. Следование «төру», высшему закону Тенгри обеспечивало благополучное существование тюркского народа.

При создании государственной правовой системы каганы апеллировали также к законам предков. В памятнике Кюль-тегину используется выражение «Будуның ілің төрусін тута бірміс» – Они установили законы для тюркского народа (КТб, 1) [1, С.61]. Выражение «тута бірміс» подразумевает незыблемость традиций, обычного права кочевого тюркского социума в условиях создания государства, формирования государственной власти. Имперская правовая система первых тюркских каганов должна была основываться на тюркском обычном праве. Как отмечает исследователь Р. Почекаев, «хотя оно и было результатом правотворческой деятельности конкретных правителей, тюрки не «персонализировали» торе, не соотносили его с личностями каганов, поскольку считалось, что те лишь формулировали волю Неба» [5, С.268]. В данном случае правотворческая деятельность правителей сводилась к введению отдельных пунктов, не противоречащих всеобщему закону. Термин «төрусін» указывает на законы кагана, созданные на основе «төру», то есть закона предков. Речь в большей мере идет о воссоздании забытых по определенным политическим обстоятельствам законов предков: «Когда ихъ (воинов - Н.Т.) стало семьсотъ, то (мой отецъ) привелъ въ порядокъ по установлениямъ моего предка (тӱрк төрӱсӱн) народъ, державший себя такъ, какъ бы онъ самъ по себе составлялъ (отдельные) племенные союзы и считал самъ себя ханомъ…» [6, С.38]. Следовательно каган занимался реконструкцией норм «төру» для воссоздания еля. Предполагаем, что знатоками обычного права «төру» были бии или беки, но они не имели такой политический статус, чтобы воссоздать нормы «төру» на государственном уровне. Каган как политический лидер, имеющий «небесный мандат» выполнял эту функцию, воссоздавая ель по «төру», на что указывают в источниках следующие сведения: «…народ, упразднивший свои тюркские установления, он /каган-отец/ создал /вновь/ и обучил законам предков. - Түрік төрүсін ычғынмыс будуныӷ ечүм апам төрүсінче йаратмыс бошғүрмыс» (КТб, 13) [1, С.213].

Власть и закон, данные от Тенгри, могли иметь высокий статус в глазах тюркского общества, вписаться в их систему обустройства мироздания. Однако идея сакрального характера власти кагана как избранника Тенгри была недостаточна и имела больше идеологическую направленность. Поэтому оформление государственной идеологии происходило не только через идею «небесной» инвеституры, а в большей степени через нормы «төру»/«тӧрӱ». Они обеспечивали правовой и социальный статус кагана, что давало право легитимно управлять елем.

Безусловно, «в тюркскую эпоху торе представляло собой систему правовых установлений тюркских каганов, непосредственно связанных с отправлением их функций правителя» [5, С.268]. Но мы не можем согласиться с утверждением, что «в ранних тюркских государствах торе создавалось правителями, активно занимавшимися правотворчеством» [4, С.534]. Высшая каганская власть создавала законы для организации «il», основываясь на обычаи традиционного кочевого общества. Словосочетания «el törü или «il төруг» передают значения «власть над страной и народом» или «быть на самом верху страны и общества». Основа слова, обозначающего государственный закон, устанавливаемый правителем, не менялся. В частности, формулировка «тӧрӱсӱ» обозначала именно те законы государства, которые были составлены на основе норм «төру»/«тӧрӱ».

На основе анализа «Кутатгу билиг» Ю. Баласагуни и «Диван-лугат-ат-тюрк» М. ал-Кашгари исследователь С.Г. Агаджанов отмечал, что на нормах торе основаны распоряжения бека, хана, нормы поведения в обществе и частной жизни [7, С.264]. По мнению В.В. Трепавлова, «төрӱ» является сводом норм обычного права, регламентирующим отношения внутри и вне социума, «сферой компетенции монарха» [8, С.39]. Исследователь Ш.М. Мустафаев, утверждает, что согласно поэме «Кутатгу билиг» гарантом справедливости в обществе является безусловное и беспристрастное применение норм торе [9, С.12, 18-19]. Нормы «törü» регулировали практически все сферы жизнедеятельности тюркского общества вплоть до распределения пищи на пиру [10, С.67]. Кун-хан (правил после Огуз-кагана) соблюдал «төрӱ» следующим образом: «…чтоб достоинство, путь, имя и прозвание каждого в отдельности были определены и утверждены, и каждому (дан) какой-нибудь знак и тамга, чтоб тем знаком и тамгой нарочито обозначались указы, сокровищницы, табун и стадо, во избежание от кого бы то ни было ссоры и сопротивления одного к другим; дети и последующие потомки их да ведают каждый своё имя, прозвание и свой путь, чтоб было это причиной прочности государства и вечного существования доброго имени их» [11, С.87-88]. Из источника следует, что «төрӱ» правителя было направлено на регулирование общественных отношений с целью избегания конфликтов между кочевыми общинами. Следовательно, проводимые реформы, решения, приказы верховного правителя или других политических лидеров обязательно должны были аргументироваться нормами «төрӱ».

Слово «закон» в древнетюркских текстах дано в разных склонениях: «төруг – закон (ы), төрунін – твои законы, төрӱсӱ - законы государства, (КТб, 22), төруміз – наши законы, обычаи (КТб, 22), төрусінче – по закону (КТб, 13), төрüŋin - по законам [1, С.103, С.158]. Из указанных значений понятия «төрӱ» в источниках, определение «закон» применяется в непосредственной связи с каганской властью и созданием государственного порядка: «Так они царствовали.…Устанавливая порядок среди голубых тюрков, не имевших до того господина, ни организации по стрелам. Они были мудрые каганы….устанавливали законы (төруг ітміс)» [1, С.12]. «Будуның ілің төрусін тута бірміс – Они установили законы для тюркского народа» [1, С.61]. Иначе говоря, законы, исходящие от государственной власти преподносятся как основанные на «төрӱ». Несоблюдение обычного права, традиций предков приводило к хаосу, а ненадлежащее исполнение государственных законов вело к беспорядку: «Үзі теӊрі басмасар, асра йір телінмесер түрк будун ілінін төрунін кім артаты? Если Небо сверху не давило (и) земля внизу не разверзалась, тюркский народ, кто мог погубить твоё государство и законы» (КТб, 2) [1, С.191]. Государство это та сила, которая способна сохранить народ в единстве на основе законов, обозначенных термином «төрӱсӱ»: «(7) Мой весь народ, будь тверд. Законы (төрӱсӱ) государства не разрушай (не отсылай)» [12, С.26]. Или: «7) Мой народ, будь тверд, не отступайся от законов государства (el törüsü)!» [2, С.237]. Соблюдать законы «төрӱ» необходимо в рамках «äl»: «Пусть будут установлены государство (эль) [и] законы, (äl tõrü)» [13, С.249].

Верховная каганская власть начинает обозначаться термином «төру». В значении «власть» термин преобразуется в «төруг» [1, С.25]. В памятнике хану Могиляну встречается выражение «ақыр төрӱг» – крепкая власть или могущественная власть [14, С.35, 98, 102]. Известный исследователь С. Аманжолов отметил, что под термином «төруг» необходимо понимать государственную власть [15, С.131, 133]. В источниках есть словосочетание «il төруг», которое даёт обозначение государственной или высшей политической власти. В древнетюркском обществе «il төруг» организовывали каганы, на что указывает производная

форма – «төруде». Исследователь древнетюркских надписей Г.Е. Айдаров предложил перевести данный термин как царство (т.е. трон): «/А / на царство сел каганом мой дядя. – Ол төруде үзе ечім қаған олурты» (КТб, 16) [1, С.214]. Иначе говоря, дядя стал каганом, став во главе (на самом вверху) общественной и политической структуры тюркского общества.

Ещё одно производное слово «törÿlÿk» А.М. Щербак предлагал перевести как «управление, обладание властью» [16, С.86]. При этом он ссылается на словарь В.В. Радлова, где древнетюркское слово «törÿ» переведено как «власть князя, правительственная власть» [17, С.79]. «При этомъ и ханъ и его подданные руководятся такъ называемымъ «törÿ», совокупностью заветовъ старины и правовыхъ понятій, словомъ темъ, что мы называемъ «обычнымъ правомъ» у кочевниковъ» - отмечал В. Радлов [6, С.35]. Суффикс «lÿk» здесь указывает на обладание «törÿ». Обладателем «törÿ» становится каган, имеющий статус верховного правителя и верховной власти.

Необходимость политико-правового оформления политической власти требовало внедрения её в традиционную систему ценностей тюркского общества. Каганская власть представлена как «äl tõrü». Власть, основанная на обычаях, способна созидать общественный порядок, при условии поддержки со стороны тюркского народа. С самого начала создания первого тюркского государства каганы тюрков, провозгласив себя верховными правителями, укрепляли племенной союз с помощью «törÿ»: «Над сынами человеческими селъ (ханомъ) мой предокъ Бумынъ-каганъ, … возсевъ, онъ поддерживалъ племенной союзъ (у турокъ) и правительственную власть и укреплялъ (ихъ)» [6, С.35]. Универсальность «törü» дало возможность обосновать необходимость политических институтов как каганство и каганат. «Törÿ» (закон) служило обоснованием и организационной правовой основой для «törÿг/төруг» (политической власти). Каган стремился поддерживать целостность племенного союза и регулировать отношения в рамках племенного союза («ät» – укреплять, устраивать, приводить в порядок). Без «törÿ/төру» это было невозможно. Целый ряд словосочетаний подтверждают единство понятий «обычай-закон-власть»: «törü öŋdi urul – устанавливаться»; «törü gïl - поступать справедливо, проявлять справедливость»; «törü ur - устанавливать законы»; «el törü - власть (букв: племенная организация и законы)»; «törülüg» определяет сведущего в законах, знающего порядок, справедливого»; «törülüg toquluγ - справедливый, соблюдающий закон»; «глагольная форма – törüt / törät – создавать, творить» [18, С.169, С.580-582]. В другой транскрипции в аналогичном значении «toγru - правдивый, справедливый, верный»; «toγrulux - правосудие, правдивость, правда, справедливость» [19, С.52].

Политическая идеология древнетюркских государств четко отразилась в орхонских надписях: «Когда было сотворено вверху голубое небо и внизу темная земля, между обоими были сотворены сыны человеческие. Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми-каган. Сев (на царство), они поддерживали и устраивали племенной союз и установление тюркского народа» (КТб, 1) [8, С.289]. Тем самым строгий мировой порядок определён как: «Тан (небо) – правитель (каган) – ел (племенной союз) – «төру» (установления тюркского народа) – люди (социум) – Йер-су (земля)». Все указанные элементы всеобщего порядка взаимосвязаны и взаимозависимы. На наш взгляд, была создана такая государственная идеология, которая гармонично влилась в существующий мировоззренческий императив. В учёт необходимо брать и то, что у номадов уже существовало определенное понимание верховной власти, существенным выражением которой был культ вождя, сакральный характер власти, культ родовых и племенных предков. Определенные культы тенгрианства были возведены в статус государственных, чтобы тем самым повысить престиж каганской власти, сделать её авторитет в глазах кочевого социума незыблемым.

Тюркские правители понимали силу духовного единства подвластного народа и необходимость создания близкой к ней идеологии власти. Политическая власть кагана без апелляции к ценностям была невозможна в тюркском обществе. В мировоззрении тюрков Тенгри устанавливало порядок в мироздании, символизировало абсолютную власть над миром. Нормы «төру» упорядочивали жизнедеятельность тюркского общества и были освящены культом духа предков. Сам каган становился, таким образом, эпицентром (тождество Солнца) социума и государства (тождество Вселенной), вокруг кагана объединялись последовательно каганский род (лучи Солнца), затем и другие племена в составе государства (ель) с соблюдением иерархии племен «с четырех сторон света». Присоединением новых подобных общностей правитель укреплял и увеличивал престиж верховной власти, политического центра. В условиях создания государственности тенгрианство сыграло в определенной мере интегрирующую роль в тюркском обществе, и послужило источником как социокультурного, так и политического единства.

Нормы «төрӱ» сложились в процессе социальной самоорганизации кочевого общества и стали составной частью мировоззренческой системы тюрков - кочевников. Точнее сказать, «төрӱ» сформировалось на основе длительного опыта выживания кочевников и стала исторически сложившимся ценностно-нормативным комплексом, направленным на сохранение, прежде всего, целостности общественного устройства древнетюркского общества. Восприятие государства как часть этого порядка формируется в конкретно-исторических условиях оформления политической системы. Государственная структура власти гармонично должны были стать частью сложившейся традиционной системы родо-племенных отношений и обычного права, с помощью которого регулировались эти отношения.

Таким образом, роль «törü/төру» в системе нравственных и правовых воззрений тюркского общества несомненна. Политическая власть в процессе оформления государственной структуры в форме кочевой державы не могла игнорировать традиционную систему, поставив цель гармонично стать её основным элементом, претендующим на такой же высокий статус. Так, власть кагана и каганат стали неотъемлемой частью системы норм «törü/төру» и более того, стали отождествляться с «törü/төру». Государственная власть приобрела в тюркском обществе высокий политический и общественный статус. В этом мы видим закономерный процесс правового оформления политической власти, стремившегося легитимировать свой статус в кочевом обществе через традиционную систему ценностей и норм.

Литература

1. Айдаров Г. Язык памятника Кюль-тегину: VIII в. Национальная Академия наук РК. Институт языкознания им. А. Байтурсынова. - Алматы, 1993. - 393 с.
2. Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. - М.: Наука, 1997. - 306 с.
3. Радлов В.В. Кудатку-Билик: Факсимиле уйгур. рукописи Император. и королев. Придвор. б-ки в Вене, изд. по поруч. Имп. С.-Петербург. акад. наук В.В. Радловым. - Спб.: тип. Имп. Акад. наук, 1890. – 200 с.
4. Почекаев Р.Ю. Эволюция Торе в системе монгольского средневекового права. // Монгольская империя и кочевой мир. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. - 546 с.
5. Почекаев Р.Ю. Торе в Центральной Азии. // Элита в истории древних и средневековых народов Евразии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. – 330 с.
6. Радлов В.В., Мелиоранский П. М. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме. // Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. Сост. А. Аманжолов. - Семей: МКА, 2001. – 256 с.
7. Агаджанов С.Г., Государство сельджукидов и Средняя Азия в X – XII вв. - М.: Наука, 1991. – 303 с.

8. Терновая Г.А. Образы искусства как источник по мировоззрению городского населения Южного Казахстана и Семиречья VI – XII вв.: диссер. … канд. истор. наук. - Алматы, 1998. – 28 с.
9. Мустафаев Ш.М. Концепция верховной власти и права в «Огуз-наме» Языджи-оглу Али. // Османская империя. Проблемы внешней политики и отношений с Россией: Сборник статей / Отв. ред. С.Ф.Орешкова. - М.: Ин-т востоковедения РАН, 1996. - С. 10-23.
10. Рашид ад дин. Огуз-наме. Перев. с персид., предисл., наимен., примеч., указат. Р.М. Шукюровой. - М. Баку: «Дом Бируни». Элм, 1993. – 204 с.
11. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т.1. Кн.1. Перевод Л.А. Хетагуровой - М.-Л.: АН СССР, 1952. - 995 с.
12. Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы - М.-Л.: АН СССР, 1952. - 118 с.
13. Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. - М.: Наука, 1971. - 330 с.
14. Малов С.Е. Памятник хану Могиляну. // Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. - Семей: МКА, 2001. - 256 с.
15. Аманжолов С. Памятники древнетюркской письменности и их отношение к современным тюркским языкам. // Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. - Семей.: МКА, 2001. - С.124-138
16. Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. - М.: «Восточная литература», 1959. -172 с.
17. Радлов В.В. Опытъ словаря тюркскихъ нарѣчіи. Т.3, Ч.1. - СПб: тип. Имп. АН, 1905. - 95с.
18. Древнетюркский словарь. - Л.: Наука, 1969. – 677 с.
19. Абдуллин И.А. Социально-политическая терминология языка армяно-кыпчакских памятников (тюркский пласт). // Историко-лингвистический анализ старописьменных памятников. - Казань: ИЯЛИ, АН СССР, 1983. - С. 44-53

Тулешов В. У., Курманбаев Е. А.
Республика Казахстан, г. Семей
tulesh1@yandex.ru, erbol_k@bk.ru

Аксиологические смыслы экологичности сознания в тенгрианстве

Аннотация. *Номадический образ жизни формировал своеобразное сгармонизированное в соотношении с природой социальное мировоззрение. Оно не было огорожено от мира естества, а органично вплетено в ткань природного мира. Соответственно, кочевническое созидание аксиологических смыслов явилось порождением естественного состояния изначального человека. И он жил в гармонии со своим макрокосмический началом, как прародителем и материнским лоно. Имманентным способом для этноса является тот природный способ производства и воспроизводства общественной жизни, который изначально формирует весь строй его мышления и сознания.*

Summary. *Nomadic way of life shaped a certain harmony in relation to the nature of the social worldview. It was not fenced from the world of nature, and organically woven into the natural world. Accordingly, nomadic creation of axiological meanings was the product of the natural state of primordial man. And he lived in harmony with the macrocosmic beginning as the progenitor and motherly. The immanent way for ethnic is the natural way of production and reproduction of social life, which initially forms the whole structure of his thinking and consciousness.*

Ключевые слова: *номадизм, тенгрианство, ризома, имманентность, природа, гармония, казахи, тюрки*

Keywords: *nomadism, tengrism, rizoma, immanence, nature, harmony, kazakhs, turks*

Мы привычно рассматриваем преемственность тюркских и казахских кодексов жизни и исторических периодов развития тюркской и казахской государственности вплоть до наших дней, считая все их своими. Но как сочленить прошлое и настоящее в новых горизонтах бытия, если не видеть, не возобновлять и не обновлять содержание этой связи? Ведь чаще из-за некоей забывчивости мы теряем целостность своей уникальной культуры и цивилизации.

Сегодня однозначно признано, что именно духовные основы национального сознания создают передовой уклад общественной жизни и инновационную экономику. Да, нас интересует способ осознания «самости», пределов своей свободы, образа жизни жителей Евразии, избравших особый, стиль жизни, казакование/казакылык как своеобразный образ независимого самосознания и культурной самопрезентации. Номадический образ жизни формировал своеобразное сгармонизированное в соотношении с природой социальное мировоззрение, не оторванное и огороженное от мира естества как в городской, оседлой цивилизации, а органично вплетенное в ткань природного мира. Соответственно, кочевническое созидание жизненных смыслов явилось порождением естественного состояния изначального человека как микрокосма жить в гармонии со своим макрокосмический началом, как прародителем и материнским лоно. Поэтому кочевникам всегда было тесно и неуютно в рамках замкнутой, оседлой городской цивилизации. Всякий раз их тянуло в необъятные просторы степной вольницы, где они не были ограничены какими-либо искусственными рамками и устоями, сужавшими натуральную свободу человека. Привязанность номадов к невозделывающему (т.е. преобразующему), к порождающему типу культуры, стремлению не к переделке несовершенного мира под себя, свои представления, а к вписыванию своего индивидуального мира в законы мироздания, есть характерная особенность казахского кочевничества. Отсюда чрезвычайная экологичность сознания. Смысл бытия кочевников концентрируется вокруг идеи сохранения после себя первозданной чистоты Матери-природы: Умай ана, не навредить ей. Поэтому так богата духовная составляющая культуры и так незначительны материальные артефакты в наследии номадической цивилизации. Если вообще понятие цивилизация применимо к кочевому образу жизни.

Все наши мировоззренческо-метафизические концепты прошлого, в том числе идея тенгрианства, являются для нас универсальным багажом, без которого не могло бы появиться ни независимое государство, ни какие-либо важные перспективы его развития.

Осваивая одну за одной новые идентичности, нация, тем не менее, остается приверженной своей изначальной метафизической мировоззренческой сущности, изначальной ценностной сущности во всем многообразии ее предметно-бытового и социально-культурного содержания. И такая первоначальная идентичность вышедших из кочевого состояния наций как тенгрианство, как первичная картина мира, запечатленная в их образах этико-эстетического восприятия, как правило, остается их осевым, главным метафизическим свойством до сих пор (а в метафизическом смысле, до самых последних мгновений их существования), в зависимости от которой видоизменяются все остальные, более поздние идентичности (ислам и др.). Первоначальная тенгрианская кочевая (динамичная и диалектичная) идентичность для тюркских этносов потому и является самой универсальной, поскольку формирует и определяет всю последующую структуру их сознания и самосознания, как начало, из которого формируется актуальный конкретно-исторический результат.

Недаром Жиль Делёз, отождествив структуру универсальности с ризомой, с такой корневой системой растения, которая бессистемна и у которой нет единого центрирующего принципа развития, назвал свою философию номадической, тем самым, указал направление, где следует искать внутренний источник универсальности. Однако, понимая, что отождествлять структуру с сущностью, с внутренним противоречием нельзя, поскольку

совокупность частей такой структуры всегда меньше, чем целое, тем более, когда речь идет о социальной субстанции, Делёз не обозначил ее как субъекта, как такую часть, монаду или атрибут субстанции, который стремиться освоить и преобразовать ее, воссоединившись с ней на новом витке развития, представ в ней как обновленная монада обновленной субстанции более глобального и универсального качества.

Жиль Делёз обозначил эту траекторию роста через стремление освоения новых форм идентичности народа с помощью ресурсов корневой системы субстанции. Не через волевые творения людей, основанные на рациональности, не через их субъектное начало, как развитие древовидных структур. А через те способы реализации культурно-бессознательного, коллективно-бессознательного начала, которые составляют первичные особенности миропонимания кочевников-номадов, тем самым, конституируя имманентность как незыблемость более высокого свойства, нежели чем стремление субъекта к трансцендентности. По мнению Делёза и его коллеги Гаттари, на Востоке «государство осуществляет свою деятельность… не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененным классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот… подобен потоку, а не источнику… дерево Будды становится ризомой». Таким образом, оппозиция Восток-Запад может быть артикулирована, согласно Делезу и Гаттари, как оппозиция «потока Мао» и «дерева Луи»: хотя и «было бы слишком просто свести весь Восток к имманентности» [1, С.265-267].

Французская мысль, обратившаяся к описанию структуры универсальности и показавшая способ перемещения как способ развития, возможно, лишь намекнула на главное – на существование импульса к универсальности, который идет от номадического способа существования. Кочевники должны были сначала стать частью, монадой Степи, прежде чем осознать свой тенгрианский ответ на ее вызов, что в последующем привело их к номадической философии. Прежде чем стать подлинно универсальным субъектом, эта часть, эта монада субстанции должна была исторически и культурно развиться. Оставаясь, к примеру, в моделях культуры современных тюркских наций первичной и одновременно наиболее адекватной современному динамичному состоянию мира картиной мира, тенгрианство стало главной метафизической основой современной номадической философии, которая сделала возможным современное диалектико-логическое и подлинно универсальное понимание действительности.

В противоположность французской мысли, традиционная тюркская философская мысль, наоборот, уже раскрывает и утверждает наличие у народа (субъекта) такого энергетического философского ядра (атрибута, монады) его национального сознания, такого метафизического опыта, глубоко опосредованного уровня духовного «коллективного бессознательного», универсального кода нации, который сегодня инициирует перемещение как диалектическое развитие универсальности, которое усиливает все центростремительные импульсы к формированию собственной государственной, духовной, социально-экономической идентичности и целостности и одновременно центробежные импульсы новой демократической системы прав и свобод личности, понятной другим народам и принимаемой ими на равных. Такое философское ядро самосознания нации есть результат длительной эволюции его мировоззренческих оснований до философского понимания универсальных характеристик новой исторической формы субстанции.

Когда та или иная нация и следом все человечество свободно, осознавая конкретно-историческую необходимость, перемещается из одной идентичности в другую, то она

обогащает сложившуюся структуру идентичностей новой, меняет одни устаревшие институты и инструменты на новые, более актуальные, гармонизируя их в пространстве своего национального и/или общечеловеческого духа, стоящего перед лицом новых космогалактических вызовов. Нация как этническая единица человечества, поэтому является базовой структурой универсальности, которая в государстве как своем убежище производит общечеловеческие по предметно-деятельным основаниям, но национальные по характеру, отдельные по культурно-историческим видам, свойства всей человеческой цивилизации, если они отвечают ее чаяниям. И наоборот, человеческая цивилизация выступает как системная субстанциональная платформа всего человеческого вида для каждой отдельной нации, которая может оказывать на отдельную нацию определяющее влияние, если консолидирует все свои остальные единицы.

Это, по меньшей мере, означает, что структура универсальности (национальный или общечеловеческий субъект) не имеет определяющего значения, если она сама внутри себя не предопределена мотивом или каким-либо энергетическим импульсом превращаться в нечто противоположное, не меняя при этом собственной глубинной номадической сущности, если ее внутренняя субстанция «не имеет желания», не стремится превратиться в субъекта, без какого-либо внешнего инициирования, толчка. Ризома или водоросль, если ее определить через знакомое всем растение, сама по себе, без свойственной ей как растению «воли к жизни», превращается в лохмотья. Точно также и этнос, потерявший собственный код развития, собственную «ДНК» жизни (язык, культуру и «волю к жизни»), не способен к восстановлению собственной идентичности и может только следовать внешним обстоятельствам, формируемым другими этносами, превращаясь в продукт переработки, в реликт.

Следовательно, ризома сама по себе не универсальное явление, она становится таковым в системе ее энергетической активности, энергетического бытия (укоренения) в общей субстанции жизни, в данном случае, в землю, в дно моря или океана, как субъект собственного превращения в иное – трансцендентное. Как и этнос, не имеющий «воли к жизни» и не укорененный через способ производства (например, кочевое скотоводство) в субстанциональное основание своей жизни, не осуществляющий конкретное субъектно-деятельное (субъективное) отношение к миру, не реализующий конкретную деятельность по собственному культурно-историческому видению и пониманию, также способен стать лишь строительным материалом для других этносов.

Имманентность же, как неотъемлемое свойство предмета, присущее ему по самой его природе, означает лишь его глубоко опосредованную связь с субстанциональным началом, как с началом природным, первоначальным атрибутом, монадой которого является познающий (действующий) субъект. В этом отношении, кочевники-номады, степь для которых является для них имманентной средой, а кочевой способ производства – способом их существования в этой степи, не сами по себе, не в непосредственном отношении, а как деятельные субъекты (именно через способ производства и воспроизводства своей общественной жизни, посредством данного способа воспроизводства), являются структурой, порождающей «креативный потенциал самоорганизации». Иными словами, имманентным способом для этноса является всегда тот природный способ производства и воспроизводства общественной жизни, который изначально формирует весь строй его мышления и сознания. Переходя с кочевого (имманентное качество) на оседлый образ жизни, переходя с «азиатского способа производства» (К. Маркс) на европейский, в данном случае капиталистический, способ производства, кочевники переходят в иное – в трансцендентное (потустороннее качество), тем

не менее, сохраняя имманентность как субстанциональное основание своей жизнедеятельности, как вид и род духовного (метафизического) отношения к жизни.

Тенгрианство как самое первое и самое раннее из всех известных мировоззрений, как самое древнее мироощущение, миропонимание и миропредставление кочевников-номадов, при том, что они сегодня перестали вести прежний кочевой образ жизни, но стали вести «новый кочевой» – динамичный культурно-цивилизационный образ жизни, ре-продуцируется в сознании на основе цельного и достаточно универсального пакета культурного наследия – языка, этических кодексов, психологии, эстетического образа и философии – затрагивающего все сферы жизни современного человека. Оно как луч света, идущий с неба, питает и насыщает духовной энергией внутренний мир каждого отдельного человека, который, согласно принципам генеалогии и родо-племенных отношений, закрепленных в этнической культуре, является носителем глубокого по содержанию и широкого по форме данного «коллективного бессознательного», «объективной психики» народа, порождающих и воспроизводящих внутренний импульс к развитию универсальности вечно живого народа и, соответственно, универсального государства. Поскольку только универсальный, вечно живой народ может существовать и сохраняться в форме универсального государства. Культурные пласты номадической идентичности спрессованы в опыт множества поколений, они и выступают как содержанием, так и сущностью «особенной» жизнедеятельности номадов, форматируя информационные и предметные потоки в своих интересах, гармонизируя отношения между субъектами и объектами в категориях и моделях своих культурно-исторических кодов.

В казахской культуре, выросшей в недрах тенгрианского номадического общества, также существуют не менее, а возможно и более глубокие традиции – традиции тенгрианства, верности данному слову, семье, роду, народу, традиции культуры стыда, самоотверженности в работе, в ратном деле, защите отечества, исполнения долга, сыновней почтительности, гордости, почитания предков, собственной истории и культуры, благородства духа, уважения национальной этики, восхищения национальным эстетическим идеалом и т.д. и т.п., которые должны осознаваться и культивироваться особым образом – как исходные, первоначальные и, в этом смысле, универсальные качества этноса, судьба которого напрямую зависит от того, сохраним ли мы их или нет.

Литература

1. Грицанова А. Жиль Делёз. – Мн.: Книжный Дом, 2008. – 320 с.

Ушницкий В. В.,
Россия, г. Якутск
voma@mail.ru

Древние корни тенгрианской веры

Аннотация. *Статья посвящена древним истокам тенгрианства. Культ Неба и единобожие в древности существовал у многих народов. Это видно в общности сакральных терминов тенгри и айа у многих народов в мире.*

Summary. *The article is devoted to the ancient sources of Tengrianism. The cult of heaven and monotheism in ancient times existed among many peoples. This is evident in the generality of the sacred terms of tengri and aya in many peoples in the world.*

Ключевые слова: *Тенгрианство, культ Неба, религия Айыы, монотеизм, кочевые народы, традиционные верования, тюрко-монгольский мир*

Keywords: *Tengrianism, the cult of Heaven, the religion of Ayia, monotheism, nomadic people, traditional beliefs, the Turkic-Mongolian world*

Поклонение Тенгри-хану – божеству Неба можно считать государственной идеологией тюрко-монгольских кочевников. Так есть свидетельства о том, что общественные моления в честь Тенгри – культа Неба проводили древнетюркские каганы. Единому богу Неба обращались в своих молитвах Чингиз-хан и Джамуха. Вера в Тенгри-хана, употребление этого термина в официальных церемониях часто встречаются в текстах монгольского периода. В данной статье речь пойдет о древних истоках культа Неба и единобожия в тюркской традиции. Археологи, которые в полевых условиях исследуют древние традиции, усматривают истоки развитого религиозного культа Неба и Солнца еще в древних археологических культурах Монголии и Южной Сибири.

Хуннское слово через китайскую передачу *чен-ли* сопоставляется с тюркским словом *тенгри* ‘небо’. Э.Дж. Пуллибланк скептически отнесся к тюркской природе этого слова вообще, так как в современных тюркских, как и монгольских, языках это слово неустойчиво и, очевидно, является давним заимствованием. По словам А.М. Малолетко, этот термин в близких фонетических состояниях известен на обширной территории от Северной Африки до Тихого океана; его исходное значение – ‘нечто безбрежное, обширное – море, равнина, небо’ [1, С. 69].

Достаточно открыть сравнительный словарь Палласа по языкам народов мира, чтобы увидеть, что схожее название неба Тенгри-Тенир и т.д. было широко распространено среди разных народов Океании, Америки, Африки и Азии. Возможно, это слово уходит своими корнями в палеолитическую древность. Достаточно вспомнить имя широко известного божества островов Пасхи - Тангароа. Слово *cheng-небо* употреблено в Ши цзи и Хань шу. Приблизительное чтение *than-rej* хорошо согласуется с восстанавливаемым пратюркским состоянием [2, С. 83].

Сходство названий божеств Неба у шумеров *Дингир* с древнетюркскими *Тенир, Тигир* и т.д., позволяет высказывать мнение о древности этого культа, искать единые цивилизационные начала, связывая его с пратюрками. Эти искания, как выражено в книге Олжаса Сулейменова «АЗиЯ», приводят к мнению о связи пратюрков и шумеров, о древности тюркской культуры и языка, стоявшего во главе человеческой цивилизации [3]. Чтение шумерской клинописи является спорным, их лексика считается неродственным ни с одним из ныне живущих языков, поэтому на родственность с шумерами претендуют представители многих языковых семей, в том числе юкагиры.

Отдельно следует проследить возникновение культа Неба в степной традиции. Термин Тенгри впервые встречается в китайских источниках о хунну, где встречается фраза на хуннском языке: «ченли оуто» - читаемая как «тенгри куту». Поклонение Небу – Тянь была краеугольным камнем древнекитайской религии. Почитание старших и начальников является важнейшей составляющей конфуцианской религии. Даосская философия построена на первоэлементах, пронизывающих все сущее. Якутская натурфилософия, разделяет первоэлементы Вселенной на материальное (буор кут – земляная) и духовное (ийэ кут – материнское) начала и биоэнергетическую субстанцию (салгын кут – воздушное). Даосская философия, считает, что человеческая энергия состоит из физического начала – ли и биоэнергетической субстанции – ци.

Основными источниками даосизма считаются мистические и шаманские культы царства Чу и других «варварских» государств на юге Китая. Происхождение даосизма

связывается с кочевниками Севера, построившими царство Чжоу. Верховное божество древнетюркского пантеона Тенгри (Небо) распоряжался всем происходящим в мире и предопределял судьбы людей. Тенгри даровал каганам мудрость и власть, даровал каганов народу, наказывал согрешивших против каганов и даже, «приказывая» кагану, решал государственные и военные дела [4, С. 254].

Следует отметить общность культов Неба в Древнетюркском каганате и конфуцианской идеологии в Китае. По конфуцианской религии государь – сын Неба управлял империей. В титулатуре тюркского кагана, упоминается о том, что «богоподобного, Небом поставленного (или угодного Небу) тюркского мудрого… кагана» [5, С. 20]. В официальных документах каган именовал себя как «рожденный Небом великий Тукюэ, мудрейший и святейший в поднебесной Сын Неба Или Гюйлу-ше» [6, С.237].

В сравнении, культ Неба стал главным в Китае, а его отправлением занимался сам правитель, сын Неба. В почтительном отношении к высшему началу проявлялось отчетливо осознанный сыновний долг правителя, понимавшего необходимость отчитаться перед высшей божественной инстанцией и воздать небесному отцу, необходимые почести [7, С.278].

В «Ырк Битиг» упоминается *йол тенгри* – «бог путей», сравнимая с центральным понятием даосизма дао – путь, дорога. Судя по функциям обоих *йол тенгри* в «Ырк Битиг», одно из которых дает человеку *кут* «(божественную) благодать, душу», а другое восстанавливает и «устраивает» государство (эль), они, скорее всего, посланцы небесного божества (Тенгри), непосредственные исполнители его воли [4, С.257]. Таким образом, С.Г. Кляшторный в *йол тенгри* видит младших божеств, младших родичей Тенгри. Нами предлагается другое толкование этого термина. Здесь Тенгри прямо отождествляется с понятием дороги и пути. Путь, прямо связываемый с Небом, являлся для кочевников при их миграциях путеводной звездой. Понятие *дао* многозначно, это бесконечное движение.

Попытка превращения даосизма в государственную религию, была предпринята в сяньбийской империи Северная Вэй. Даосская же магия напоминала сяньбийцам их собственные шаманские культы, что еще более облегчало восприятие даосизма. Даосизм был влиятельной силой в северном Китае, раздиравшемся смутами, усобицами и вторжениями кочевников, создававших эфемерные государственные образования, сменившиеся более стабильной династией тобгачей (сяньбийцев) [8].

Согдоязычная Бугутская надпись, эпитафия одного из сподвижников Таспар-кагана (ум. в 581 г.), упоминает о постоянных вопросах кагана, обращенных к богу при решении государственных дел [4, С.254]. Таким образом, тенгрианство являлась государственной идеологией, сформированной на основе культа Тенгри, их отправление являлась прерогативой должностных лиц каганата [9, С.217]. В этом смысле ее функция тождественна с конфуцианством, государственной религией в Китае. Китайский император считался Сыном Неба.

Обычно верования сибирских народов относят к шаманизму. Однако есть мнение, что шаманизм среди народов Сибири распространился вместе с буддизмом ламаисткого толка. Безусловно, в любых архаических обществах есть колдуны, которые сравнимы с шаманами. В якутских религиозных верованиях есть проявления монотеизма и многобожия. Якутскую веру характеризируют два термина: танаралар и айыылар. Термин Танара обычно переводят как Бог. Этот термин связывают с культом Неба – Тенгри, получившего распространение в Древнетюркских каганатах. В якутских верованиях сохранились вера в множество *танаралар*, этот термин применяется в множественном числе, обозначая совокупность божеств, покровителей сил природы и видов хозяйственных занятий.

Небо якуты называют словом *халлаан*, и в алгысах не произносят в его честь хвалу, следовательно, не поклоняются небу как божеству. Поэтому термин тенгризм или тенгрианство, олицетворяющий культ Неба, не является актуальным для якутского общества. Зато есть мнение, что якуты были солнцепоклонниками, верховное божество – Юрюнг Айыы Тойон есть не кто иной, как Солнце. Поэтому В.Ф. Трощанский утверждает, что верховным божеством якутов было Солнце. Эпитет Юрюнг Айыы Тойон получил значение верховного божества, и постепенно стало отделяться от Солнца. С другой стороны, *айыы* и *кюн*, по сообщению г. Пекарского, во многих случаях заменяют друг друга как синонимы [10, С.36-37].

Согласно Т.В. Жеребиной, образ Юрюнг Айыы Тойона один из самых сложных по происхождению. Он олицетворял собой культурного героя, прародителя якутов, священного орла, коня, плодородие, богатство и т.п. Наиболее древний религиозно-мифологический образ, им поглощенный, - это образ Айыы Тангара – бога неба как божества. Интересным представляются титулы высших якутских богов: тойон (господин), «хотун» (госпожа), «хаан» (хан) – восходящие к социальной терминологии тюрко-монгольских народов [11, С. 31].

Чукчи, тунгусы, самоеды или тюрки – знают и почитают небесного Великого Бога, всемогущего творца, но он превратился у них в deus otiosus. Иногда имя того же Великого Бога означает «Небо», как Танара у якутов. Якуты называют его «самый высокий Хозяин», алтайцы – «Белым светом» (Ак Айас), коряки «Высокий Хозяин» [12, С.49].

Английские исследователи Эндрю Лэнг и сэр Эванс-Притчард указывали, что даже у самых примитивных народов есть знание высшего Бога, создателя и судии людей. Другое дело, что к нему не обращаются «дикари» в повседневной жизни. Оказалось, что на Земле не только нет народа дорелигиозного, но и народа, не знающего об «Отце всяческих», о едином Боге-Творце.

В области религиоведения главным достижением Вильгельма Шмидта является аргументированное выдвижение концепции «первоначального монотеизма» (Urmonotheismus), оспариваемой многими учеными, но, в существе своем, так и не опровергнутой доныне.

Не будучи в состоянии отвергать в принципе наличие монотеистических верований в среде неписьменных народов, приверженцы анималистической теории Тэйлора выдвинули гипотезу о «заимствованном характере» такого монотеизма. Сэр Артур Эллис назвал Бога-Творца внеисторических религий the loan god, утверждая, что монотеистические мотивы первобытные народы восприняли сравнительно недавно от христианских и мусульманских купцов и миссионеров. Однако он сам отказался от этой гипотезы под влиянием все возраставшего этнографического материала, свидетельствовавшего об оригинальном характере «первобытного монотеизма».

Таким образом, имеющиеся материалы свидетельствуют о древности культа Неба в Евразийских степях. Но исходя из традиции монотеизма и наличия единого слова Тенгри – Тянь – Тангароа – Дингир и т.д., не следует делать вывод о существовании единой религии тенгрианства в месопатамской и других цивилизациях. Она превратилась в государственную религию в рамках Тюркского каганата вместе с рунической письменностью.

Литература

1. Малолетко А. М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Т. 3. Докаганатские тюрки. – Томск: ТГУ, 2004. – 292 с.

2. Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. – М.: Вост.лит., 2007. – 223 с.

3. Сулейманов О. Язык письма: взгляд в доисторию о происхождении письменности и языка малого человечества. Алма-Ата–Рим: Сан Паоло, 1998. - 502 с.
4. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Наука, 2006. – 591 с.
5. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. – М.; Л.: Наука, 1959. – 112 с.
6. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена в 4 – томах. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Т. I. – 380 с.
7. Васильев Л.С. История религий Востока: Учебное пособие для студ. вузов. – 2 е. изд., перераб. и доп. – М.: Высшая школа., 1988. – 416 с.
8. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. - СПб.: Андреев и сыновья, 1993. - 312 с.
9. Дашковский П.К. Религиозный аспект политической культуры тюрок Центральной Азии (по письменным, археологическим и этнографическим источникам) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Часть 1. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2010. С. 216-219.
10. Трощанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства у якутов). Издание 2-е. - М.: Либроком, 2012. - 224 с.
11. Жеребина Т.В. Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII-XX вв.). - СПб.: Изд-во РХГА, 2011. - 176 с.
12. Элиаде Мирча. Шаманизм и архаические техники экстаза. - М.: Ладомир, 2015. - 552 с.

Федорова Л.В.,
Россия, г. Якутск
tengrikonferens@mail.ru

Возрождение тенгризма как религиозного учения в наши дни

Аннотация. *В статье рассматривается процесс возрождения в наши дни тенгризма как религиозного учения. Представляется краткий обзор по состоянию этого процесса в России, Кыргызстане, Казахстане, Болгарии и Монголии. Дается пример обоснования основных признаков религиозной организации, проповедующей веру в Тенгри.*

Summary. *The article considers the contemporary revival process of a tengrizm as a religious doctrine. The short review on a condition of this process in Russia, Kyrgyzstan, Kazakhstan, Bulgaria and Mongolia is submitted. The example of justification of the main signs of the religious organization preaching beliefs in Tengri is given.*

Ключевые слова: *тенгризм, Тенгри, религия, вероисповедание, обучение религии, тенгрианская организация.*

Keywords: *tengrism, Tengri, religion, religious training, Tengrist organization*

Сегодня в России, Кыргызстане, Казахстане, Монголии, Болгарии и других братских странах наблюдается процесс активизации общественности в вопросах возрождения и легитимизации традиционной веры общих предков в Тенгри (Тэнгри, Тангра, Тангара, Тейри, Дээр, Тигир и т.д.). В целом, такая активность и желание граждан иметь свои религиозные, сакральные институты понятно и естественно. Во-первых, это связано с активизацией процессов возрождения национального, этнического самосознания, начавшихся после распада СССР. Во-вторых, это обуславливается глобальными вызовами современности - повсеместным кризисом традиционных духовных ценностей, усилением радикальных форм религиозного экстремизма. В-третьих, это еще связано с тем, что любое общество всегда пытается

выработать механизмы выживания, самосохранения, самоутверждения на основе традиционных ценностей, и тюркская, монгольская, болгарская общественности - не исключение. Идет естественный процесс поиска и становления исконно национальных традиционных духовных религиозных институтов.

Другое дело, есть опасения, что могут возникнуть трения и конфликты с представителями других конфессий - православными, мусульманами или буддистами. Но, думается, что активизация традиционных религиозных воззрений, духовных ценностей предков титульных народов, этносов не должно вызывать трений с «пришлыми». В нормальном, цивилизованном обществе это должно вызывать только уважение и одобрение. Поскольку, любое препятствование ей неизменно рождает чувство несправедливости, попрания конституционных прав на свободу совести и вероисповедания, недовольств на этнической почве у титульного населения любой национальной республики.

В последние годы в Российской Федерации – республиках Саха (Якутия), Алтай, Бурятия и др., регулярно подаются заявления на регистрацию местных религиозных организаций.

В Якутии зарегистрированы две местные организации, исповедующие традиционно якутские религиозные воззрения – «Аар Айыы» и «Айыы итэ5элэ»[1]. Авторы учений и духовные лидеры этих организаций - Владимир Кондаков и Лазарь Афанасьев-Тэрис, в своих статьях, работах и высказываниях едины в одном - корни их учений уходят в древние традиции веры общих предков центральноазиатских тюрков и монголов в *Кек Тенгри, Айыы Тангара*[2]. Представители всех национальностей, проживающих в Якутии, с удовольствием посещают национальный праздник *Ысыах*. Церемония открытия этого праздника и есть традиционный тенгрианский обряд совершения небесного благопожелания - алгыс. С 2016г. подается заявление на регистрацию якутской религиозной организации *«Тангара итэгэлэ (Вера в Тангара (Тенгри)»* (духовный наставник Иван Васильев – Алгыс Уйбаан)[3].

В Республике Алтай с 2013г. пытается зарегистрироваться местная религиозная организация «*Тенгрианство – Небесная Вера*» (лидер и духовный наставник Валерий Сат) [4]. В Республике Бурятия общественники возрождают тэнгрианские обряды и моления. Как сообщает Николай Абаев: «Республиканская общественная организация «Женщины Бурятии "Наследие Оэлун"» совместно с Академией Манукол (Монголия) 22 июня 2015 г. в 10 ч. на Священной горе Толгой на территории хуннского городища в пригороде г. Улан-Удэ провели тэнгрианский обряд» [5]. В Монголии по словам монгольского небесного шамана Дондогийн Бямбадорж, автора книги «Мөнх Тэнгэр, Бөө мөргөл», возглавляемая им общественная организация «Дүнгэр», возрождает религиозные тэнгрианские традиции монголов [6].

Кыргызская религиозная организация «Тенирчилик» (лидеры Анарбек Усупбаев и Арсланбек Малеев), исповедующая тенгрианство, пытается зарегистрироваться с 2013г. Между тем, в Кыргызстане еще с 2007г. общественность на практике возрождает тенгрианские обряды, моления. Так, движение «*Кут Ордо*», лидер и духовный наставник Женеш Дубашов, на окраине Бишкека на родном языке проводит коллективные моления, обращаясь к Кёк Тенир [7]. В Республике Казахстан, г. Алматы с 2010-х гг. общественная организация во главе духовного лидера, автора книги «Акикат» Токтара Абыза, где им систематизированы и описаны религиозные традиции и мировоззрения казахского тенгрианства, также пытается зарегистрировать тенгрианскую религиозную организацию [8]. В Болгарии за последние десятилетия аналогично тоже стали появляться и действовать школы колобров, культовых служащих вероисповедания в Тангра. По словам колобра Спаса Маврова развитие духовно-

личностного аспекта тангристов совершается согласно знанию, унаследованному от болгарской устной колоброской традиции, по двум методам: "Колоброские волшебные сакральные сказки" и "Обучение колобров-служителей Тангра" [9].

Таким образом, процессы возрождения веры в Тенгри (Тангара, Тангра), регистрации проповедующих эту веру общественных религиозных организаций в соответствующих государственных органах, носят уже повсеместный и необратимый характер.

Другое дело, повсюду процесс регистрации религиозных организаций, проповедующих веру в Тенгри, претерпевает отказы со стороны регистрирующих органов. В чем причина отказов в государственной регистрации организаций, возрождающих веру предков в Тенгри? На наш взгляд, на это имеются субъективные и объективные причины.

К числу объективных, в первую очередь относятся как несовершенство законодательств некоторых наших стран в этой области, так и отсутствие в составах государственных экспертных комиссий при регистрирующих органах соответствующих религиоведов-тенгриведов. В последние годы, в особенности с 2007 г. - начала реализации евразийского общественного проекта по проведению международных научно-практических конференций «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», научная общественность СНГ, Монголии и Болгарии активно включилась в дело заложения нового направления науки - тенгриведения. Появились специализирующиеся в этом направлении исследователи, зарождаются научные школы. Но сегодня тенгриведение, как академическая специальность, все еще не легитимизировано. Поэтому, то что в составах экспертных комиссий государственных регистрирующих органов нет специалистов тенгриведов, вполне понятно. Как говорится, всему свое время.

Но, например, в России эту проблему вполне можно решить. Согласно существующему положению, составы экспертных комиссий при государственных регистрирующих органах представляются руководством субъекта, и утверждается министерством юстиции Российской Федерации. Менять составы комиссий дело бюрократически хлопотное и долгое. Но со временем и этот пробел будет восполнен. Сегодня же согласно положению российского законодательства, в случае отсутствия в составе экспертной комиссии квалифицированных специалистов, предусматривается по ходатайству председателя экспертного совета привлечение компетентного эксперта со стороны. Компетентными экспертами в этом случае могут стать как раз специалисты - этнографы, культурологи, религиоведы и т.д., имеющие необходимый багаж знаний как в в области тенгриведения, так и в области законодательства. Эксперты Международного Фонда Исследования Тенгри как раз могли бы привлекаться в подобных случаях. Прецедент уже имеется. Так, один из авторитетных участников Фонда, вице-президент Академии наук Республики Саха (Якутия), доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории и этнографии СВФУ имени М.К. Аммосова А.И. Гоголев 02 февраля 2017 года по ходатайству председателя экспертного Совета по проведению государственной экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Саха (Якутия) В.В. Левочкина дал положительное заключение в отношении местной религиозной организации «Тангара итэгэлэ (Вера в Тангара (Тенгри))». Тем не менее, вопрос еще стоит на повестке.

Субъективной же причиной является незнание регистрируемыми организациями положений законодательств своих стран в вопросах регистрации религиозных организаций. Во многих странах СНГ религиозным объединением признается добровольное объединение граждан, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории данной

страны, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками: 1) ***вероисповедание;*** 2) ***совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;*** 3) ***обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.*** Здесь главное, чтобы регистрируемая организация соответствовала этим признакам.

1. Поэтому по первому и главному признаку "***вероисповедание***" нужно дать исчерпывающее пояснение. Поскольку этот признак включает в себя особенность вероисповедания в пределах определённого религиозного учения, в данном случае он должен описывать веру в Тенгри, специфику заявленного религиозного учения - тенгризма.

В новейших исследованиях сделаны попытки более конкретного членения религиозной системы, согласно которым выделяются: религиозное сознание; религиозные институты; религиозная деятельность; религиозные отношения. Считается, что указанные элементы представляют собой максимальный предел членения религии, рассматриваемой в качестве социальной подсистемы. Эти элементы систематизированы и указаны тенгриведами Международного Фонда Исследования Тенгри в документе «Основы вероучения и практики религии тенгризма»[10]. В целом же, религиозное сознание отражается, в первую очередь, за счет принятия религиозной идеологии, т.е. религиозных идей, взглядов и представлений, отраженных в системе догматов, утверждений и предписаний.

Согласно положениям Основ, тенгрианство – есть открытая мировоззренческая система тюрко-монгольской традиции, религиозным учением которой является *тенгризм*. Указывается время и место возникновения основных концептов тенгрианства - 8-6 т.л. до н.э. в среде скотоводов-кочевников Центральной Азии, общих предков тюрков и монголов. Наряду с письменными источниками сведений о Тенгри, тенгризме, авторы Основ указывают на основной источник – устное народное наследие, в т.ч. мифологию, предания, эпос, обрядовую поэзию, песенный, танцевальный, музыкальный фольклор и т.д.

В связи с этим необходимо отметить, что среди совокупности различных коммуникаций, поддерживающих любую общность людей, вербальные коммуникации, проходящие на естественном языке, занимают важнейшее место [11, С.71,72]. Соответственно, в общем массиве этнической традиции языковая традиция играет очень большую роль, закрепляя обычай и ритуал «в коллективной памяти» [12].

Письменность же является лишь средством фиксации языка на материальном носителе – однако при применении письма продолжают действовать общечеловеческие законы передачи устно-речевой традиции. Учитывая это, история всех человеческих культур подразделяет их на два типа: бесписьменные и письменные. При этом отмечается, что развитые цивилизации со сложной общественной организацией, высоким уровнем строительной, ирригационной и прочей техники, разделением труда, развитым ремеслом, сельским хозяйством, религией далеко не обязательно должны использовать письменность.

Достаточно вспомнить государство инков Тауантинсуйю, древнее Перу, империи Ойо и Гана в Африке, Древний Китай эпохи Шан или первое вьетнамское государство Ванланг, где знания, в том числе религиозные, передавались устным способом. Он же использовался в древней Индии до появления санскритской письменности: процесс обучения священнослужителей Ведам шел устно: брахман (жрец) начинал учить стихам сына с 5 лет, и это обучение заканчивалась только к тридцатилетию. У автохтонного населения Тибета также

не было письменности, что не мешало жителям исповедовать и развивать «коренные» религии вплоть до экспансии буддизма. Огромное количество примеров, когда бесписьменные племена имели сложившиеся и передаваемые из поколения в поколение религиозные взгляды, можно прочитать в книге Э.Б. Тайлора «Первобытная культура» [13].

В тех культурах, где существовала идеографическая или более сложная письменность, часто был характерен именно устный способ передачи информации, и в первую очередь мифов, отражающих религиозные представления – поскольку, как отмечает известный религиовед Д.М. Угринович, именно устный рассказ или ритуальное воспроизведение мифа считалось сакральным (священным) актом, «определенным знаменательным событием в жизни рода или племени»[14, С.85]. Кроме того, в истории известны также общества, которые сознательно придерживались аграфии (от греч. α- «отрицание», γράφω «пишу»), предпочитая устный способ передачи религиозных сведений как единственно возможный. Классическим примером являются кельты, обитавшие в Британии и Галлии и табуировавшие письменную фиксацию религиозных сведений вплоть до VI века н.э. В результате этого процесс устного обучения духовенства – т.н. друидов – священным текстам, передававшимся «из уст», длился до 12 лет [15], и такая скрытность позволило грекам дать им такое название («кельтои» - греч.: «люди, живущие скрытно»)[16].

Характеризуя «простые» и, главным образом, бесписьменные религии, известный французский философ и социолог Эмиль Дюргкейм подчеркивал: «Эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни» [17].

В связи с древностью возникновения основных концептов тенгризма и кочевого образа жизни его носителей, исторически сложилось так, что в нем статусом сакрального (священного) действительно наделялось как раз не написанное, а излагаемое устно. Однако нельзя на этом основании утверждать, что у тенгристов даже в принципе отсутствует вероучение, сформулированное и зафиксированное в печатных источниках. Как уже сообщалось, у последователей данной религии имеются свои священные тексты – это древнетюркские рунические надписи V—III вв. до н.э., обнаруженные в Казахстане (иссыкское письмо) и Киргизии (Талас, Балыкчи и др.), памятники древнетюркским письмом (в основном эпиграфические, небольшое число рукописей сохранилось Восточном Туркестане) были созданы в тех областях Центральной и Средней Азии и Сибири, в которых в раннем Средневековье располагались государственные образования восточных и западных тюрков, тюргешей, древних уйгуров, енисейских кыргызов, кыпчаков, огузов, печенегов, карлуков и др.

Общеизвестна также древнетюркская орхоно-енисейская письменность, применявшаяся в Центральной Азии для записей на тюркских языках в VIII-X вв. н. э. [18]. Первым ученым, дешифровавшим 25 ноября 1893 года эту письменность, был датский лингвист Вильгельм Томсен. И первое распознанное им слово было - Тенгри (Бог) [19]:

Слово *Тенгри*, написанное орхонским письмом.

В общем и целом, устное изложение основ веры в Тенгри опиралось либо на текстах устного народного творчества – мифологии, эпоса, преданий, музыкального, песенного, танцевального фольклора, обрядовой поэзии и т.д., либо на рецитацию фрагментов указанного письменного наследия, либо на их вольный пересказ.

Что касается якутского обрядового наследия, то в XX веке широко распространились печатные сборники, собранные якутскими фольклористами и этнографами. Поэтические произведения, сопровождающие большую часть традиционных обрядов, якуты называют «алгыс». В сущности, этим словом обозначаются различные произведения обрядовой поэзии — благопожелания, благословения, молитвы, заговоры, заклинания и гимны. Особый вид представляет осуохай — хороводный танец, возникший в лоне обряда традиционного якутского праздника Ысыах, где главным моментом являлось поклонение божествам айыы. Наличие у якутского народа собственной официальной религии и связанного с этим уникальной мировоззренческой системы указывают многие исследователи. Участник 2-й Камчатской экспедиции Иоганн Линденау в середине XVIII века четко указал объект молитв якутов - *Аар Айыы Тойон Тангара*. На изначальную основу религии саха – культ Тенгри указывает А.И. Гоголев в работе «Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры)» [20].

Что касается понятия "*Религиозные институты*". В тенгризме имеется устоявшиеся религиозные институты, участниками которых являются присущие для каждого народа традиционные служители культа.

2. Второй признак "***Совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний***". Это есть практическая сторона религиозной деятельности. Она представлена в тенгризме сложной религиозно-философской традицией. В её основе, безусловно, лежали представления, характеризующие главную триаду жизненного цикла человека: рождение - брак - смерть и представление о судьбе, о смысле жизни. «Знание и передача этой традиции из поколения в поколение ориентировали якутов не только на выполнение определённых ритуальных действий, но и обязывали их постоянно и строго корректировать своё религиозно-этическое поведение»[21]. В тенгрианской традиции каждого человека с момента рождения до самой смерти сопровождает сложная система религиозно-философских обрядов - свадебная, хозяйственная, похоронная и т.д.

Религиозные отношения представлены в тенгризме осуществлением жертвоприношений (бескровных), подношений священнослужителям, а также творением милостыни нуждающимся. В сферу религиозных отношений включается также сложная система табуирования – *аньыы*, сопровождающая все области жизнедеятельности человека. Табу, связанные с младенцами, детьми, женщинами, мужчинами, имеющими недавно умерших родственников, хозяйственной деятельностью, пищей как повседневной, так и ритуальной, одеждой, ремеслами, охотой и т.д.

3. Третий признак "***Обучение религии и религиозное воспитание своих последователей***". Важной сферой религиозных отношений в тенгризме является также

обучение религии и религиозное воспитание последователей. Специфика состоит в том, что данная деятельность осуществляется преимущественно в устной и бытовой форме. В Основах вероучения и практики тенгризма обучению религии и религиозному воспитанию посвящен раздел «Учение-знание в тенгрианской традиции». В нем разъясняется понятие традиционных якутских обучения и воспитания: «Тангара (Тенгри) как *Айыы* (Творец) проявляет себя и как *үөрэх*, что означает ***учение-знание.***

Далее следует привести примеры об опыте духовных наставников и лидеров тенгрианской религиозной организации по осуществлению религиозной деятельности (богослужений, обрядов, церемоний), религиозного обучения и воспитания.

В конце заключения дается вывод, что представленные для проведения экспертизы документы - Устав, Основы вероучения и практики религии тенгризма, сведения об основах вероисповедания религиозной организации, аутентичны вероучению Тенгри, представленному в ряде других исследованных источников.

Приведенным кратким обзором признаков можно воспользоваться вновь регистрируемым религиозным тенгрианским организациям с учетом внесения собственных особенностей.

Очевидно, что со временем в условиях глобальных духовных, цивилизационных кризисов, возрождение традиционных тенгрианских духовных ценностей сыграет свою примирительную и консолидирующую роль во всем евразийском пространстве.

Сегодня же встает вопрос - кто первым из наших национальных лидеров, руководителей тюркских и монгольских республик, выступая как гарант конституционных прав своих сограждан на свободу совести и вероисповедания, возьмет на себя ответственность по признанию их деятельности по вероисповеданию тенгризма, возрождению веры предков в Тенгри, на государственном уровне, по государственной регистрации тенгрианской религиозной организации? Одно несомненно, имя того Лидера, который первым решится на уровне своего Ил-Эл поддержать желание, чаяние своего и других братских народов возродить общую веру отцов и дедов в Кек Тенгри (Тангара), навсегда войдет в анналы всеобщей истории.

Литература

1. Экспертное заключение в отношении Местной религиозной организации г. Якутска Аар Айыы итэ5элэ (Религия Аар Айыы). - Эл. ресурс, режим доступа: http://to14.minjust.ru/node/2579; Местная религиозная организация г. Якутска "Айыы итэ5элэ" (Религия Айыы). - Эл. ресурс, режим доступа: https://egrinf.com/9424837.

2. Томский Г.В. Книги и другие источники по тангризму / Журнал «Конкорд» - №2, 2014. – 74 с. (С.50) - Эл.ресурс: http://cyberleninka.ru/article/n/knigi-i-drugie-istochniki-po-tangrizmu

3.Экспертное заключение. - Эл. ресурс, режим доступа: http://to14.minjust.ru/ru/religioznye-organizacii/ekspertnoe-zaklyuchenie-v-otnoshenii-mestnoy-religioznoy-organizacii-tangara

4. Результаты религиоведческой экспертизы. - Эл. ресурс, режим доступа: http://gornoaltaysk.bezformata.ru/listnews/religiovedcheskoj-ekspertizi/4570606/

5. Абаев Н.В. Хухэ Мунхэ Тэнгэриин тахилга (Обряд поклонения Вечному Синему Небу). - Эл. ресурс, режим доступа: http://tengrifund.ru/obryad-pokloneniya-vechnomu-sinemu-nebu.html

6. Федорова Л.В. Монгольский Багша (Бахшы) – Эл. ресурс, режим доступа: http://tengrifund.ru/mongolskij-bagsha-baxshy.html

7. Маликова Б. «Кут», избавляющий от пут. // Вечерний Бишкек, №87 (9755). Пятница, 15 мая 2009 года. – Эл. ресурс, режим доступа: http://members.vb.kg/2009/05/15/nekak/1_print.html

8. Касымов О. Заглянул на ветку. Эл. ресурс, режим доступа: https://www.facebook.com/notes/орлан-касымов/заглянул-на-ветку/440575682652763/

9. Мавров С.Г. Методика обучения болгарских колобров учению о боге Тангра (Тенгри). // Сборник материалов VI-й конференции МНПК «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», 14-16 июня 2017г. – Астана: КазНУИ, 2017 г.

10. Федорова Л.В., Абаев В.Н., Безертинов Р.Н., Афанасьев-Тэрис Л.А., Анжиганова Л.В., Тюхтенева С.П., Котожеков-Чапрай А.И., Кривошапкин-Айынга А.И., Сат С.Р. Основы вероучения и практики тенгризма (Положение для регистрации религиозных организаций тенгрианского толка). - Эл. ресурс, режим доступа: http://tengrifund.ru/osnovy-veroucheniya-i-praktiki-religii-tengrianstva.html
11. Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. Изд. 2-е, дополн. - М.: Знание, 1983. С.71-72 - 248 с.
12. Лотман Ю.М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура, или культура до культуры?/ Семиосфера. - СПб: Искусство, 2000. – С.365
13. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. - М.: Издательство политической литературы, 1989. - 573 с.
14. Угринович Д.М. Искусство и религия: Теоретический очерк. - М.: Издательство политической литературы, 1982. - 288 с.
15. Корякова Л.Н. Друиды // Корякова Л.Н. Археология раннего железного века Евразии. Ч.I. / Корякова Л.Н., Уральский государственный университет им. А.М.Горького; Институт истории и археологии УрОРАН. - Екатеринбург: УрГУ, 2002.
16. Piggot S. The Druids. - London - New York: Thames and Hudson, 1985.
17. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. /Пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. - М.: Канон+, 1998. - (История философии в памятниках). - С.177
18. Орхонские надписи. // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. - Т. 1- М.: Полрадис, 1996. - 384 с.
19. Томсен В. Дешифровка орхонских и енисейских надписей. // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. - Т. VIII. - Санкт-Петербург : тип. Имп. Акад. наук, 1894. - 337 с.
20. Гоголев А.И. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). - Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. - 200 с.
21. Пашкевич О. И. Особенности обрядов, связанных с рождением ребёнка (на материале якутской литературы) // Молодой ученый. - 2014. - №4. - С. 1224-1230.

Фукалов И.А.,
Республика Кыргызстан, г. Бишкек
fukalov1988@mail.ru

Пережитки тенгрианства в сакральных титулах булгарских правителей.

Аннотация. *Волжская Булгария была самым западным тюркским государством на протяжении раннего средневековья. Религия Тенгри довольно быстро была там заменена исламом, однако пережитки тенгрианских титулов оставались фактором легитимации и сакрализации власти правителей булгар вплоть до XII века.*

Summary. *Volga Bulgaria was the westernmost Turkic state during the early Middle Ages. The religion of Tengri was quickly replaced there by Islam, but the remnants of the Tengarian titles remained a factor of legitimization and sacralization of the power of the rulers of the Bulgars until the XII century*

Ключевые слова: *Сакрализация, правители, власть, булгары, раннее средневековье, тенгризм*

Keywords: *Sacralization, rulers, power, Bulgars, early Middle Ages, Tengrism*

Имя и титул первых, известных по историческим источникам, правителей Волжской Булгарии представляют важный научный интерес.

В известной энциклопедии персидского географа начала X века, Ибн-Русте «Ал-а'лак ан-нафиса» («Дорогие ценности»), созданной в 10-х годах X века, указывается: «Царь болгар Алмуш по имени, исповедует ислам» [8, С.22] . В полном издании «Словаря» Иакута, осуществленном немецким арабистом Ф. Вюстенфельдом, это имя записано как *Алмас* (Алмас Ибн Шилки) [9, С.723] . Таким образам, в известном «Словаре» ал - Хамави, из которого востоковеды узнали о путешествии Ибн Фадлана и о существовании Волжской Булгарии еще до обнаружения Мешхедской рукописной записи (1924), имя булгарского царя было записано в форме *Алмас* (или *Алмус*).

С именем правителя булгар связан и его титул, впервые упомянутый Ибн-Фадланом, также являющийся объектом изучения сакрализации и титулатуры у булгар. Ибн-Фадлан дважды упоминает этот титул «Когда прибыло письмо Алмуша, сына Шилки йылтывара, царя славян"...[3,С.130] . На его минбаре еще до моего прибытия уже провозглашали от его имени хутбу, которая читалась по имени и титулу булгарского правителя "О Аллах! Сохрани (в благополучии) царя йылтывара, царя булгар!"» [3,С.132]. В самой «Рисаля» (Мешхедская рукопись) в первый раз это слово написано *Б.л.твар* , во второй – – *Й.л.твар* [3,С.197].

Интересный вывод сделал в изучении данной проблемы крупнейший татарский ученый-востоковед прошлого столетия Ш. Марджани. В своем «Мустафад ал-ахбар...» он писал, что титул булгарского царя по Ибн-Фадлану следует читать как *Б.л.квар*, более полно – *Белеквар*. Это сочетание двух слов. *Белек* 'знание', 'ум' и *вар* (или *бар*) неспрягаемый глагол 'есть'. *Белеквар* означает человека, обладающего знаниями, ученого человека [5, С.11].

В связи с этим исследователи обращали свое внимание на титул наместника (военного начальника) одного из племен Восточнотюркского каганата, фиксированный в орхоно-енисейских надписях в форме *эльтебер*. Выводя титульную формулу булгарского правителя из данного замечания, отметим, что данная форма может представлять собой параллель с ибн-фадлановским *йылтывар* и что происхождение титула булгарского предводителя напрямую связано с сакральными титулами вождей или князей древнетюркских племен. Слово *эльтебер* впервые встречается в памятнике Кюльтегина (732 год) в качестве титула военачальника азов, который был взят в плен Кюльтегином [4, С.32]. В конце этой же Большой надписи в качестве предводителей тюркских племен, прибывших на похороны Кюль-Тегина и приведших с собой камнерезчиков для изготовления надгробия, названы *тойгуны* и *эльтеберы* [7, С.120]. Сакральность власти являлась ее легитимизирующей основой в тюркских государствах, а каган в свою очередь был ее основным функционирующим органом. Сакральная функция каганской власти основывалась на нескольких пунктах: принадлежность к правящей династии, инициация, религиозный фундамент, восприятие власти кагана соседними державами. Она сохранялась через сакральную титулатуру, к которой прямое отношение имел титул эльтебер.

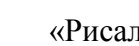
Таким образом, мы отмечаем, что без сакральной сущности политическая власть кагана и эльтебера была невозможной. При этом у каганов была необходимость следовать всем пунктам сакральности власти – без данного обстоятельства каган не мог легитимизировать свою власть полностью, часто теряя властные функции в результате неудач в войнах или же династийных спорах.

Эльтебер – титул довольно широко распространенный, его параллель известна в регионе, более близком к волжским булгарам, находящемся в пределах территории их раннего расселения. Согласно «Истории агван» Моисея Каганкатваци (X век), великий князь хуннов-

болгар VII века Алп-Илитвер (алп-ельтебер, алп-эльтебер), будучи вассалом хазарского кагана, назывался также «царем севера», «царем туркестанским» и даже «каганом» [1, С.52]. Он являлся главой зависимого от хазар княжества в Северном Дагестаие, население которого этнически было тесно связано с болгарами или же в большей сваей части состояло из болгар. В названии *эльтебер* исследователь М.И. Артамонов видит титул *йылтывар*, который присваивался вассальным князьям или наместникам кагана на местах, исполнявшим его волю и собиравшим войска по приказу кагана [1, С.58, 67]. Известно, что в период Ибн-Фадлана булгарский *йылтывар* (*эльтебер*) официально находился в зависимости от хазарского кагана. Исторически, эльтеберство как властный институт, сложилось еще в Первом восточнотюркском каганате. Эльтеберство как институт власти было крайне опрометчивым шагом в слабом каганате, а сам титул эльтебер часто становился государственной и сакральной ловушкой для того, кто этот титул даровал, потому как эльтеберы (ильтеберы) часто выходили из под власти кагана, вводили собственную политику и часто полностью выходили из под контроля каганов. Сам титул эльтебер сохранялся как несший сакральный «кут» власти от самого кагана, наследника первых каганов, обладавших властью, данной самим Небом. Эльтебер булгар, ввиду оторванности от каганского трона и не имеющий прав на занятие титула каган, оставлял за собой право носить титул эльтебер как легитимирующий и сакрализующий власть в большом регионе. Ввиду падения хазарского каганата, титул каган уже никто не смог наследовать - а вот титул эльтебер стал основой для двойного имени правителя Булгарского государства на Волге. Ранг титула эльтебер возрастал при удалении от центра каганской власти. К примеру в 756 году кыргызы поднимают первое антиуйгурское восстание, но оно вскоре было подавлено. Ажо кыргызов получает довольно низкий титул от уйгурского кагана «бильге-тонг-эрлиг» что фактически равно титулу эльтебер. Таким образом енисейские кыргызы вновь возвращаются в условия начала VII века. Это повлекло за собой недовольство как элиты, так и основной массы населения. Началась эпоха упорной борьбы против владычества уйгуров в Центральной Азии. Напротив, в 603 году, при удалении от центра, кыргызские правители на Енисее вполне довольствовались титулом эльтебер и с почетом принимали его от каганов Ашина. По такому же механизму действовали и булгарские правители, принимая титул эльтебер еще в раннее время от кагана Хазарии, поскольку находясь в отдалении от борьбы за каганский трон, их сакральный статус оставался прочным и надежным.

В заключение закономерно сделать вывод, что *йылтывар* (*эльтебер*), зафиксированное Ибн-Фадланом, бесспорно, следует считать титулом, а не именем собственным. Падение ближайшего каганата – Хазарского, освободило эльтебера Булгарии от вассальной и сакрально-легитимной зависимости, сделав его титул единственным на всей ойкумене северо-западного тюркского мира.

Можно ли отождествлять указанный титул со званием главы государства булгар в данное время, то есть сравнимые сакральные титулы «царь», «хан» и т.д.? Для этого необходимо указать, какие параллельные сакральные титулы правителя Волжской Булгарии встречаются на протяжении всей ее истории, в восточных источниках.

Ибн-Фадлан, бывший в Булгарии в X веке и неоднократно беседовавший с ее правителем, в своей «Рисаля» обычно называет его *ал-малик* () или просто *малик* ( ), что в переводе с арабского означает «царь». Так он называет Алмаса тридцать пять раз, хотя ни разу не обращается к нему с этим титулом. Царями же называет

Ибн-Фадлан подчиненных Алмасу предводителей других булгарских племен или княжеств, то есть князей и правителей соседних народов, огузов, хазар, русов, имевших и свои, местные титулы, на что указывает и сам путешественник, конкретизируя понятие «царь» у этих народов. «Царя тюрок гузов называют йабгу, и это – титул повелителя» [3, С.146]. «Что же касается царя хазар, титул которого хакан... Его называют "большой хакан", а его заместителя "хакан бек"» [3,С.157]. Здесь указаны 2 сакральных тюркских титула каган и ябгу (джабгу), вышедшие из центральноазиатской ойкумены. Очевидно, такой же конкретизацией титула булгарского царя является *йылтывар* (*эльтебер*). «Когда прибыло письмо Алмуша, сына Шилки йылтывара, царя славян...»; или «О Аллах! Сохрани (в благополучии) царя йылтывара, царя булгар!» Когда после названия *йылтывар* Ибн-Фадлан добавляет «царя славян» или «царя булгар», он поясняет этим титул булгарского правителя, подобно тому, как конкретизирует названия царей у хазар и огузов.

Другие титулы булгарских правителей домонгольского периода в источниках по восточной географии не упоминаются. Только в «Тарих-и Бейхак» Абу Исхак назван эмиром, что означает «князь». Кстати, возможно, что *бак* (*бек*?) по ал-Истахри является синонимом слова «эмир». Принятие ислама булгарами наложило отпечаток на сакральные титулы правителей Булгара, как произойдет со всеми тюркскими государствами, принявшими исламские нормы государственного управления. Тюркские и исламские титулы переплелись в новой форме, сохранив лишь свой легитимный механизм. Беки-эмиры у булгар и беки-эмиры у Караханидов были одинаковыми по форме титулами, но вполне различными по содержанию, поскольку не несли в себе родственную связь соправителей с титулом бек-эмир. Ал-Гарнати, второй арабский путешественник, посетивший Волжскую Булгарию в 1135 и 1151 годах, то есть более чем через двести лет после Ибн-Фадлана, также называет предводителя булгар общим словом «царь» [6, С.31], хотя в одном месте он употребляет титул «эмир», но не для именования главы государства, а в качестве титула правителя булгарской колонии в городе Саксине в низовьях Волги: «А в середине города живет эмир жителей Булгара» [6, С.48]. Слово «эмир» встречается и позднее – в период Золотой Орды – в одном из надгробий конца XIII века, расположенном на территории современной Казани и поставленном на могиле некоего Хасан-бека, имя которого сопровождается довольно пышной титулатурой: «Это место погребения великого и знатного повелителя, помощника повелителей, эмира чтимого, победоносного» [5, С.27]. Скорее всего, что глава государства в это время по старой тюркской традиции назывался *эльтебер*. Позднее же это слово могло быть вытеснено словом «эмир», использованным в «Тарих-и Бейхак» именно в таком значении [5,С.28-30]. *Эльтебер* же как древнетюркское слово было со временем забыто и в период широкого распространения ислама вытеснено арабским словом «эмир».

Таким образом, согласно сообщениям Ибн-Русте и Ибн-Фадлана, двух крупнейших представителей арабо-персидской географической литературы (а позднее по данным «Худуд ал-алам» и ал-Бакри), первый официальный правитель Волжской Булгарии носил имя *Алмас*. Его титулом как главы Булгарского государства, по Ибн-Фадлану, был *йылтывар* (*эльтебер*), широко бытовавший у древних тюрков и означавший предводителей и военачальников.

С XI века этот титул заменяется на «эмир» («князь» русских летописей). Однако общий термин «царь», обозначавший главу многих феодальных государств, встречается в исторических источниках, имеющих отношение и к домонгольской Булгарии. «Эмирами» («князьями») назывались правители булгарских городов и земель в составе Золотой Орды. На бывших булгарских (позднее казанско-татарских) землях титул «хан» получает распространение со времени образования казанского ханства. Этим титулом именовались правители Золотой Орды, созданной монголами.

Литература

1. Артамонов М.И. История хазар. - Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. - 523 с.
2. Вестберг Ф. К анализу восточных источников о Восточной Европе / Вестберг Ф. Ф. – СПб: Сенатская типография, 1908. - С.108. - Эл. ресурс, режим доступа: http://www.biblioclub.ru/index.php?page=book&id=77910
3. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг.(отрывок) / Статьи, переводы и комментарии. - Харьков, 1956. - С. 130
4. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. - М. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1951. - 452 с.
5. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар («Собрание сведений по истории Казани и Булгара») (на арабскам языке). - Т. 1. - Казань,1989. - 353 б.
6. Абу Хамид ал-Гарнати. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) (пер. Большакова О.Г.) - М.: Наука, 1971. - 137 с.
7. Стеблева И.В. Поэзия тюрков V–VIII веков. - М.: Наука, 1965. - 148 с.
8. Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и русах Абу-Али Ахмеда бен Омар ибн-Даста. - СПб., 1869. - 213 с.
9. F. Wuestenfeld. Jacut's geographisches Woerterbuch aus den Handschriften zi Berlin. St. Petersburg und Paris. Bd. I. - Leipzig, 1866. - 723 с.

Хисматуллина А. Ф.
Россия, г. Набережные Челны
mindikeev@gmail.com

Загадки прототюркской цивилизации

Аннотация. *В статье затрагиваются методы исследований технологий создания сакральных текстов, рисунков на каменных и других артефактах, относящихся к тэнгрианству. Обосновываются предположения о принадлежности следов таких археологических памятников как Гебекли Тепе на территории современной Турции, Аркаим на Южном Урале, Куско в Перу к истокам тэнгрианской цивилизации.*

Summary. *The article touches on the methods of research of technologies for creating sacred texts, drawings on stone and other artifacts related to tengrianism. The assumptions about the belonging of the traces of such archaeological monuments as Gebekli Tepe on the territory of modern Turkey, Arkaim in the Southern Urals, Cuzco in Peru to the sources of the Tengrian civilization are justified.*

Ключевые слова: *Тэнгри, тэнгрианство, тюркский алфавит, Аркаим, Гебекли Тепе, полигональная кладка, мегалиты.*

Keywords: *Tengri, tengrianstvo, turkic alphabet Arkaim, Gebekli Tepa, polygonal masonry, megalith.*

Тема, затронутая в сообщении, обширна и излагаемый материал иногда будет выходить за рамки заявленной темы конференции. Есть разные взгляды на тенгрианство. Хочется рассмотреть один из них. Материалов много, но они не обобщены, не выведены на современный научный уровень. Тэнгрианство исследуется в основном старыми методами. Хотя это тоже не менее нужно и важно.

Что мы знаем о тэнгрианстве? Что оно в прошлом занимало огромную территорию. Оно было распространено от Татарского пролива до Европы. Это та территория, которую в прошлом занимали гунны, скифы, тюрки, татаро-монголы и т.д. Тэнгрианство являлось

духовной основой создания огромных государств-каганатов, со своей самобытной культурой, языком и мировоззрением.

Нам в наследство от предков досталась не только территория (вернее, всё что осталось), но и языки Урало-Алтайской семьи, и коктюркский алфавит, - что позволяет говорить о тэнгрианстве как об основе туранской цивилизации. А по её распространённости среди огромного числа народов, как о высокоразвитой тэнгрианской цивилизации. Только вопрос требует исследований и новых подходов.

По официальной истории тэнгрианство – это религия отсталых народов. Да и официальная история гуннов, тюрков, татаро-монгол представлена как история варваров-кочевников, которые и объединялись как разбойники и жили награбленной добычей от нападений. И ничего кроме отсталости и отбрасывания назад в развитии они миру, якобы, не принесли.

Но время идёт вперёд и теперь мы можем заявить, что тэнгрианство было основой доисламской и дохристианской цивилизации. Кроме этого в 2016 г. в Казани институт истории им. Ш. Марджани выпустил коллективную монографию «Золотая Орда в мировой истории» [1]. Книга посвящена истории этого огромного государства, которое основали, как известно, тэнгрианцы.

Раз мы заговорили уж о предшествующей цивилизации на территории, где мы проживаем, то она должна была оставить после себя и материальные факты своего существования, а не исчезнуть бесследно. Так как исследований, опубликованных материалов на эту тему мало, то опираюсь на те, что оказались доступными.

Меня заинтересовали выводы исследований учёных и археологов, которые ищут древние технологии или, как они выражаются, артефакты богов (боги – по их пониманию,- высокоразвитые цивилизации в древности). Хотя по науке так не должно быть, развитие (эволюция) идёт от низшего к высшему. Можно по разному относиться к этому, но меня заинтересовали их выводы по древним артефактам только относительно своей тюркской истории. Хотя и сама идея поиска древних технологий и воссоздание их в современном мире, является очень привлекательной.

И так по порядку. Несколько лет назад, немецкий археолог Клаус Шмит, который проводил раскопки на территории юго-восточной Турции, установил: здесь расположен некий монументальный архитектурный комплекс. По оценкам учёных, проводивших углеродный анализ обнаруженных мегалитических сооружений, храмовый комплекс Гебекли Тепе на 5,5 тысяч лет древнее первых городов Месопотамии и на 7 тысяч лет древнее Стоунхенджа.

Я не буду перечислять того, чего там только не обнаружили, а сколько ещё предстоит раскопать и обнаружить. Приведу только то, что, на мой взгляд, касается нашей темы, вкратце: Примечательно то, что обнаружены следы хорошо развитой, в культурном отношении, цивилизации. Владение обработкой камня, металла, создание сплавов металлов.

Если доверять археологам, найдены зерновые, причём окультуренные, а не дикие. Обнаружены около двух десятков городов, которые ещё не раскопаны. Кроме того, там же в Турции обнаружены мегалиты со следами машинной обработки, не ручной. Даже сейчас современные комбинаты смогли бы? – это вопрос. Далее А.Ю. Скляров говорит: «Берётся скальный массив, срезается верхушка сантиметров на 15, сделано углубление в камне и туда устанавливается столб-мегалит, доходящий до 15 тонн. Если это сделано ручным трудом, то это не рентабельно абсолютно и это колоссальная работа!» Дальше он продолжает: «А также найдена полигональная кладка, точно такая же как в Перу, в Куско, в древней столице инков.

Технология одна и та же: размеры блоков одинаковы, каменная кладка полигональна, со множеством углов, камни притёрты вплоть до микрона, не только с края, а по всей глубине блока и места где блоки соединяются с поверхности камня снята фасочка, камень имеет заглубление. Настолько это всё похоже на то, что есть в Куско, что ясно – это одни и те же мастера (нужно было передать не только умение, не просто общую форму, а знания и по используемому материалу, и по технологии кладки, и по инженерным приёмам) – всё это говорит, что это делали одни и те же мастера, по крайней мере одна и та же цивилизация. Получается, что эта цивилизация могла перемещаться между континентами, могла обрабатывать такие камни, создавать твердые сплавы металлов, имела ещё тогда зерновые культуры растений и возраст этой очень древней и высокотехничной цивилизации, по оценкам учёных, - 12 тысяч лет.

И явно, хетты пришли на это место намного позже. Потому что хеттская кладка представляет собой ломанный камень на глиняном растворе и хетты не обладали такими инструментами для обработки камня.

А с инками сходится один в один. Это факт. Следовательно, и становление цивилизаций происходило по другим центрам и в другой последовательности. И поэтому делается вывод, что Шумер и Египет, при всей своей широкой известности, оказываются вторичными очагами цивилизации. А первичными оказываются территория Перу, территория Мезоамерики, Анатолии» [2].

На Южном Урале тоже найдена полигональная кладка, в селе Чусовое [3]. И найдена такая же система городов. Наиболее известный из них – Аркаим.

Так как всё это найдено на нашей тюркской территории, мы задаём вопрос: как эта цивилизация связана, соотносится с нашей тэнгрианской?

Дело в том, что коктюркский алфавит был обнаружен именно на камне (столб-мегалит). Да, конечно, дешифровали письмо, и по нему заново воссоздали наш исконный алфавит. И это бесспорно огромная работа. Но нет работ по исследованию технологий по обработке камня-стелы и других каменных памятников. Чем или как написан текст, т.е. каким инструментом и каким образом? Даже если это всё делалось вручную, но традиции цивилизации (просто ювелирная работа с камнем) соблюдены. Это факт, и он очень весомый и в интересах тюркской культуры. Даже письмо потомкам на тюркском алфавите до нас дошло на обработанной каменной глыбе. Могут, конечно, сказать, что это делали китайские мастера для тюрков, так как они были якобы более культурными, чем кочевые коктюрки. Все это требует исследований.

Нами делались попытки рассмотреть эти памятники по фотографиям книги ORHUN издательства ТИКА (Турция) [4], но нужна новая работа, такая же фундаментальная, но не только об алфавите, а и о том, как велась обработка камня, технологии - как и чем писалось всё это, откуда взялась такая традиция и т.д.

Второе, на что хотелось бы обратить внимание, это то, что полигональная кладка, найденная и в Турции, и на Южном Урале один в один сходится с перуанской в Куско. Видмо, это следы одной и той же цивилизации. Если это так, то не только каменщики-мастера были одни и те же, но и жрецы тоже. Поэтому можно предположить, что тэнгрианство своими корнями связано с традициями и американских индейцев.

Здесь можно кратко отметить об инках, хотя нужны исследования, так как вопрос очень обширный. До того как испанцы прибыли в Америку, инки управляли самой огромной империей на земле. Она возникла в 15 веке и просуществовала всего 80 лет. В течении

короткого времени инки смогли создать не только огромное государство, причём в самом недоступном районе земного шара. В то же время инки накормили народ, превратив склоны гор в поля с помощью искусственных террас, проведя туда воду. По всему государству строились дороги, 16 тыс. км дорог в Андах, и большинство сохранилось до наших дней. Сейчас только разводят руками, как инки смогли всё это организовать и сделать, и, повторимся, в течении 80 лет. Ответов нет до сих пор. Но ещё инки превзошли всех не только этим, и не только знаменитой полигональной кладкой и архитектурой своих городов, в т.ч. пирамид. Но их жрецы ещё в древние времена обладали удивительными знаниями в астрономии, знали о прецессии планет ещё тогда [5]. Загадок много.

В мифах индейцев говорится также, что они обладали письменностью, но они его потеряли в ходе истории. Я провожу параллель с нами, тюрками, ведь мы тоже чуть не потеряли в ходе истории свой алфавит и только чудо, что он нашёлся, хотя мы им так и не пользуемся.

Своим выступлением мне бы хотелось призвать к переосмыслению тэнгрианства на более высоком уровне. Изменить сложившиеся стереотипы трудно, но можно. Для этого нужны исследования и публикации их в СМИ, интернете, в т.ч. для популяризации. Сейчас, когда находят новые артефакты, важно обобщать, связывать все это вместе, а также освоить новые методы исследований. Направить финансы, средства, внимание ученых на исследования и изучение этого направления древней истории. Как говорится, свято место пусто не бывает. Иначе наследие туранской цивилизации освоят и присвоят те и другие, которые своими предками называют ариев, индоевропейцев. Такое лженаучное обоснование может использоваться для закрепления и дальнейшего захвата исконных наших, тюркских, территорий.

Литература

1. Золотая Орда в мировой истории (The Golden Horde in World History). Коллективная монография - Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. – 968 с.
2. Скляров А.Ю. Видеоматериалы лаборатории альтернативной истории (ЛАИ). - Эл. ресурс: http://lah.ru
3. Чудо села Чусовое. Полигональная кладка на Урале. Видео на ютубе. - Эл. ресурс: https://www.youtube.com/watch?v=hGecIVDQIVE.
4. Радлов В.В. Атлас древностей Монголии. Труды орхонской экспедиции (под редакцией Д.Д. Васильева). - Анкара: TIKA, 1995. - 80 с. ил.
Sullivan William. The secret of the incas (перевод Марчук Н.) - М.: Вече, 1998. - 118 с.

Хисматуллина А.Ф.,
Республика Татарстан, Россия
mindikeev@gmail.com

Остров туранского духа

Аннотация. *В статье проведен сравнительный анализ синтоизма и тэнгрианства. В результате анализа проведены параллели и выявлено их родство.*

Summary. *In the report a comparative analysis of Shinto and tengrianstvo. The analysis Parallels and revealed their relationship.*

Ключевые слова:*синтоизм, тэнгрианство.*

Keywords*: shinto; tengrianstvo.*

Статья Р. Мухаметдинова «Духи предков возвращаются» [1], опубликованная в газете «Звезда Поволжья» Республики Татарстан явилась основанием этого доклада. Р. Мухаметдинов, впервые из ученых республики, постарался без предвзятостей дать оценку

тэнгрианству - национальному мировоззрению туранских народов, говоря упрощенно, нашим корням. В статье выделено, что из всех народов урало-алтайской семьи, веру в туранского Тэнгри (синтоизм) сохранили лишь японцы. И сохранили ее на самом высоком уровне - на государственном.

Синтоизм является национальной идеологией Японии. Поэтому, для того чтобы иметь правильное представление о тэнгрианстве, нам необходимо ознакомиться с синтоизмом и выделить в своем анализе, что же объединяет японцев и татар, а также всю семью урало-алтайских народов.

Прежде всего, вызывает удивление, что свое национальное мировоззрение японцы смогли сохранить, несмотря на распространение такой мировой религии, как буддизм. Ведь из истории распространения христианства и ислама нам известна печальная судьба всех национальных религий. А вот синтоизм продолжает существовать в современном модернизированном японском обществе, обществе, отождествляемом с самыми передовыми достижениями науки и технологий современной мировой цивилизации [2].

В отличии от мировых религий, чтящих своих основателей, синто никем и никогда не было создано. Это естественный природный закон - «путь богов», открытый и существующий с незапамятных времен. «Синто» состоит из двух иероглифов, первый из которых «*син*» означает божество, а второй «до» - путь. Главным понятием для синто является «*ками*», а в мировых религиях это «бог», «аллах», «будда». Поэтому очень часто «*ками*» отождествляют и переводят как «бог», «аллах», что является не совсем точным смысловым переводом, так как свойства «ками» несколько отличаются от свойств «богов» в мировых религиях. В мировых религиях Бог, Аллах - существо абсолютно превосходящее человека и абсолютно отличное от мира. Иными словами, абсолютно «другое». В синто же такого разрыва между человеческим и божественным мы не видим. Слово «*ками*» очень многомерно, им называют и божества, и умерших предков, существуют ками гор, рек, ветра, местности, то есть природных объектов. Скорее всего «*ками*» означает божественные свойства (или святость), которые японцы находят и в природе, и в своих умерших предках и, естественно, в богах и божествах. В синто особо подчеркивается генетическая связь между людьми и *ками* - люди были не сотворены *ками*, а рождены ими. И не только люди, и земля (японские острова), и японское государство.

В мировых религиях, тоже нет единого понятия что такое бог. Если в христианстве богом является «сын человеческий Иисус», то в исламе он не может быть богом, а является одним из пророков. Аллах в исламе существо нечеловеческое. В буддизме же объектом поклонения являются люди достигшие «просветления», то есть истинного знания о мире. Став «буддами» эти люди приобретают сверхъестественные способности, то есть становятся божествами.

В мировых религиях так же нет единого мнения и о происхождении Вселенной. В исламе и христианстве ее сотворил (сконструировал) Бог, Аллах. В восточных религиозных концепциях Вселенная образовалась сама из пустоты, что ближе лежит к современному научному объяснению (и не только современному, например, в математике началом числового ряда является ноль - пустота). И поэтому, у этих народов нет такого понятия как вселенский бог. Не потому что они не доросли до таких понятий, а потому что они по-другому объясняют происхождение мира.

Из-за стремления к монополии на истину, мировые религии терпеть не могут не только национальные религии, но и друг друга, объявляя только «своих» богов единственными и правильными, а всех «чужих» богов - демонами и шайтанами.

В истории же синтоизма такие крайние явления не наблюдались. Наоборот, придя на японские острова, боги местных культов («чужаков») просто включались в синтоистский пантеон. В этом проявилась не только политическая мудрость владетелей Ямато (восточных

гуннов), но и религиозная терпимость, и уважение к чужой культуре. Чужих богов не только не подвергли каким-либо репрессиям и ущемлениям, а постарались всячески ублажить и оказать соответствующие почести, включая постройку достойных святилищ и ежегодные дары от императорского двора, традиции которых сохранились до наших дней. В сознании рядового японца мирно сосуществуют боги различных конфессий и ему не приходит в голову доказывать другим народам, что только синтоистский *ками* самый главный бог во Вселенной [2].

Если обратиться к японской мифологии, то в начале надо отметить, что они были собраны и записаны по заказу государства к началу VII века - «Кодзики» (Записи о деяниях древности) и «Нихон сёки» (Анналы Японии). И только поэтому многое сохранилось. Это была работа по объединению в единое целое всех легенд и мифов японского архипелага.

Древнейшие летописания начинаются с событий мифических и плавно переходят к событиям историческим и политическим. Исторически, военный клан Яматай восточных гуннов, будущие создатели японского государства, около 3000 лет тому назад, переселившись через Корейский полуостров, сначала обосновались на острове Кюсю.

Переселение гуннов на Кюсю нашло отражение в мифе о том, как внук *ками* Аматэрасу по имени Ниниги сошел с неба на одну из горных вершин этого острова, тем самым указав путь. Этот момент является для нас очень важным, так как здесь идет речь о гуннских *ками* (в это время еще не существовало японского государства и японской нации). А так как все урало-алтайские народы имеют гуннские корни, то в мифе говорится об общетуранских *ками***.** Видимо, поэтому синтоизм и переводится как «путь богов» или точнее «*дорога ками*». *Ками* указывают дорогу в начале пути создания государства Ямато. Только напрашивается вопрос - почему названо «синто», а не «камидо»? Нам известно, что у слова «гунну» есть синоним «сюнну». Скорее всего, в честь своих великих предков гуннов или сюннов, основателей государства, синто (сюнто) и получило такое название.

У татар в топонимике сохранилось название реки *Сюнь* и татарский писатель Нурихан Фаттах описал жизнь сюннов в книге «Свистящие стрелы». Слово «*ками*» тоже является гуннским словом, так как тюркские народы сохранили слово «*кам*» в значении человека, который имеет способность вступать в связь с божественным, по-научному «шаман», а сам процесс общения с духами предков называется камланием.

Многие исследователи пишут, что главное в синтоизме это поклонение природе. На наш взгляд, основной закон синтоизма - это генетическая (родственная) связь *ками* и людей, народа, государства.

Любопытно, от кюктюрков тоже остался аналогичный миф о возрождении второго кюктюркского каганата. В известном дастане «Эргене-Кун» в начале пути к возрождению каганата (своего государства) на одной из горных вершин Алтая появляется *Бозкурт* (волк с шерстью небесного цвета) и показывает тюркам дорогу, что тоже трактуется как божественное предзнаменование Тэнгри, успех в начатом деле.

Волк, по другим легендам, представляется в роли хранителя тюркских народов и, даже, как родоначальник тюркского рода. Все тюркские и монгольские народы связывают свое происхождение и происхождение своих ханов с образом волка или волчицы. Род Чингизхана называется *Борджигин*, - это китайское произношение, а по-тюркски звучит - *Бурэ Тэгин***.**

Образом волка тюрки хотели донести до потомков наказ, что ничего нет дороже свободы в этой жизни (имеется в виду национальная свобода), ни один зверь в природе не дорожит своей свободой так, как волк. И что национальная свобода возможна лишь в

национальном государстве. Поэтому *Бозкурт* всегда зовет и ведет тюрков к возрождению своего государства.

Как видно гуннские традиции *ками* выдержаны и в тюркских легендах и мифах. Здесь также подчеркивается генетическая связь с божеством и роль божества как хранителя тюркских и монгольских народов и государств. Законы синтоизма закономерны и в тэнгрианстве. И в японских мифах и в тюркских дастанах действуют *ками* великих предков-гуннов.

Верховными жрецами или главами синтоизма являются императоры Японии. Согласно легенде, императоры Японии являются прямыми потомками богини Аматэрасу. Аматэрасу унаследовала Землю и через некоторое время послала своего внука Ниниги править Японскими островами, сотворёнными её родителями. Когда Ниниги готовился покинуть Небо, она дала ему три предмета, которые должны были облегчить ему путь: бронзовое зеркало, яшмовое ожерелье и меч. Получив эти вещи, которым суждено было стать регалиями японских императоров, принц Ниниги спустился с Неба на вершину горы Танатико на Кюсю.

Он женился и со временем передал регалии своему внуку Дзимму, первому земному императору Японии. Согласно легенде, император Дзимму правил ещё в 660 году до н.э. Его титул звучит так: Каму ямато иварэхико-но микото, что означает, Дзимму тэнно, Император Божественный воин. С тех древних пор императорская династия Японии не менялась до сегодняшнего момента и является самой древней из всех наследственных монархий в мире. Как же так получилось?

Японская культура и усиление государства и императорского рода, обеспечили такую ситуацию, когда никто, находящиеся рядом с троном, не пытался сменить династию. Само положение династии было достаточно стабильным.

И несмотря на, что китайское влияние было очень большое, приглашаются специалисты и буддийские монахи и в Японию в 6-7-8 веках переехало более миллиона человек с материка, в том числе представителей королевских семей из Кореи, никто из них не был интегрирован в аристократическую структуру Японии. Были составлены генеалогические списки в начале 9 века, где всем и определили свое место. Императорский род произошел от богини солнца Аматэрасу, высший аристократический род произошел от синтоистских божеств разных категорий, и так далее представители всех других слоев. Поэтому получается, что с раннего времени существования государства, у японцев династия несменяема [3]. В соседнем Китае династии меняются, везде в мире меняются, а в Японии - нет.

В 1987 году взошел на трон 125-й представитель хуннского рода Яматай или Ямато, современный император Японии, Акихито.

Только на территории страны Восходящего Солнца смогли сохраниться *ками* - родоначальники цивилизации Туран, от которой в первом тысячелетии н.э. вышли все народы урало-алтайской семьи. Туранские народы, приняв религии чужих народов, предали забвению великий исторический путь своих предков, цивилизацию, из которой они произошли!

Литература

1. Мухаметдинов Р. Духи предков возвращаются. // Газета «Звезда Поволжья». - Эл. ресурс, режим доступа: http://sak.ucoz.kz/publ/materialy_obshhej_naunoj_napravlennosti/ostrov_turanskogo_dukha/2-1-0-24
2. Накорчевский А.А. Синто. - СПб.: Азбука классика, Петербургское Востоковедение, 2003. - 448 с.
3. Захаров Д., Костенко Б. и др. Япония эпохи Хэйан. //ТВ передача «Час истины», телеканал «355». - Эл. ресурс, режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=VMfDQ9ze3QY

Хусаинова Г. Р.
Республика Башкортостан, г. Уфа
bashfolk@yandex.ru

Об экологической культуре башкир[1] (по материалам башкирской народной волшебной сказки)

***Аннотация**. Статья посвящена рассмотрению экологической темы в башкирской волшебной сказке, связанной с древними представлениями народа о явлениях природы. Выявлены примеры этиологических мотивов о возникновении гор, лесов, озер, тотемистических воззрений. Через отношение героя к встречным животным, зверям или птицам – в будущем чудесным помощникам – отражается экологическая культура башкир. Показывается своеобразное использование явлений природы в зачине и поэтике сказки.*

***Summary.** The article is devoted to the consideration of the ecological theme in the Bashkir fairy tale associated with the ancient ideas of the people about the phenomena of nature. Examples of etiological motifs about the occurrence of mountains, forests, lakes, and totemic views have been revealed. Through the attitude of the hero to the oncoming animals, animals or birds - in the future miraculous assistants - the ecological culture of the Bashkirs is reflected. It shows the peculiar use of natural phenomena in the beginning and poetics of a fairy tale.*

***Ключевые слова:** экология, культура, сказка, волшебная, башкирская, этиологический, тотемистический, народ, герой.*

***Key words**: ecology, culture, fairy tale, magic, Bashkir, etiological, totemic, people, hero.*

Экология - это наука о взаимоотношениях живых существ между собой и с окружающей их неорганической природой. По мифологическому представлению предков башкир, горы, реки, деревья, небесные тела, природные явления - живые существа, очеловечены (антропоморфизм) или звероподобны (зооморфизм); у всех явлений природы есть хозяева и с ними надо жить в гармонии. Башкиры, родиной которых является Южный Урал со своими лесами, горами, реками, озерами и другими географическими объектами, боготворили природу родного края, что нашло отражение и в устном народном творчестве башкир. «Легенды, предания и другие устные повествования донесли до наших дней древние поэтические воззрения на природу” [6, С. 1282].

Примечательные примеры этиологических мотивов можно найти в сказках, где говорится о возникновении гор, озер и лесов. Так, в сказке ATU 511 “Меңйәшәр” (Тысячелетний) [1, С.262] старуху привязывают к хвосту яловой кобылы и “Башы тейгән ерҙә тау хасил булып, арты тейгән ерҙә күл хасил булып ҡалған, ти” [1, С.264] (На местах, где голова старухи коснулась земли, появлялись горы, где касалась земли часть тела ниже талии со спины – озера). В сказке ATU 707 “Ҡара көсөк” (Черный щенок) [1, С.314] в такой же ситуации, где “ҡатындың арҡаһы тейгән ерҙә арҡа тауы, сәсе тейгән ерҙә тумар, күҙе тейгән ерҙә күл барлыҡҡа килгән” [1, С.320] (спина коснулась земли – появился хребет гор, где волосы – волосистые кочки, а где глаза – озера образовались). Подобный пример отмечен и в

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта №16-14-02002 “Устная эпическая традиция во времени (на примере эпосов «Идукай и Мурадым», «Кузыйкурпяс и Маянхылыу)”

сказке ATU 706 + ATU 707 “Коварная невестка” [1, С. 320]: где волосы касались земли – образовались кочки, где спина – гора, где задняя сторона – озера.

Экологическая тема в башкирских народных волшебных сказках нашла широкое и разностороннее отражение. Так, если начать с присказки, то по ним в древнее время миром правили животные, звери, птицы как, например: “Борон-борон заманда, кәзә команда, үрҙәк үрәдник, дөйәғош дисәтник, төлкө түрә, ҡаҙҙар ҡазый булып хеҙмәт иткән саҡта; һайыҫҡан һалдат, ҡарға ҡарауыл, ярғанат ясауыл, айыу атаман, ябалаҡ янарал булғанда, йәшәгән, ти, бер бабай менән бер бабай” (в древнее-древнее время, когда коза командиром, утка урятником, страус десятником, лиса начальником, гуси кадием служили; сорока солдатом, ворона караульным, летучая мышь ясаулом, медведь атаманом, сова генералом были, жили, говорят, старик со старухой) [1, С. 290]. Наделение животных, зверей, птиц качествами человека, представление их в профессиях людей свидетельствуют о том, что древние люди относились к ним как к равным, более того, верили, что многие из них являются тотемными предками.

Основанные на мифологии тотемистические воззрения – вера в кровное родство с тем или иным животным, птицей – нашли отражение в некоторых сказках. Например, в сказке “Еҙтырнаҡ” (ATU 552+ATU 554+ATU 352) сестры героя выходят замуж за медведя, орла и большого подорлика [1, с. 298], а герой сказки на сюжетный тип 513 А “Бузансы - батыр” [4, С. 197] родился от дикой кобылы; отцом батыра сказки ATU 650 А“Аюголак” [4, С. 171] является медведь. Древние башкиры верили в то, что человек при желании может превращаться в животного и наоборот, что подтверждается на примере сказок ATU 440 + ATU 400 “Йылан батыр” (Змей-богатырь), ATU 425 A “Үгеҙ” (Бык), ATU 402 + ATU 400 “Әрмәнде тун” (Лягушачья шуба), ATU 403 B + ATU 409 “Күкен” (Кукушка), ATU 425 A “Ҡара эт” (Черная собака) [1, С. 206, 217, 245, 248, 253] и другие. Подтверждением тотемистических воззрений башкир являются также и поныне встречающиеся в народе имена типа Буребай (волк), Тулькубай (лиса), Йылкыбай (конь), Этбай (собака) и.т.д.

Что касается традиционной инициальной формулы, то, в отличие от восточнославянской, в башкирской сказке топографический зачин в самостоятельном виде не выявлен, но в соединении с хронологическим он встречается довольно часто. Больше всего случаев, когда местом события являются берег реки, берег моря, подножие горы, место за горами, лес и поляна [9, С.18-19], что подтверждается следующими примерами из текстов башкирских волшебных сказок: “Борон-борон заманда түбәһенә ҡараһаң, түбәтәйең төшөрлөк бейек, кеше үткеһеҙ *шыр урманлы тау итәгендәге* бер ауылда бер ҡарт һунарсы булған” (В древнее-древнее время у высокого настолько, что когда смотришь на его вершину, падает с головы тюбетейка, подножия горы с непроходимым густым лесом был один старый охотник) [1, С.168], “Борон-борон заманда *Әрмет* (хәҙерге Ишембай районындағы тау) *итәгендә* йәшәгән, ти, бер ҡарт менән әбей” (В древнее-древнее время у подножия горы Армет жили, говорят, старик и старуха) [1, С.217], “Борон заманда, бынан бик күп йылдар элек, *тап ҡара урман уртаһында* йәшәгән, ти, бер һунарсы” (в давнее время, много лет тому назад в черном лесу жил, говорят, один охотник) [2, С.85], “Борон-борон заманда, *урман-тау араһында, бер бәләкәй генә яланда* йәшәгән, ти, бер бабай менән әбей” (В древнее-древнее время, среди лесов и гор, на маленькой поляне жили, говорит, старик и старуха) [2, С.136]. Как видно из примеров, герои башкирской волшебной сказки живут в живописных местах будь то лес или гора, подножие горы или поляна, берег реки или за горой. Все это напоминает реальную природу башкирской земли, показывает единство человека и природы.

Во многих волшебных сказках другом, помощником героя являютя домашние животные, звери или птицы. Герой приобретает их разными способами и не ошибается. Например, в сказке “Охотник Байгужа” (ATU 560) герой по пути на базар три раза отдает все свои деньги, которые мать дала ему для покупки продуктов, выкупает кошку, собаку, змею, которых их хозяева жестоко били [1, С. 108-109]. Здесь налицо гуманное отношение героя к животным. Благодарные животные делают героя счастливым.

В некоторых сказках при встрече героя с благодарными животными те, как правило, обращаются с просьбой пощадить их и с обещанием помочь им в трудную минуту. В сказке “Золотое перо” на сюжетный тип ATU 531 герой кричит: “Эй, төлкө! <...> Мин һине хәҙер атам” (Эй, лиса! Я застрелю тебя); лиса ему в ответ: “Тороп тор әле, егет,бәлки, минең дә һиңә берәй файҙам тейер” (Погоди, егет! Может быть тебе потребуется моя помощь) [3, С. 172]. Далее в сказке этот же эпизод повторяется с волком [3, С.175]. В сказке “Хылыубика и Яркай” (ATU 706 C +315+ 301+974+532+530A) Яркай хочет застрелить сову, но она просит его не убивать и обещает помочь мудрым советом [2, С.55]. В.Я. Пропп установил, что формула “не ешь меня” (в башкирской сказке – “не стреляй в меня”)...отражает запрет есть (убивать) животное, которое может стать помощником..., ...животные пощаженные и не съеденные героем, не что иное, как животные-предки, которых нельзя есть и которые потому и помогают что они тотемные предки” [7, С.128-129].

Иногда встречаются сказки, в которых героя не устраивает помощник, в частности конь, который выбирается им традиционно, и он планирует избавиться от него. Так, в сказке “Золотая птица” (ATU 551) герой “атын бер ярлауға төртөп осормаҡсы була” (собирается толкнуть своего коня в пропасть) [2, С.55]. Конь просит героя не делать этого, а велит войти ему в правое ухо и выйти из левого, после чего плохой конь превращается в хорошего коня.
В другой сказке братья героя помогают попавшему в беду самригуш, который, как обещал, отвечает добром – помогает своим спасителям найти сапог под водой, от которого зависело исцеление героя [2, С.60].

Имеют место сказки, в которых герой, несмотря на сильный голод, не стреляет в животного, размышляя следующим образом: “Бер-ике тапҡыр туйынам тип, ошондай хайуанды харап итеү егетлек түгел, минән ҡалған итте кем ашар” (не по-мужски будет убивать такое животное ради рого, чтобы один-два раза покушать его мясо, а остальное мясо кто съест) [2, С.64]. Герой другой сказки, которому царь велит застрелить лебедя, чтобы проверить его меткость, отказывается выполнить волю царя, объяснив это так: “...береһен атһаң, икенсеһе етем ҡалыр, ғүмер буйы зарығып йәшәр” (если я застрелю лебедя, его подруга останется одна и всю оставшуюся жизнь будет жить в печали) [2, С.76]. В башкирской волшебной сказке “Золотволосая” герой проявляет гуманное отношение даже по отношению к голодной мухе, затем муравьям, оказавшимся в огне, птенцам сороки, выпавшим из гнезда, золотой рыбке, оказавшейся в неволе [2, С.86].

Типовое обращение животного содержит две части: просьбу и обещание. Досказочный смысл обоих этих элементов переосмысляется в сказке. Запрет есть мясо тотема заменяется испытанием нравственных качеств героя. Просьба животного выражается по-разному: “Отпусти меня, не стреляй в меня”. Но за всем этим стоит единый смысл: желание героя убить и, следовательно, съесть животное. В сказке “Күкен”: “Алтын сабаҡ телгә килеп: “Ебәр мине, матур ҡыҙ. Ебәрһәң, һин тағы ла матурыраҡ булырһың” (Золотая плотва человеческим голосом сказала: “Отпусти меня, красивая девушка. Отпустишь – станешь еще красивее”) [1,

С.217]. И в другой башкирской волшебной сказке плотва наделяет девушку чудесным свойством оставлять в следе золото и серебро за то, что девушка отпускает ее на волю) [1, С. 220]. Еще в одной сказке утка говорит: “Егет кеше, мине атма. <...> ауырлыҡ килгәндә, йә берәй теләгеңдең ҡабул булыуын теләһәң, уң ҡанат ҡауырһынын уң ҡулыңда, һул ҡанат ҡауырһынын һул ҡулыңда тотоп уйла” (Егет, не стреляй в меня. Когда будет тяжело, либо необходимо будет исполнение желания, возьми на правую руку перо из правого крыла, на левую руку – перо из левого крыла и загадай желание) [1, С.299]. Вторая часть обращения “я тебе пригожусь” – имеет сложную семантическую структуру. Это и “реалистическое” обоснование просьбы, и предсказание дальнейших событий сказки [Разумова 1991, С.68].

В башкирской волшебной сказке иногда дары природы, в частности яблоки, наделяются чудесными свойствами. В сказке “Байская дочь и Таз” старик дает герою три яблока со словами: “Һиңә өс төрлө алма бирәм. Береһе – йәшәртә, береһе – ҡартайта, береһе – зәғифләндерә” (я даю тебе три вида яблока. От одного молодеют, от другого стареют, от третьего становятся калеками) [1, С.127]. Герой с их помощью наказывает жену-изменницу. В другой сказке дочь солца дает мужу – земному егету, захотевшему вернуться на землю, три яблока. Вернувшись на землю егет съедает первое яблоко и превращается в зрелого мужчину, после второго яблока – в старика, после третьего яблока – умирает [1, С.262]. Здесь яблоко обладает чудесным свойством ускорения времени и помогает герою умереть – таков закон жизни на земле.

Явления природы активно используются в поэтике волшебной сказки. Например, “ҡара сәүкә шикелле халык төркөмө” [1, С.131; 2, С.33] (досл. группа людей как черные грачи, т.е. по “Башкирско-русскому словарю” [5, С.573]: как черная туча (о скоплении народа); “дейеү пәрейҙәренең болот кеүек ағылып килгән ғәскәре” (войска дива, напоминающие движение туч) [1, С.132]; “ғәскәр ҡара туҙан булып сабып килә” (войско, напоминающее черную пыль, приближалось) [1, С.161]; протяженность времени своеобразно показывается в следующем примере: “Минең мөгөҙөм ошо шыршылар менән тип-тиң булһа, мин һиңә әйтә алырмын, - ти мышы” (Когда мои рога станут одинаковыми по длине с соснами, я смогу тебе ответить, - говорит лось) [1, С.261]; отсутствие вещей в доме образно представлен в примере: “үгеҙ мөгөҙөнә элеп сығырлыҡ сепрәк-сапраҡ заты юҡ” (нет тряпок даже на то, чтобы повесить на рога быка) [1, С.277]. Действия героев волшебной сказки также изображаются с помощью явлений природы: аждаха “ел-дауыл ҡуптарып килә” (приближается с ураганным ветром) [1, С.162]; когда кот в облике егета являлся “көслө ел-дауыл сығыр, күк күкрәр, көн һалҡынайтыр” (сильный ураганный ветер поднялся, гром гремел, похолодало) [1, С.251]; герой мимо войска царя “ел кеүек үтеп китте”(как ветер промчался) [2, С.47];.

Дары природы используются и как средство исцеления. В сказке “Галия” мать героя “төрлө үләндәр ҡайнатып эсергән, ти” (отваром разных трав поила) [1, С. 135]. Происходит исцеление героини с помощью яиц Хумайгуш [1, С.261] (по “Башкирско-русскому словарю”: священная птица, приносящая счастье [5, С.735); рыбьим жиром: “Тимерғаҙыҡ, балыҡ тотоп, майы менән ҡыҙҙы дауалай” (Тимеркказык, поймав рыбу, лечит ее жиром девушку) [1, С.289];

На материале башкирского фольклора, в частности волшебной сказки, автором этих строк рассматривались концепт “гора” [10], целительские знания народа, в основном опирающиеся на природные ресурсы [11]. Изучение башкирской волшебной сказки в этом направлении можно продолжить, поскольку экологическая тема в ней занимает важное место.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая / Сост. М. Мингажетдинов и А. Харисов, автор коммент. Лев Бараг и М. Мингажетдинов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1976. – 376 с. (на башк. яз.).
2.Башкирское народное творчество. Сказки. Книга вторая / Сост. М. Мингажетдинов и А. Харисов, автор коммент. Лев Бараг и М. Мингажетдинов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1976. – 376 с. (на башк. яз.).
3. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга третья / Сост. Нур Зарипов, М. Мингажетдинов, автор коммент. Лев Бараг и Н. Зарипов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1978. – 352 с. (на башк. яз.).
4. Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки / Сост., автор вступ. ст. Зарипов Н.Т. – Уфа: Башкнигоиздат, 1988. – 448 с.
5.Башкирско-русский словарь / под ред. З.Г. Ураксина. – М.: Дигора, Рус. яз., 1996. – 884 с.
6. Кульсарина И.Г. Мотивы и образы башкирских исторических преданий и легенд в русской литературе XX века // «Вестник БашГУ. № 4. Том 16. – Уфа, 2011. – С. 1282-1286
7. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / научная редакция, текстологический комментарий И.В. Пешкова. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
8. Разумова И.А. Стилистическая обрядность русской волшебной сказки. –Петрозаводск; Карелия, 1991. – 163 с.
9. Хусаинова Г.Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок. – М.: Наука, 2000. – 248 с.
10. Хусаинова, Г.Р. Концепт “гора” в фольклорной картине мира башкир (на материале башкирских волшебных сказок) / Г.Р. Хусаинова // Изысканный дар Рамизу Аскеру: Материалы Международной научно-теоретической конференции (Баку, 10 января 2014). – Баку, 2014. – С. 91-97.
11. Хусаинова, Г.Р. Отражение традиционных целительских знаний башкир в народных сказках / Г.Р. Хусаинова // Вестник Челябинского государственного университета. – Вып. 42. Филология. Искусствоведение. № 11(192). – Челябинск, 2010. – С. 143-146.

Шайхутдинов Д.И.
Россия, г. Набережные Челны
Tongekuk@gmail.com

О принципах и условиях зарождения цивилизации

Аннотация. *В статье затрагивается роль тэнгрианства, духовной доминанты тюрко-туранского суперэтноса, в возрождении их цивилизации на новом витке истории. Согласно принципам теории этногенеза Л.Н. Гумилева, обосновывается современный процесс возрождения тэнгрианской цивилизации, начавшийся более 20 лет назад.*

Summary. *The article addresses the role of tengrianstvo, spiritual dominant Turkic-Turanian super-ethnos, in the revival of their civilization at a new stage of history. According to the principles of the theory of ethnogenesis L. N. Gumilev, substantiates the modern revival of Tagrinskoye civilization, navashina more than 20 years ago.*

Ключевые слова: *Тэнгри, тэнгрианство, Гумилев, этногенез, пассионарий*

Keywords: *Tengri, tengrianstvo, Gumilev, ethnogenesis, passionary*

Согласно теории этногенеза Л.Н. Гумилева, этносы возникают в результате “пассионарных толчков”, имеющих космическую природу [1]. Известно, что все этносы проходят через ряд возрастных фаз (подъема, акматики, надлома, инерции и обскурации), каждая из которых имеет свой временной период и соответствующий императив поведения.

Кроме того, Р.Г. Сайфуллин, будучи последователем этой теории, ввел применение к теории Л.Н. Гумилева понятия “фазовых переходов”, имеющих особенность кризисного периода [2].

По Л.Н. Гумилеву, высшим таксоном этнической иерархии является *суперэтнос* – этническая система, состоящая из нескольких этносов и противопоставляющая себя всем подобным целостностям. Целостности такого рода обычно именуются “цивилизациями”, “культурами”, “мирами” (например: “Исламский мир”, “Западная цивилизация”). Ядром суперэтноса всегда является группа этносов, одновременно возникших в одном регионе и объединенная еще в начале фазы подъема вокруг *этнической доминанты* – системы политических, идеологических или религиозных ценностей.

Здесь нужно отметить, что духовной доминантой тюрко-туранского суперэтноса было тэнгрианство. Также, согласно данной теории этногенеза, этносы бывают в динамическом и статическом состоянии и имеют свои особенности.

Динамический этнос противопоставляет себя всем другим аналогичным коллективам людей, стереотип его поведения меняется по ходу времени при сохранении преемственности основных этнических традиций. Поэтому молодое поколение не похоже на прежнее и в динамическом этносе возникает проблема “отцов и детей”.

В этносе, находящемся в статическом состоянии – *гомеостазе*, новое поколение воспроизводит жизненный цикл предшествующего, т.е. стереотип поведения не меняется. Такой этнос, в котором процесс этногенеза затух, называется:

а) *изолятом,*который благодаря географическому положению не втянут в общение с другими этносами или вовлечен в него только за последние 100 лет. Таковыми были многие племена Канады до появления там меховых компаний; индейцы внутренней Бразилии до начала каучуковой лихорадки; австралийцы, пока там не появились европейцы; некоторые горцы Кавказа (даже после захвата Гуниба русскими войсками). Есть много других народов и племен с большей или меньшей степенью изолированности в Индии, Африке и даже в Европе. Но, что самое важное, изоляты возникают и на глазах историка. Таковы исландцы, потомки викингов, заселявшие остров в IX в., и за триста лет утерявшие воинский дух своих предков. Потомки норвежских, датских и шведских викингов и рабынь, захваченных в Ирландии уже в IX в., составили небольшой, но самостоятельный этнос, хранящий некоторые традиции старины и брачующийся в пределах своего острова.

б) *реликтом или персистентом* - пережившим себя и находящимся в фазе гомеостаза. Например, ирокезы, сохранившие свое национальное самосознание, более или менее стабильную численность и занимаемую ими территорию.

Поэтапная потеря некоторых исторических территорий, даже центров духовного единения тюркского суперэтноса (например, Каракорума), смена традиционного мировоззрения на чужие религии, смена тюркского алфавита и др., говорит о том, что тюркский суперэтнос перестал быть суперэтносом на конкретном историческом этапе и продолжил свое существование в других суперэтносах, постепенно утратив многие свои позиции и достижения. Когда это произошло, когда было нарушено единое этническое поле тюркского суперэтноса? Может быть когда хан Кубрат и болгары в начале VII века приняли христианство? А принятие хазарским ханом Буланом в первой половине VIII века иудаизма, в VIII веке уйгурами манихейства, около 910 года караханидами, а затем Волжской Булгарией, далее и Золотой Ордой во времена хана Узбека ислама и.т.д. - стало продолжением начавшейся эрозии.

Утрате цивилизации характерно то, что с переходом в другие религии, культ Абсолюта меняется, нивелируется культ *Великих* предков (или свои великие заменяются чужими). Здесь важно отметить, что культ Великих предков является элементом этнической идентичности и важнейшим принципом духовной подпитки.

Согласно Л.Н. Гумилеву, этнос превращается в реликт в конце обскурационной фазы, когда его пассионарная энергия исчерпывается. Реликт находится в статическом состоянии

гомеостаза, “когда вся энергия, получаемая из природной среды, целиком расходуется на поддержание процессов внутри этнической системы, и выход ее близок к нулю”.

Как пишет Л.Н. Гумилев, “В конце фазы обскурации этнос гибнет и от него остается только скопище людей (этнический субстрат), служащий материалом для образования нового этноса, либо изолят, находящийся в гомеостазе. Причем гомеостаза может достичь лишь незначительная здоровая часть этноса, сохранившаяся в “кровавом мраке” эпохи обскурации " [1].

Что примечательно, в состоянии гомеостаза реликтовый этнос может находиться неограниченно долго. Однако реликт обладает низкой резистентностью – способностью сопротивляться внешним воздействиям, поэтому он легко может стать жертвой агрессии, геноцида, стихийного бедствия, или может быть ассимилирован другими этносами, что мы можем наблюдать также на примере тюрков.

Реликтовое состояние этносов - это естественный исход. Реликты являются субстратом для возникновения новых этносов. Для возрождения тюркской цивилизации панацеей является возврат к тэнгрианству, согласно требованиям современности: формирование философско-мировоззренческой системы и жизнеспособных принципов жизнебытия. И, конечно же, этнос должен породить пассионариев.

Хотелось остановиться на особенностях зарождения цивилизации, т.е. суперэтноса. Согласно теории этногенеза, фаза подъема длится 300 лет. Начинается она с инкубационного периода, подразделяющегося на скрытую и явную части. В скрытой выходит на сцену первое поколение пасионариев. Скрытая часть длится 20 лет. С началом явной части пассионарии противопоставляют себя с окружающими и порывают с традиционными нормами поведения. Создаются консорции – общности людей с повышенной активностью, имеющие общие взгляды.

В последствии пассионарии создают общую этническую доминанту, социальные институты и приступают к строительству быстроусложняющейся этнической системы, что знаменует окончание инкубационного периода.

Фаза подъема характеризуется энергичной территориальной экспансией молодого этноса, происходит резкий рост всех видов активности, быстрое повышение числа подсистем (субэтносов). В конце фазы подъема новая этническая общность подчиняет соседние, менее пассионарные этносы и превращается в суперэтнос.

Пассионарный признак довольно быстро распространяется по популяции вследствие высокой миграционной и демографической активности пассионариев, рассеивающих свой генофонд в том числе путем случайных внебрачных связей.

Еще одна особенность фазы подъема: этнос не просто противопоставляет свою культурную самобытность другим, но и самым активным образом защищает, отстаивает ее.

В 1994 году в Бишкеке вышла книга Чоюна Өмүралиева “Теңирчилик” [3], в 1997 году в Набережных Челнах книга Рафаэля Безертинова “Тэнгрианство – религия тюрков и монголов” [4]. Если условиться тем, что тюркский суперэтнос начал распадаться в 619 году принятием христианства дунайскими болгарами, учитывать то, что тэнгрианство было многие столетия в забвении, но этнос сохранился, и спустя много веков мы говорим о возрождении цивилизации, значит тому быть. Хотелось бы, чтобы отсчет, хоть и примерно 25 лет назад, но все же началось.

Литература

1. Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. - М.: Экопрос, 1993. - 544 с.
2. Сайфуллин Р.Г. Процессы этногенеза во всемирной истории. – Набережные Челны: КАМАЗ, 2000. -593 с.
3. Омуралиев Ч.И. Теңирчилик. Бишкек., 1994. – Бишкек: Крон, 1994. - 288 с.
4. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство - религия тюрков и монголов. - Набережные Челны: Аяз, 1997. - 584 с.

Шакирова Р. Г.
Республика Казахстан, г. Алматы
rizvangul@list.ru

Тенгрианство как открытое мировоззрение в творчестве профессора Н. Г. Аюпова

Аннотация. *Тенгранство, по мнению автора, со своими мифологическими, религиозными и философскими основаниями представляет собой открытое мировоззрение, имеющее научно-теоретическую и практическую значимость. Данная система мировоззренческих ориентиров является не только духовным наследием, овеянным памятью предков, но и источником дальнейших теоретических поисков ответов на вопросы, стоящие перед современным человеком.*

Summary. *Tengrianism, in author's opinion with its mythological, religious and philosophical base represents an open world outlook which has a scientific-theoretical and practical significances. This system of world outlook orientation is not only spiritual heritage which was left by ancestors but also sources of theoretical search of answers to questions which are ahead of modern human beings.*

Ключевые слова: *Тенгрианство, Тенгри, Умай, тюркская духовность, каганы, религия, дуализм.*

Key words: *Tengrianism, Tengri, Umai, Turkic spirituality, Kagans, religion, dualism.*

«Тенгрианство выступает как открытое мировоззрение, которое является своего рода пра-мета-религией монотеистического характера направленной на веру не только Бога, но и в Жизнь. Жизненную силу (являющихся опять же энтелехией Тенгри)» [1, С.13].

Тенгрианство как феномен социокультурной реальности тюркских народов рассматривалось в трудах известного казахстанского ученого Н.Г. Аюпова с позиций объективной исторической логики развития тюркской истории. Проблематизируя вопрос об открытости тенгрианства как мировоззрения, Н.Г. Аюпов открыл событийность тенгрианства в его современном значении для казахстанской истории и культуры. С эпохой независимости в Казахстане появилась возможность переоткрытия многих событийных историко-культурных феноменов, являвшихся духовными артефактами, проецирующими духовную связь между историческими эпохами. Именно в эти годы появляются научные исследования, посвященные тенгрианству, номадизму с целью реконструкции прошлого культурного наследия. Одной из таких работ является монография Н.Г. Аюпова, раскрывающая духовный потенциал тенгрианства. Однако, в отличие от других исследователей, Н.Г. Аюпов ставил своей задачей не только реконструкцию тенгрианства, но и его реактуализацию для современного духовно-нравственного опыта, находя в тенгрианстве этические и эстетические парадигмальные контексты, созвучные современной мировоззренческой системе.

Тенгрианство рассмотрено Н.Г. Аюповым в контексте тюркской духовности, которую он определяет как философию морали. В целом под духовностью понимается процесс созидания человеческого сознания в мифологической, религиозной, философской, правовой, научной, этической, художественно-эстетической практике. Тюркская духовность - это созданная и развернутая духовно-культурная деятельность тюрков, которая формировала ценностные представления человека о жизни, смерти, свободе, нравственности, долге, морали. В этих ценностных представлениях о сущности и назначении человека в жизни большую роль играло формирование феноменов долга, морали, онтологической заботы. В различных

древнетюркских эпосах, легендах, мифологических сюжетах формируются отношения человека к миру и человека к человеку через божественные образы. Реконструкция древнетюркских надписей в честь Кюль-Тегина, рунической «Книги гаданий», а также светской тюркской философской литературы позволяет сделать вывод о том, что феномен духовности прояснял и выявлял себя в ходе развития тюркской цивилизации. В период становления тюркской духовности ценностную роль в формировании феномена любви, свободы играли культ и заветы предков. Необходимо отметить тот факт, что печальные и горестные события, связанные с потерей независимости тюркского государства, были, согласно руническим надписям, детерминированы неуважением и попранием законов и заветов предков:

«...После этого и их младшие братья стали каганами,
стали каганами их сыновья.
После этого младшие братья подобно старшим ведь не поступали,
Сыновья подобно отцам ведь не поступали.
(Поэтому-то) и сели (на царство) неразумные каганы,
Из-за того, что их беки и их народ
Были неверны... [2, С.118] и т.д.

Таким образом, небесные и земные законы находились в диалектическом взаимодействии. В «Большой надписи в честь Кюль-Тегина» содержится исторически ценностное знание о сложной судьбе становления тюркской духовности, развертывается картина становления тюркской государственности, затем потеря и гибель и вновь - возрождение. Как и начало, так и возрождение связаны с божествами Тенгри и Умай, в то время как падение связано с человеческой неправедной деятельностью, приведшей к разрушению государства и самой тюркской духовности.

«Имя (и) слава тюркского народа
да не исчезнут! - сказав,
моего отца - кагана, мою мать катун
возвысившее небо,
небо, дающее государства, -
имя (и) слава тюркского народа
да не исчезнут!- сказав,
вот так посадило (и меня) каганом [2, С. 66].

Из текстов прочитывается формирование идеалов и образцов поведения, из них же определяются и религиозно-сакральные смыслы мира. Определяемая двойственность мира, выраженная в мире богов и мире людей, составляет единую целостность, выражающуюся в определяемой роли Неба - Тенгри - как гармонии двух миров. Небо - Тенгри не просто покровительствует, помогает человеку, оно даже печалится вместе с ним, оно участвует в становлении и формировании его судьбы. Таким образом, можно сделать вывод о том, что осознание древних тюрков над собой длани верховного божества Неба - Тенгри придавало уверенность и надежду в жизни каждого отдельного человека. Гармоничная связь неба и человека в древнетюркских текстах сопоставима с представлениями античных греков о космосе и древних китайцев о Дао. Культ природы также формировал репрезентативное бытийное отношение древнего тюрка к миру. Несмотря на то, что тюрки были вовлечены в

огромное культурное мировое пространство, тем не менее практически всегда они сохраняли основную структуру своего прошлого, связанного со своими древними обычаями, традициями и религиозными верованиями. Тюрки, как известно, были знакомы с такими нетрадиционными и традиционными религиозными учениями, как зороастризм, манихейство, буддизм, христианство и ислам, значимость которых в судьбе тюрков станет определяющей, но даже в этом случае отмечается и определяется связь с духовным прошлым древних тюрков.Тенгрианская религиозно-мифологическая картина мироотношения имела универсальную модель мира, в которой человек онтологически осуществлялся в небесно-космической борьбе добра и зла. В тенгрианстве понятия «добра» и «зла» также представляли борьбу, но за понятием «добра» скрывался смысл «хорошо - құт», а само «зло» через борьбу, гибель самого себя несло в себе и победу добра. Дуализм добра и зла в тенгрианстве существует диалектически. В тенгрианстве смысл человека соотнесен с Небом. Небо покровительствует человеку, направляет его, но человек - всего лишь человек, сотворенный им. Тенгрианство является открытым, постоянно развивающимся мировоззрением, включающим в себя различные системы философских, мифологических, социально-этических, психологических, научно-практических воззрений тюркской культуры. Древнетюркская религиозная культура издревле передавалась из поколения поколению в основном изустно через мифы, легенды предания, соблюдение религиозных идей, традиций и обычаев. Подчеркивая важность социальных норм регуляции жизнедеятельности в человеческой среде, авторы книги Абаев Н.В. и Аюпов Н.Г. пишут: «Культовые действия и их мифологическое обоснование относятся к области ранних форм экологического сознания, реконструировать его древние комплексы очень трудно из-за отсутствия или скупости прямых источников…» [3, С.123].

Как отмечает С.Г. Кляшторный: «Древнетюркские памятники ярче, чем какие-либо другие документы показывают процесс формирования древней цивилизации и ранней государственности тюркских народов. Памятники свидетельствуют, что в эпоху наибольшей экспансии Танской империи (VII-VIIIвв.) народы Центральной Азии и Южной Сибири сумели отстоять и упрочить свою политическую, культурную независимость от Китая» [4, С. 264]. Необходимо констатировать тот факт, что, действительно, в условиях любой культурной экспансии тюркам удавалось сохранять собственную ментальность. Необходимо отметить и факт онтологической открытости тюркского мировоззрения другим культурам. Как известно, тюрки подвергались влиянию зороастризма, манихейства, буддизма. На территориях древнего Турана существовали и францисканские ордена. Толерантность тюрков по отношению к другим обычаям, традициям и религиозным верованиям позволяла знакомиться с этими культурами, находить точки соприкосновения, создавая диалогическую форму отношений между народами и культурами. Не случайно понятие «диалог» связано с различными означаемыми понятиями в языках народов, с которыми соприкасалась тюркская культура. Например, слово *«suhbat»* (сұхбат) означало в переводе сближение, близость, оно же - беседа, близкий разговор, в котором раскрываются ранее скрытые смыслы, слово *«soz* (сөз), *сөйлеу»* [5, С.23]. Слово, речь наполнялись содержанием, близким разным культурам: иранской, индийской, арабской. Также и понятие «любовь» трансформировалось и развивалось в различных культурных дискурсах и контекстах.

В тюркской культуре, согласно мифологическим сюжетам, любовь, как и во многих других западных и восточных культурах, выступает как великая космическая, божественная сила, которая участвует в креативном процессе создания мира. Как и в древнегреческой

мифологии, богиня Гея - богиня Земли - олицетворяется с землей, из которой произрастает жизнь, так и богиня Умай, являя нам женское начало, творит жизнь на Земле. Однако восхождение от земли к небу, от Умай к Тенгри высшему божеству, отождествляемому с небом и соответственно с высшей духовной силой, осуществимо лишь в процессе любви, которая выступает принципом гармонии неба и земли, гармонии жизни. И хотя здесь нет еще разделения любви на «небесную» и «земную», что будет особенно акцентировано в эпоху исламского средневекового мира, тем не менее наличие двух принципов мироздания «Тенгри» и «Умай» - внутри своего единства уже содержит это диалектическое разделение. Этический компонент тенгрианской модели мира развивается в истории тюркской культуры на протяжении многовековой истории и, в конце концов, становится абсолютизированным концептом нравственного долга. Тенгри, устанавливающий свою власть и повелевающий людям исполнение долга и обязанностей, вводил не просто иерархию «лестницы долга», а систему этических ценностей воздаяния по нравственным поступкам. Эта идея в тенгрианстве наиболее привлекательна своей близостью и к исламской моральной парадигме, в которой онтологична идея воздаяния по добродетельным и недобродетельным поступкам.

Ставя вопрос об открытости тенгрианства, Н.Г. Аюпов исходил из признания того, что, несмотря на традиционность этой системы, ее этическая философия выходила за пределы традиционных ценностей, приобретая статус гуманистической для любых обществ и культур. Очень существенным моментом в определении значимых понятий категорий тенгрианства у Н.Г. Аюпова является его вывод о непротивостоянии древнетюркского мировоззрения с некоторыми исламскими нормами морали. Это непротивостояние он находит в высокой духовности и моральных константах тенгрианства и ислама. Так, например, абсолютно недихотомичными являются ценности семьи, базирующиеся на уважительном отношении родителей и детей, старших и младших, женщины и мужчины. В тенгрианстве важной категорией выступает категория «заботы». Ее онтологический смысл выявляется не только в заботе о родителях, детях, а также в заботе о природе, земле, о том месте, в котором живет человек, являющийся для него центром мира. Забота об этом микроцентре мира слагается в онтологическую заботу о мире в целом. Тенгрианская идея о братстве всех небесных людей созвучна идее объединения людей, идее солидарности, партнерства, основанных на принципах взаимоуважения и взаимопонимания. Именно в этом видел идею открытости тенгрианства профессор Аюпов. Идея диалога, заложенная как идея понимая людей, культур, религиозных мирочувствований, в тенгрианстве открывает перспективу глубокой коммуникации людей. Этические императивы тенгрианской этики открывают путь к диалогу различных мифологических и религиозных систем.

В научных работах по тенгрианству, которых, кстати сказать, в отечественной и зарубежной тенгрианистике очень много, определяется такой компонент тенгрианского мировоззрения, как синкретизм. С нашей точки зрения, можно добавить, что определяющим в мировоззрении тенгрианства является и другой компонент - синергетизм, который выявляется как феномен открытости бытию. Н.Г. Аюпов открывает нам новое понимание тенгрианства, его креативного потенциала для развития интегрального обновленного мировоззрения человека современности. Синергетизм тенгрианства заключается в гармоничном синтезе бытия и небытия, развития и становления. Открытость тенгрианской модели мира открывает перспективу взаимосвязи, взаимодополнения всех систем природы и онтологической связи человека с миром. Анализируя творчество Н.Г. Аюпова, можно отметить, что ему принадлежит не только идея об открытости тенгрианства, но и новое открытие тенгрианства как диалогической коммуникации с другими религиозными системами. У Мирчи Элиаде в его мифофилософии истории есть удивительное понятие «космическая религиозность», смысл которого заключен в метафизическом понимании мира, веры, сакрального и профанного, жизни и смерти, бытия и небытия [6, С.5]. Творческие инициативы профессора Аюпова находились тоже в поиске метафизического смысла тенгрианства.

Литература

1. Аюпов Н.Г. Проблема человека в тенгрианстве. - Алматы: МИР, 2017. - 147с.

2.Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. - М.: Наука, 1976.- 216 с.

3. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Этноэкологические традиции тюрко- монгольских народов в тэнгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии. – Кызыл: Изд. ТывГУ, 2010. - 135 с.

4. Кляшторный С.Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968-1969гг.) // Тюркологический сборник 1972. - М.: Наука, ГРВЛ, 1973. - С.254-264.

5. Древнетюркский словарь - Ленинград: Наука, 1969. — 677 с.

6. Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. Том 3. От Магомета до Реформации – М.: Критерион, 2002. – 437 с.

Genggayixi,
КНР, г. Лхаса
gengrangnuobu@hotmail.com

Исследование признаков этнического происхождения символики клана птицы *Qiong (Khyung)*

Резюме. В настоящее время нет никакого надежного материала, который мог бы точно сказать нам о словах в культуре страны *Шанг Шунг*, но есть богатые и красочные слова, описывающие птиц, оленей, лошадей, овец, яков, божеств *Бон Юнг друнг*, деревьев, насекомых, людей, храмов и т.д. Особенно птицы *Khung* (*Къюнг*), профиль которой используется в оформлении оружий. Во многих различных тибетских каменных рисунках можно легко признать форму птицы *Khung* (*Къюнг*). Эти символы и скульптуры составили систему мифа, которые, возможно, естественным образом вошли и отразились в мировой анималистике. Они - часть тотемов верований древних времен, особенно тотем птицы *Khung* (*Къюнг*). Птица с названием *Khung* (*Къюнг*) высоко ценилась в культуре *Шанг Шунг*, являясь тотемом и символом древнего тибетского языка.

Повсеместно тамга виде тотема птицы *Khung* (*Къюнг*) является наиболее широко распространенной на оружиях тибетской или собственной династии *Шанг Шунг*. Со временем у тотема птицы *Khung* (*Къюнг*) начинается своя собственная история и ее развитие. Прежде чем стать символом основного божества религиозной системы последней культуры *Шанг Шунг*, у птицы *Khung* (*Къюнг*) был довольно длительный период, когда она прошла эволюцию от клановой тотемной тамги до культурного образа.

Причины появления и функции птицы *Khung* (*Къюнг*) вне верования отразили аспект персонификации тотема племени *Шанг Шунг*, с другой стороны - как сложение божества с незаменимой структурированной функцией. Через естественный отбор ранних тотемов, постоянно вводимых в содержание религиозных и светских потребностей, в особенностях культуры *Шанг Шунг* наблюдается тенденция интеграции верования с тотемом птицы *Khung* (*Къюнг*). Таким образом, возвышаясь и освобождаясь от примитивной веры в духов, она формирует множество различных оригинальных мифов.

Исследования в области преданий и значений птицы *Khung* (*Къюнг*) тесно связаны с тибетской мифологией. Таким образом, в области соответствующей мифологии на академическом уровне было сделано много исследований и обсуждений.

В качестве для академической справки эта работа, основанная на анализе древних тибетских документов и ключевых успехов многих ученых, рассматривает и анализирует данную проблему системно и комплексно.

Khung (*Къюнг*) - сверхъестественная священная царь-птица, которая обладает всеми положительными качествами различных птиц, и она - божество, которому поклоняется древнее правящая династия *Шанг Шунг*. Предыдущий клан *Шанг Шунг* был *"dbra*" кланом. Однако после того, как правящий клан *Шанг Шунг* входит в свой большой период процветания, титул *dbra* клана постепенно заменяется на "*Khung* (*Къюнг*)". Тогда потомки клана *Khung* (*Къюнг*) постепенно стали формировать веру в *Khung* (*Къюнг*), которая последующей династией Восемнадцати царей ее сформировала в имперскую религию, а также титул клана *Шанг Шунга*.

Ключевые слова: *Khung* (*Къюнг), родословная династии Шанг Шунг*, *клан, миф*.

Research on ethnic origin and symbolism of birds *Qiong (Khyung*) clan

Abstract. At present, there is no any reliable material can tell us about the exact words in Zhang Zhung culture, but there are rich and colorful symbol marks: such as Chung birds, deers, horses, sheep's, yaks, Yung drung, trees, insects, people, pagoda, etc., especially "Khung" birds shape implement and birds shaped profile. In those many different Tibetan stone paintings can easily recognize the Chung bird shape. These symbol marks and sculptures constituted a myth system which can summon all natural things on earth together. This is a part of totem worship since ancient time, particularly the Chung bird totem. The Chung, name of a bird which highly appears in Zhang Zhung culture, is totem and symbol of ancient Tibetan.

From the space, the Chung bird totem is the badge implements of Tibetan or original Zhang Zhung family which is the most widely distributed. From the time, the Chung bird totem has its own development and evolution history. Before the late Zhang Zhung culture in its core religious outlook had a fairly long period of Chung bird totem worship, it experienced the evolution of the clan badge inscription totem to the cultural totem.

The causes and functions of Chung bird totem reflected personification aspect of Zhang Zhung tribe totem outside of belief, as well as reflected cause of special geographical location and form, other totem irreplaceable structured function. In the Zhang Zhung culture characteristics, there is worship and Chung bird totem integration tendency, through the early totem of natural selection, constantly inject content of the religious and secular needs. Rise and free of primitive religion spirit, thus forming many different original fairy tales.

Researches on sound and meaning of Chung are closely related with Tibetan mythology. Thus, many studies and discussions have been done on the relevant mythology in academia. This paper, based on the analysis of Tibetan ancient documents and many scholars` key achievements, is going to review, analyze and summarize this issue systemically, for academic reference.

Chung is supernatural Bird King which possesses all positive qualities of different birds, and it is a sacred totem worshiped by ancient Zhang Zhung settlement. The previous Zhang Zhung clan should be "dbra" clan. However, after Zhang Zhung settlement gets into its great prosperity period, the address of dbra clan is gradually replaced by "Chung". Then the Chung clan descendants have gradually shaped and Zhang Zhung Eighteen Kings`s imperial orthodoxy as well as the Chung clan address have formed.

Keywords: Chung; Chung pedigree of clan; Clan; Myth;

Huangzhi
КНР, г. Синин
1017188657@qq.com

Магический сказитель – сказитель- прорицатель

Тибетский «Гесар» самый длинный героический эпос в мире и имеет древнюю историю. Представляя древнюю тибетскую культуру, он получил широкое распространение. Эпос «Гесар» является яркой жемчужиной только Китая, но всей мировой культурной сокровищницы. В процессе распространения эпоса «Гесар» именно талантливые народные сказители играли важную роль, именно они являлись его непосредственными создателями, преемниками, коммуникаторами и разработчиками. Благодаря их напряженной творческой деятельности, «Гесар» расцвел в национальной народной литературе, стал важной частью тибетской и даже всей китайской культуры.

Многие народы мира имеют устный эпос и фольклорные традиции, которые отражают его историю. Прежде чем люди создали письменность, все эти эпопеи, прошли в основном через устные традиции, а также через наскальные рисунки и были выгравированы, выбиты на камнях. В дальнейшем, с развитием человеческого общества, все этнические группы, полагаясь на собственную мудрость, создавали свои письменности. Через письменность постоянно обогащались не только национальные культуры, но и фиксировалась социальная история всех этнических групп, а также изобрелось много загадочных религиозных культур.

В результате движения земной коры, сформировалась «крыша мира» - Тибетское нагорье. Возможно, из-за особого географического расположения, в Тибете зародились оригинальные культурные феномены, которых не существуют у других народов, и много различных способов их наследования. В том числе такое явление, как сказители-прорицатели. Феномен «Гесар» является типичным примером такого явления.

Мастер этого вида наследования очень редко прибегает к специальному запоминанию текста. Такой сказитель не совсем пользуется собственной памятью или узнает историю «Гесар» от духа, а приходит к нему способность как «видеть» срез древней тибетской религиозной культуры, так и гадать - «ясно видеть» через «круглый свет», в основном через отражение на поверхности круглого зеркальца. Чтобы этого достигнуть, не только необходимо освоить традиционную астрологию и методы тибетского предсказывания, но также должна наследоваться и семейная, генетическая способность ясновидения. В результате выступление таких сказителей может стать озарением, проблеском для познания сюжетов истории «Гесар», что также способствует его распространению.

II. НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЕ

Холмогорова А.А., Афанасьев Л.А.-Тэрис,
Россия, г. Якутск
doloona@mail.ru

Учение *Айыы* и роман «Эллэй Боотур» Л.А. Афанасьева-Тэрис

Немного о Лазаре Андреевиче Афанасьеве-Тэрис. Он известный в Якутии ученый, с 90-х годов прошлого века первым начавший научные исследования на тему традиционной веры народа саха – религии *Айыы* (сокращенно от *Айыы Тангара*). Сегодня учение религии *Айыы* активно распространяется среди населения.

Благодаря возглавляемому вот уже более 20-ти лет Л.А. Афанасьевым-Тэрис общественному объединению «Кут-сюр» проделана большая работа по возрождению духовных традиций народа саха. Духовными наставниками и лидерами объединения являются Л.А. Афанасьев-Тэрис и А.Н. Павлов-Дабыл.

В результате кропотливой и долгой работы Л.А. Афанасьев–Тэрис собрал и систематизировал материалы традиционной духовной мудрости народа саха. За эти годы ученый изучил в архивах множество рукописей, на основе которых систематизировал и разработал учение традиционной якутской религии *Айыы*. В результате этого многолетнего кропотливого труда в этом году под его редакцией увидела свет книга Ю.Г. Холмогоровой «Айыы үөрэ5ин төрүтэ (Основные учения Айыы)» [1]. В нее также вошли и тексты якутской сакральной поэзии *алгыс* (благопожелания), отобранные в архивных материалах.

Л.А. Афанасьев-Тэрис и А.Н. Павлов-Дабыл изучили и разработали методическое пособие системы *Танха* (*Айыы итэ5элин угэһин ситимэ*) / Танха (Связь традиций учения Айыы) [2]. Книга предназначена, в основном, для служителей Домов Айыы, а также для всех, которые придерживаются обычаев и традиций своих предков. Это пособие представляет из себя системный свод правил и порядок ведения жизнедеятельности согласно традиционному природно-хозяйственному циклу по годам, месяцам и дням.

Еще в 2002г. Л.А. Афанасьев-Тэрис, опираясь на 15-летний опыт работы объединения «Кут Сюр», написал и издал книгу «Айыы суола (Дорога Айыы)»[3]. Книга была предназначена для слушателей *Домов Айыы* и для тех, кто изучает или интересуется проведением обрядов *Айыы (Айыы Тангара).*

Все труды Л.А. Афанасьева–Тэрис строятся на идее трехчастного образно-чувственного восприятия мира вероучения *Айыы* (Нижний, Средний, Верхний миры). Это своего рода путеводитель морально-этического, психического, духовного самосовершенствования человека. Основной целью самосовершенствования человека по учению *Айыы* является достижение высшего (абсолютного) духовного состояния, в котором человек воспринимает все живое, весь окружающий мир как самого себя. Только тогда приходит к человеку понимание, что его жизнь – эта необходимая часть, составляющая всей Земли и Вселенной.

Наиболее крупной художественной работой Л.А. Афанасьева-Тэрис является роман «Эллэй Боотур», который был издан в 2005г. [4]. В этом произведении автор использовал архивные материалы и работу Г.В. Ксенофонтова «Эллэйада»[5]. Роман «Эллэй Боотур» - эта первая часть трилогии. Две другие книги «Сыновья Эллэй Боотура» и «Дороги» ждут своей публикации. Автор ставит своей целью определить роль и место родоначальников народа саха

Улуу Хоро, Омогой Баай, Эллэй Боотур в становлении религиозно-философских воззрений народа.

В романе повествуется о событиях, поведении и жизненных поступках легендарного прародителя народа саха Эллэй Боотура, основателя культа *Юрюнг Айыы Тойон Тангара*. Автор счел необходимым привести народные предания без изменений. Л.А. Афанасьев-Тэрис описывает события древних времен и простыми словами последовательно описывает жизнь, преживания, эмоции, чувства и мысли персонажей. Из всего этого выстаиваются мировоззренческие, социальные взгляды героев, которые логично отражают следующие друг за другом масштабные исторические события, тысячелетних давностей.

Описываются события и действия предков-прародителей – вождя племени саха Татар Тайма, его сына Эллэй, которого отец прозвал Танара Уола - Сын Тангара (Тенгри). Описываются их далекая прародина, кочевая, походная жизнь скотоводов, проведения ими религиозных церемоний, обращений к Духу Неба – *Айыы Тангара*. Роман состоит из двух глав: 1) Открывая былые времена; 2) Начало пути Эллэя.

1 часть. Роман начинается с описания долины *Чээл Бырааан*. Предположительно, эта долина в верховьях реки *Хаунхэ*, где в древности жили прототюркские племена. По ее берегам, на склонах гор раскинулись белые юрты летника. По всей долине пасутся табуны лошадей, стада коров и яков, отары овец. Татар Тайма является вождем племени саха, живущих в долине *Чээл Бырааан*. Его народ состоит из восьми улусов, а улус – из нескольких родов. Большинство из них кочуют со своим скотом. Летом собираются в долине *Чээл Бырааан*, а некоторые из них откочевывают на юг долины *Сасыл Сысыы*. Предположительно, эта долина-равнина находилась на западе современных монгольских территорий. Зимой кочевники поднимаются на склоны Серебряных Солнечных Алтайских гор. Долина *Чээл Бырааан* была местом, куда все роды собирались на кумысный обрядовый праздник, пир – Ысыах, который устраивает Татар Тайма. По традиции перед церемонией Ысыах он объезжает свои улусы.

Татар Тайма возвращается в свой *сарай* – ставку. Как всегда, он останавливается на вершине полюбоваться своими владениями. Оглядывая просторы *Чээл Мырааан*, сорокалетний Татар Тайма обдумывает вчерашний сон. Ему приснилось, что он находится в местности *Долгура* и видит женщину, которая протягивает ему серебряный лук и произносит: «Эллэй». Слово *Эллэй* имеет значение «*устроитель общества Эл-Ил*». Татар Тайма принимает лук и, взмахивая им, восклицает: «Эллэй! Эллэй!». Серебряный лук во сне символизирует дух мальчика *сюр*.

Татар Тайма проснулся от своих вскриков и понял, что такую женщину *Айыысыт Хотун* (Богиня Плодородия, дающая душу ребенка) описывали в старинных легендах. Значит, его мечта о сыне в скором времени должна была сбыться. Жена Хачылан Хотун ждала ребенка.

Татар Тайма спустился с коня. Подойдя к *обо* - священному камню, он достал из кармана пучок конских волос и нанизал на саламу. После чего он сел на плоский камень лицом на восток и устремил свой взор на небо. Татар Тайма трепетно прошептал: «Белый Творец Господин Тангара, дай мне мальчика!» Казалось, свет божественного потока Тангара Бог проник в его тело. Ожидание скорого счастья и не испытанного доселе волнения охватило Татар Тайма. Немедленно, сейчас же он должен ехать в свою ставку *Долгур*у, где находится его высокий островерхий дворец.

Это событие случилось тысячелетие назад. Светлый образ Чээл Бырaан сохранился в древних эпосах олонхо и запевается в старинном ритуальном танце осуохай как зачин: Чэй дуо, Чээл Бырaан! [6].

С южной и западной сторон Долгура окружена горами, а с северной и восточной – высокой стеной из камня и глины. Здесь стояла стража Татар Тайма. Тихая Долгура имела полноводные озера и арыки, здесь росли фруктовые деревья. Люди жили в просторных глиняных балаганах – мазанках, имели сады и огороды. Здесь покоились священные кости предков, и они напрямую связывались с Тангара (Тенгри). По легендам именно здесь был спущен и поселен с Верхнего мира герой олонхо Ньургун Боотур.

Долгура была центральной ставкой саха. Кроме саха здесь жили племена уйгуров, хоро, сортол, кыргызов, кытат... Они занимались земледелием, торговлей, кузнечным делом. Татар Тайма со своими воинами ездил в Долгуру несколько раз в году. Здесь он оставлял главой своего младшего брата Арсааха, наделив его должностью дархана.

Подобно эху с разных сторон поселения прозвучали громогласные, призывные звуки железных труб. Это *ойду* известили народ о прибытии Татар Тайма. Здесь живут все его родственники, приближенные и слуги. Татар Тайма останавливается в большой белой юрте, поставленной рядом с дворцом. Возле юрты его ожидают дархан Арсаах, ботуры, приближенные и гости. На локтях Арсаах *хадаг* - белый шелк, что означает радостную встречу господина. Встречающие преклоняют колени.

Татар Тайма направляется к юрте, где его ждет Хачылан Хотун. Наконец он появляется, поднимая младенца и счастливо восклицая: «Эллэй! Сын Тенгри!». Глашатай громко возвестил: «Явился сын Тенгри – Эллэй!». Так жители Долгуры узнали о рождении сына Татар Тайма, который станет их следующим господином. В те времена на Срединной Земле Чээл Бырaан жили саха и они себя считали непобедимыми. Молясь Тенгри, они были уверены, что упорядочивают мироздание, жизненный уклад Срединной земли. Основным ритуалом, связующий народ саха с Тенгри, являлся обряд Ысыах. С начала лета проводились моления алгыс – благопожелания в честь верхних божеств–творцов. Вот как описывается этот обряд в романе. С восточной стороны Татар Таймы, на возвышенности соорудили на деревянных подмостках широкую дощатую площадку. С западной стороны площадки поставили три юрты. Эти сооружения назывались арангас для праздничного места – тюсюлгэ. Арангас называли сооружение на высоких деревянных столбах. На них можно было держать различную утварь, предметы, а также есть и спать.

В этот день на арангасе находились одновременно 99 мальчиков и 88 девочек. Этих детей называли битиситы. Под руководством старца Сесена каждый день они говорили алгыс и мелким дробным шагом исполняли танец, символически «поднимая» к небу Творца.

Благопожелания начинались с восходом солнца. В полдень они прерывались для принятия пищи и отдыха. Поэтому спать укладывались рано вечером. Таким образом дети совершали благопожелания в течение сорока дней. Люди в то время считали, что алгыс-благопожелания доходили до определенного яруса неба и там записывались. В этих записях содержалась информация о ясных и ненастных днях, об изобилии травы, скота и зверей, о счастье и благополучии всего народа. Поэтому алгыс проводился для упорядочивания мироздания, благополучия Срединной земли. После алгыса начинались праздничные игры и веселье. «Эллэй – сын Тенгри, родился в новый год и в будущем он поведет наш Ил (народ), став родоначальником» - об этом говорил народ на Ысыахе, в честь этого был устроен Ысыах.

В те времена Чээл Бырaан славился, как центр Великой Азии. Все племена проводили обряд Ысыах племени саха, и все стремились получить алгыс этого Ысыаха.

Эллэй до семи лет, сидя на коленях Татар Тайма, слушал знатных олонхосутов. Он рос на лоне прекрасной природы, хорошо представляя, что такое Земля Айыы Тангара. Мальчиком он учился в школе Барга для детей знатных ханов, где получали знания о религии, истории, о других странах, где готовили будущих ботуров. Руководил этой школой духовный наставник старик Сэсэн. Эллэй научился руническому письму. Он освоил верховую езду, стрельбу из лука, владение оружием, кузнечное дело... Школа Барга дала ему знания и навыки, а вера в Юрюнг Айыы Тангара – воспитание. Эллэй вырос умным, сильным, организованным, ответственным, милосердным и добрым человеком.

Когда ему исполнилось 18 лет, брат Арсаах хитростью уговорил его жениться на дочери Омоон Хаана. Арсаах соперничает с Татар Тайма за влияние на землях Срединного мира. Эллэй хочет узнать мнение отца об этой женитьбе, но Арсаах показывает ему хадагу - знак почтения господина. Он верит Арсааху, так как тот является советником Татар Тайма.

И вот Омоон Хаан собирает боотуров Срединной земли и устраивает состязания по стрельбе из лука, конным скачкам, хапсагаю. Победитель должен стать женихом его дочери. Побеждает Эллэй. Омоону Хаану коварный Арсаах говорит, что Эллэй задумал отобрать у него власть. Омоон Хаан приходит в гнев от этих слов, так как у него самого много сыновей. Из-за коварства Арсааха начинается родовой конфликт. Вражда между соседними племенами Омоон Хаана, Арсааха, Ыйыста Хара и прочих приводит к опустошительным войнам, к многолетней засухе, к переселению людей со скотом в другие края. Со своим престарелым отцом и несколькими боотурами убегает от войны Эллэй. Не выдержав тягот дороги Татар Тайма умирает. Эллэй продолжает свой путь вниз по реке Лене [6].

2 часть. Молодой Эллэй после трудного, долгого сплава, пристает к берегу Лены. Недалеко отсюда находятся владения богача Омогой баай. Эллэй поступает к нему на работу, и показывает себя не только хорошим работником, но и охотником. Омогой радуется его сноровке и дает ему имя «многострадальный муж, одинокий Эллэй Боотур». Несколько лет служит Эллэй Омогою, заслуживает доверие и уважение хозяина. Омогой предлагает ему в жены свою любимую дочь красавицу Чээкэй. Но своенравный Эллэй из двух дочерей выбирает некрасивую, но крепкую и трудолюбивую Аан Чаный. Женившись на нелюбимой дочери Омогоя, Эллэй ставит в местности Ус Хатынг большую берестяную юрту. Когда это сооружение с по всей окружности орнаментом, с девятью выпуклыми опоясками предстало во всей красе, Эллэй сказал: «Пусть она называется Могол ураса». Он соорудил здесь изгородь, загон для скота. Развел дымокур из дерна, отчего дым стал плавно стелиться по аласу. Затем сколотил зимнюю юрту. Началась благополучная жизнь с молодой женой.

Эллэй предстает культурным героем, внедряет на новой родине хозяйственный и духовный опыт из своей прошлой жизни. Нововведения касаются коневодства, усовершенствования жилищ, хозяйственных построек, кузнечного дела, производства утвари и т.д. Но самым важным привнесением стали проведения религиозных небесных кумысных обрядов Ысыах. Где Эллэй на Средней Лене впервые произносит моление-алгыс. Жена Аан Чаный была под стать ему трудолюбивой и смекалистой. Их Ысыахи собирали много людей, среди которых была и семья Омогой Баай. Все эти новшества были организованы и внедрены Эллэем.

В романе говорится о том, что в дни летнего солнцестояния открывается путь Юрюнг Айыы Тангара. Наступает время великого покоя и безмолвия.

Когда то давно в такое время творениями солнечного Юрюнг Айыы Тангара - высшими добродетелями верхнего мира *айыы* был заселен светлыми духами детей срединный мир. С тех пор это божественное явление отмечается народом саха как религиозный обряд поклонения Айыы Тангара - Ысыах.

Таким образом, в данном художественном произведении Л.А. Афанасьева-Тэрис отражены истоки религиозных воззрений народа саха – веры в Айыы Тангара (Тенгри).

Литература

1. Холмогорова Ю.Г. Айыы үөрэ5ин төрүтэ (Основые учения Айыы). - Якутск: Сахаада, 2017. - 144 с.
2. Афанасьев Л.А.-Тэрис, Павлов А.Н.-Дабыл. Танха (Айыы итэ5элин угэһин ситимэ)- Якутск: Бичик, 2001. - 64 с.
3. Афанасьев Л.А.-Тэрис. Айыы суола (Дорога Айыы). - Якутск: Бичик, 2002. - 176 с.
4. Афанасьев Л.А. -Тэрис. Эллэй Боотур (Роман, I-я часть). - Якутск: Бичик, 2005. - 144 с.
5. Ксенофонтов Г.В. Эллэйада. - М.: Наука, 1977. - 246 с.
6. Афанасьев Л.А.-Тэрис. Чээл Бырааһ. Зеленеющая долина горной реки, бурлящей между высокими скалами).//Из повести Афанасьева Л.А.-Тэрис «Эллэй Боотур», перев. с як. Федорова Л.В., Перуашева П.А. – Эл. ресурс, режим доступа: http://tengrifund.ru/teris-ellej-bootur.html

Павлова Г.Н., Барахова С.И. - Ымыы,
Россия, г. Якутск
kierge@yandex.ru

Традиционная сакральная символика в современном якутском ювелирном искусстве

Священное дыхание предков…
Нетленные слова предков...
Светлые помыслы предков...

Испокон веков саха-якуты, как и большинство народов проживающих в нашей необъятной республике, придавали огромное значение своим символам и узорам. В суровых условиях Севера согласно традиции каждое украшение, являясь истинно бессмертным явлением, несущим сакральный код послания предков, служит оберегом, талисманом. Их значения используются в традиционных религиозных и духовных учениях, расшифровываются в научной, художественной литературе, поэзии, эзотерике и даже политике. В целом, закодированные шифры многовековой памяти и мудрости наших предков имеют место быть во всех составляющих общественной жизни. Поэтому неудивительно, что в наше «материальное» время изучение символов актуально. Будучи «прибежищем» человеческой души, они помогают найти ответы на многие волнующие человека вопросы. Это не просто знаки, а концентрированное символическое выражение нашего мировоззрения, самосознания, национальной самоидентификации, которое сохраняется на уровне генной памяти всего народа.

Якутские традиционные художественные символы как орнамент, отличающийся разнообразием форм и традиций, своими корнями уходят вглубь веков, представляют собой огромный пласт культуры северных скотоводов-коневодов.

В монографии А.И. Саввинова "Традиционные металлические украшения якутов 19 - начало 20 века" говорится, что орнаментальность - характерная черта изделий якутского ювелирного искусства, и является его неотъемлемым художественным элементом.

Традиционные украшения это часть материальной стороны общей культуры, один из артефактов, сохраняющий и передающий информацию о духовной культуре этноса, выраженной в универсальном семиотическом комплексе представлений - картины мира. Традиционные украшения саха 17-19 вв. имеет фундаментальную значимость для народа в сохранении уникальности своей культуры, запечатлении ее особенностей, в том числе и в ювелирных украшениях.

Якутские украшения сохранили не только отдельные элементы ювелирного искусства родственных народов, но и весь комплекс ювелирного искусства, характерного для тюркских и монгольских этносов в целом.

Многим специалистами отмечается, что обилие металлических украшений - характерная особенность костюма тюркских и монгольских народов. В якутских украшениях можно обнаружить общие и сходные черты для типичных южносибирских и среднеазиатских украшений. Например, по общему композиционному облику и ансамблевому принципу построения многосоставного комплекта, якутские украшения весьма близки украшениям туркмен, узбеков, казахов и киргизов. Обнаруживающиеся близкие параллели в тюрко-монгольских ювелирных украшениях свидетельствуют об их древнем происхождении.

В Якутии с начала 60-х гг. прошлого века наметились пути возрождения местного ювелирного искусства. С тех пор по-новому заиграли блеск и сияние якутских серебряных украшений. В настоящее время, как правило, население не носит старинные украшения за исключением отдельных их видов. В основном популярны несколько видоизмененные, стилизованные серебряные и золотые украшения в национальном стиле, придерживающиеся традиции. Современный период развития якутских украшений, представляет собой новую яркую страницу истории ювелирного искусства саха-якутов.

Функциональность символики и дизайна национального украшения традиционно раскрывает взаимосвязь материального и духовного в повседневной жизни. В первую очередь, они согласно традиционному мировоззрению символически-декоративным средством демонстрируют представления народа о трехчастном строении души человека и комплексно используются в проведении сакральных церемоний.

Ювелирное украшение является знаком отношений между социумом и внутренним миром человека, выделяет специфическую роль украшений в культурно-историческом и индивидуально-художественном опыте народа как символа этнического самосознания. *В древности якуты украшения делали из бисера, латуни, бронзы. К золоту относились несколько прохладно, излюбленным же материалом для ювелирных изделий было серебро. Украшения выполняли сразу несколько функций, главные из которых - оберег и декларация социального статуса владельца.*

Полный комплект включал около восьми предметов: головные украшения – бастынга /начальник/; суһуох симэ5э/косоплетку/; ытар5а /серьги/; моой симэ5э /нашейные и нагрудные украшения-воротничок-ожерелье/; кылдыы/ ожерелье-гривну/; илин-кэлин кэбиһэр /нагрудно-наспинное украшение/; бө5өх /наручные украшения-широкие браслеты/; биһилэх /кольца/. Также неотъемлемой частью костюма являлся кур /пояс/.

Пояса изготавливались из кожи или ткани и декорировались серебряными пластинами, иногда пояса

делались полностью из серебра. Носили их и мужчины, и женщины, обычно к таким поясам подвешивали нужные в хозяйстве мелочи: кошельки, ключницы, щипчики, уховертки, игольницы, амулеты. По оценкам специалистов, полный женский убор, выполненный из серебра, мог весить до 25 килограммов!

Головное украшение ***бастынга*** - это кожаный или металлический головной обруч, к которому с двух сторон крепятся длинные цепочки-подвески. Сегодня можно встретить разные мнения по поводу того, кому полагалось носить *бастынга* - одни считают, что это девичий головной убор, другие придерживается мнения, что носили его в основном замужние женщины. Впрочем, сегодня это непринципиально - во время национального праздника Ысыах *бастынга* надевают как совсем юные девушки, так и женщины в возрасте.

Самое крупное украшение - шейно-нагрудный комплект ***илин-кэлин кэбиһэр.*** Летом его надевали поверх платья - *халадай*, зимой - поверх шубы. *Илин кэбиһэр* носится на груди и представляет собой гривну, украшенную спереди и сзади длинными цепями с подвесками. Как и другие украшения *илин-кэлин кэбиһэр* призван защищать свою обладательницу от влияния злых духов - *абаасы* и привлечь к ней богатство, плодородие и здоровье.

Обязательная часть якутского женского убора - серьги *ытар5а*. Якутские серьги несли особую смысловую нагрузку. По ним можно было определить статус женщины. Например, можно было узнать замужем девушка или нет, есть ли дети у женщины или нет, у пожилых был другой стиль серег. При этом общая форма серег напоминает женскую фигуру. У девушек серьги были плоскими и несквозными, а если в середине был открытый кружочек, то она замужем, если лировидные сережки - это уже многодетная мать. Висюльки на сережках говорили, что это родившая женщина. При этом только якутские серьги имеют застежку спереди.

Классический вариант - серьги с подвесками в виде лиры. Форма эта имеет сразу несколько символических значений - рогатый скот, цветок *сардана* (лилия даурская), птица, женский силуэт. Кисти рук украшались парными серебряными браслетами и кольцами. Браслеты тоже имели защитную функцию. Они защищали от проникновения холода, кроме того, они прикрывали одно из важных мест на руках. Плоские браслеты шириной примерно 5-7 сантиметров декорировались богатой гравировкой и носились поверх рукавов платья. Наряду с *бастынга* и *илин-кэлин кэбиһэр*, браслеты являлись частью праздничного убранства в отличие от сережек и колец, которые носились каждый день.

Сегодня практически все эти украшения можно увидеть на современных якутских женщинах. Крупные, такие как *илин-кэлин кэбиһэр* и *бастынга*, надеваются во время национальных праздников или торжественных случаев, мелкие - серьги, кольца, гривны, косоплетки - носятся как дополнение к повседневной одежде. Традиции ювелирного искусства, конечно, изменились: ювелиры начали активно использовать золото, драгоценные и полудрагоценные камни, серебряные украшения стали менее массивными - в них появились легкость, ажурность.

В одежде мужчин тоже имеются символические узоры - пять ромбов, собранных в один. Они означают совершенство, то есть пять элементов стихий: воды, воздуха, дерева, огня и металла. Если человек имеет пять элементов, то, считается, что он твердо стоит на ногах. Этот символ очень популярен. В ромбе обязательно посередине должен быть круг - женский знак, поскольку у каждого мужчины должна быть женщина. Таким узором украшают не только одежду мужчины, но и пояс. А пояс - это тоже оберег, его всегда носили.

Сегодня поменялась технология изготовления украшений, они стали более современными стилизованными ювелирными изделиями. Нашим ювелирным предприятием "Киэргэ" (*в перев.* с як. - комплект украшений, в т.ч. полное ювелирное убранство – *авт.*) в производстве украшений из серебра и золота разрабатываются авторские дизайны традиционной сакральной символики с применением конского волоса, кожи, натуральных камней.

По мифологическим воззрениям якутского и других родственных народов лошадь является священным животным. По легенде прародителем народа саха исконно считается солнечная лошадь *Кюн Джесегей*. Она есть солнечная эманация Небесного духа - *Айыы Тойон Тангара (Тенгри)*. Поэтому конский волос испокон веков используется в ритуальных, магических и сакральных действиях. Сохраняя традиции наших предков и поклоняясь культу лошади, как священному солнечному божеству, ювелирный дом "Киэргэ" создал ювелирную коллекцию "Сокровища северного Тенгри", используя в украшениях конский волос в серебре, где отражается самобытность, традиционная культура, философия и мировоззрение нашего народа.

Одним из часто встречающихся мотивов в орнаментации ювелирных изделий является круг, окружность. Круг олицетворяет солнце, солярность у многих народов мира. У якутов орнамент *круг* связывает человека с окружающей средой, служит знаком принадлежности к солнечному миру. Круг в ювелирных украшениях означает жизненную силу *кут* (дух, душа – *авт.*), используется в качестве оберега от влияния всевозможных отрицательных сил.

Сегодня используют часто узоры, напоминающие цветок, который символизирует движение, постоянное развитие. Узор "*тенгрианский крест*" отражает четыре стороны света, чтобы человек и его дом были в гармонии, цельными.

Присутствие в орнаментике якутов растительных и цветочных мотивов отличает ее также от орнаментальных культур народов севера и южных родственных соседей - бурят-монголов.

В растительном орнаменте якутов наиболее ярко выразились тюркские мотивы, то есть поэтическое восприятие мира с одухотворением растительных природных сил, почитания духов трав, деревьев, растений. Это соответствует традиционным верованиям и мифологическим представлениям. Растительный орнамент наиболее выражен в якутских серебряных украшениях - браслетах, поясах, декорировании передних лук седел.

Часто народ саха называют серебряным народом Сибири - хранителем древних традиций художественной обработки металлов, создателем рукотворной красоты, исполненной благородства и блеска, воплотившим в серебряных изделиях народную мечту о прекрасном и вечном.

Если по европейской традиции ювелирные украшения служат символом богатства и власти их обладателей, то в суровых условиях Севера у народа саха они, прежде всего, служат оберегом. Таким образом, в современном ювелирном искусстве Республики Саха (Якутия) сохраняется национальная традиционная символика в каждом ювелирном украшении. Несущее в символике дизайна сакральное значение якутское украшение как индивидуальный оберег воплощает в художественном ювелирном изделии родовую память и содержит генную защиту предков. В целях сохранения традиций нашего народа в настоящее время нашим предприятием "Киэргэ" разрабатывается Концепция создания якутского национального ювелирного бренда.

Литература

1. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX - начале XX ва. - Новосибирск: Наука, 1975. - 198 с.
2. Зыков Ф.М. Ювелирные изделия якутов. Якутск: Кн. из-во, 1976. - 63 с.,8 л. ил.
3. Зыков Ф.М. Старинные якутские украшения из цветных металлов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрско-монгольских народов, Новосибирск: Наука, 1993. – С.125–141.
4. Зыков Ф.М. О лировидном орнаменте якутов// Проблемы народного прикладного искусства Якутии / Сб. науч. трудов. Якутск, 1984 Новосибирск : Наука : Сиб. отд-ние, 1989. - 140, [3] с. : ил.
5. Саввинов А.И. Традиционные металлические украшения якутов XIX - начала XX вв.: Историко-этнографическое исследование: диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.07 . - Якутск , 1999. - 209 с.
6. Якуты. В.Л. Серошевский, Москва: РОССПЭН, 1993. - 736 с.

Кужаков Е.Ф. - Раян Куш,
Республика Кахахстан, г. Алматы
tengrikures@gmail.com

Возрождение боевых искусств великой степи
«Тенгрикурес»

1. Восстановление генетической памяти через единоборства, фехтование, гимнастику.

1. Академия спорта и Туризма Республики Казахстан, запускает уникальный проект возрождения боевых искусств великой степи – «Тенгрикурес». Данный проект поможет нам вспомнить кто мы есть, открыть память нашей крови и доказать всему миру, что наше искусство может достойно соперничать с любыми единоборствами планеты.

2. Тысячи лет важнейшей составной частью мировоззрения кочевников Великой степи, которые пришли с Алтая, являлось осуществление справедливого правления над всем миром... Все завоеванные народы не исчезли, а сделали скачок в развитии благодаря науке наших дедов. Этот принцип помог контролировать огромные территории, которые видно на карте.

3. Цивилизация, которая контролировала полмира, не могла не иметь своего боевого искусства. Опыт бесконечных битв с разными народами, столкновение с разными стратегиями врага, образовала уникальные боевые традиции, которые приносили многочисленные победы на поле боя.

4. По великой Ясе каждый род выставлял воинов. Соответственно каждый род имел набор навыков для подготовки бойца. Эти навыки оттачивались в специальных школах, под руководством союзов воинских родов, чьи потомки сохранили осколки этих учений до нашего времени.

5. Уникальность тюрко-монгольской боевой традиции в том, что велась подготовка война универсала, который мог владеть всеми видами холодного оружия, стрелять из лука на скаку, вести конный бой, а в случае необходимости спешиваться и эффективно вести бой в качестве пехотинца, что делало бойца уникальным в стратегическом плане.

6. Данная боевая система, тренирует не только тело, но и мышление. В давние времена она была обязательной дисциплиной для высшего звена управления. Комплексная система воспитания военно-управленческих кадров, способных не только побеждать в боевых столкновениях, но и эффективно управлять завоеванными территориями.

7. Фехтование - это умение балансировать предметом, который выходит за сенсорную систему человека, сам клинок, по сути, является чужеродным телом, но человек в состоянии овладеть филигранной техникой контроля меча. Так же и бизнес выходит за рамки сенсорики, являясь ментальным предметом, которым, так же можно владеть в совершенстве.

8. Главной ценностью «Тенгрикурес» является возрождение боевого искусства наших предков, которое является эффективной системой самообороны, учит владению всеми видами холодного оружия, летальной системе безоружного боя и уникальной методике развития мышления, своеобразной тюркской йоге.

9. Меня зовут Раян, я из воинского рода «Кызыл Хая» (красная гора). Родился и вырос в Хакасии. Первые основы боевого искусства предков получил с ранних лет от своего деда. В течение тринадцати лет самостоятельно находил носителей тюркских боевых традиций по всей территории Великой степи и дополнял свои навыки новыми элементами.

10. В современном мире сложилась интересная картина. На территориях государств которые были покорены нашими дедами, развита масса единоборств, от спортивных до боевых направлений, а на территории тюрко-монгольских степей - пустота, либо спортивные направления, которые были развлечениями на тоях, но не как не боевыми учениями.

11. Спортивные системы имеют ограничения, поражение болевых точек запрещено, не отрабатывается нанесение таких ударов и защита от них. В «Тенгрикурес» имеется уникальная и не травмоопасная система подготовки отработки ударов по болевым точкам. Техника выходит за рамки спортивных правил и является скрытым оружием, которое не видно до его применения.

12. Почему Казахстан? Казахский народ, как и все тюрки, является прямым потомком древних создателей этой боевой традиции и обладает мощным генетическим потенциалом для его изучения и восстановления как важнейшей составляющей, уникальной культуры, кочевников Великой степи.

13. Наша цель: Полное возрождение и всемирное развитие древнего боевого искусства среди всех тюркских народов, начиная с Казахстана, и дальнейшее распространение по всему тюркскому миру, подготовка мастеров «Тенгрикурес» и открытие школ во всех крупных городах тюрко-монгольских Республик.

14. При поддержке президента Казахстанской академии спорта и туризма Кайрата Закирьянова, на данный момент функционируют две школы, одна находится в Астане, другая в Алмате. Ученики, у которых будет талант в занятиях и желание продвигать «Тенгрикурес» в мире, будут назначены Мастерами школ в разных крупных городах тюркского мира.

15. Оформление зала является очень важным моментом в продвижении любого вида спорта или боевого искусства, есть японские стили оформлений, европейские, китайские. У нас в планах сделать оформление в тюркском стиле, что будет оригинальным решением и являться популяризацией тюркской культуры в целом.

16. Так же будут созданы уникальные тренажеры, которых нет в других видах боевых искусств, они являются нашим наследием и ускоряют процесс подготовки война. На рисунке представлен один из них, его назначение - усиление силы удара и тяги для вывода из равновесия. Принцип его работы объяснить не хватит времени, но при личной беседе могу рассказать об этом.

2. Технологии «Тенгрикурес»

17. В будущем будут разработаны различные виды защитной экипировки для учебных поединков. Сами доспехи могут быть модернизированы до такой степени, что их можно будет использовать для нужд специальных подразделений, армии, полиции и для людей, работающих в экстремальных условиях.

1. Гражданские модули на индивидуальный костюм - ТенгриЕр:

а) Модуль пожаротушения. Ракета, которая имеет специальный пенный, либо порошковый наполнитель, который при взрыве создает вакуум и тушит огонь, а начинка не позволяет разгореться огню по новой на этом месте.

б) Посевной модуль. Если есть внетепличные посевы, то можно с малыми затратами ресурсов, осуществлять посевную работу привлекая к этому ТенгриЕров, которые являются и войнами, и гражданскими служащими одновременно. ТенгриЕр будет лететь над землей на высоте 3-5м со скоростью 3 км/ч и под давлением будет, осуществляется выброс семян, контроль движения и частота выбросы биоматериала будет контролировать компьютер и специальные приложения. Так же можно привлечь дроны.

в) Оросительный модуль (пестициды и т.д.). Работает по такому же принципу, как и посевной модуль, только вместе семян, специальный раствор против вредителей. Так же это может быть удобрение.

г) Спасательные модули. Специальный модуль с необходимым набором инструментов, для работы в местах аварий и прочих чрезвычайных ситуациях.

д) Медицинские модули. Специальный модуль с необходимым набором медицинских инструментов, для оказания первой помощи и доставки до мест прохождения лечения.

г) Прочие модули исходя из нужд населения.

2. Боевые модули на индивидуальный костюм – ТенгриЕР.

а) Ракетный противотанковый модуль. Боевая ракета типа ПТУР - способна поражать цели, как и наземного базирования, так и с воздуха на расстоянии до 6 км с земли и 8 км с воздуха.

б) Ракетный противовоздушный модуль. Боевая ракета класса стрела -2м, стингер способная поражать воздушные цели на расстоянии до 10-12 км.

в) Минометно-реактивный модуль. Модуль наземного базирования типа системы град, только с 1-2 ракетами, для нанесения неожиданных арт-ударов по укреплениям врага.

г) Противопехотный - фугасный модуль. Модуль ближнего боя, автоматическая стрельбы разрывными снарядами на дистанции до 3 км.

д) Система наведения. Специальная, экранированная система наведения, позволяющая наводится на цели с дистанции 10-15 км, так же имеет оптический наблюдательный модуль, и программы сопровождения нескольких целей.

е) Модуль радиоэлектронной борьбы. Специальный модуль для постановки помех, прослушки, обман систем наведения противника, формирования ложных целей и прочее.

ж) Модуль связи. Модуль способный осуществлять связь между подразделениями, как военного, так и гражданского плана.

з) Минный модуль. Модуль содержащий в себе определенной количество мин, для быстрого заминирования тыла противника, так и путей его продвижения.

и) Снайперский модуль. Специальный модуль, позволяющий устанавливать снайперское орудие, как большого калибра, так и бесшумные варианты, для диверсий и уничтожений командного состава противника и вывода из строя электронных систем техники противника.

к) Беспилотные системы наблюдения и наведения. Беспилотные авторские проекты, специальные аппараты с возможностью долгого автономного пребывания в воздухе. Разведывательная деятельность, наведение и т. д.

Данная тактика ведения боя позволяет одерживать победы в степи над любой современной армией в ввиду высокого маневра относительно стандартной военной техники других стран.

Армия будет создаваться не с целью нападения на кого-либо, а с целью успешной защиты своих территорий для сохранения целостности тюркских государств и развития неономадизма.

1. Создание большого летающего медкомплекса дирижабельного типа, системы - "Умай". Этот комплекс является передвижной летающей клиникой, с самым современным оборудованием, будет создан с целью быстрого выдвижения в места катастроф, как местного, так и международного масштаба.

2. Создание летающих теплиц аэропонического типа снабженных солнечными батареями и системами круговой подачи воды, что позволяет экономить данный ресурс. Позволит выращивать все необходимые овощи, фрукты и зелень даже в тяжелых условиях и осуществлять их доставку в любое нужное место.

3. Создание летающих жилых модулей. Автономные летающие жилые модули, снабженные всеми системами жизнеобеспечения, с возможностью взлета и посадки, и возможностью передвижения на большие расстояния, что позволит жить не в одной точке, а на обширной территории.

4. Создание летающих заводов разного плана, что позволит не строить один и тот же завод в разных местах, а перемещать уже готовый, так же с военной точки зрения можно увести производственный комплекс от ракетного удара и постоянно менять место положения, что затруднит его разрушение противником.

5. Создание воздушных авианосцев, позволяющих старт сразу нескольких самолетов, что дает огромное преимущество перед водными авианосцами, которые могут запускать по 1 самолету.

6. Производство стратосферных космопортов, что снизит ресурсы для вывода спутников на орбиту.

7. Прочее

Что необходимо для достижения этих целей?

1. Создание координационно-проектного центра тюрко-монгольских народов с целью пропаганды и популяризации тенгрианства, и других укладов жизни Великой Степи.

2. Создание технической коллегии изобретателей и инженеров, биологов, химиков и прочих людей научного толка.

3. Разработка специальной подготовки всего персонала, для расширения мышления и открытия генной памяти

4. Привлечение инвесторов, спонсоров, и т.д.

5. Изучение шаманских традиций, и всех связанных с этим явлением нюансов, поиск людей с подобными способностями, производство устройств, усиливающих данные способности.

6. Создание Академии универсальных менеджеров, для координации проектов, военных действий, внутреннего контроля и т.д.

Музаева Г.Д.
Россия, г. Элиста
maitreiya@yandex.ru

Космолечение как результат экологической мудрости

Аннотация. *В статье рассматривается уникальный опыт лечения с помощью космической энергии как результат экологической мудрости. Пройдя физическую и духовную подготовку, человек с помощью ежедневной духовной практики и обрядов достигает внутренней гармонии с собой и окружающим миром, что позволяет получать энергию Всевышнего и отдавать ее для излечения тела и души даже на расстоянии. Космолечение является лишь малой частью того потенциала людей, которые идут по пути духовного роста в тесном контакте с Высшими Силами.*

Summary. *The article considers the unique experience of treatment with the help of space energy as a result of ecological wisdom. After physical and spiritual training, a person achieves inner harmony with himself and the surrounding world with the help of daily spiritual practice and rituals. This allows you to receive the energy of the Supreme and give it to cure the body and soul even at a distance. Cosmotherapy is only a small part of the potential of people who follow the path of spiritual growth in contact with the Higher Powers.*

Ключевые слова: *экологическая мудрость, родовой обряд, духовный рост, космолечение, космолуч, Всевышний.*

Keywords: *ecological wisdom, tribal rite, spiritual growth, cosmotherapy, cosmic ray, God.*

Предки калмыков – ойраты, их исторической родиной являлась Центральная Азия, на просторах которой ойратами было основано Джунгарское ханство. Свыше четырех сот лет тому назад ойратские племена, покинув свои земли, двинулись на запад и, расселившись на территории междуречья Эмбы, Урала и Волги, вошли в состав российского государства как единый калмыцкий народ [1, С.8]. На протяжении всего этого времени, кочуя в засушливой степи, где часто встречались пыльные бури, был мор – зуд, калмыки выживали, получая энергию природных сил, обращаясь к родовым богам и веря в Небо – Тенгри, в силу молитв, с которыми они постоянно обращались к Высшим силам.

Из поколения в поколение сохраняются и передаются традиции преемникам – «сәкүстә» (с защитниками), «бурхта» (с бурханами) – преодолевшим физические и духовные слабости, тяжкие испытания, имеющим телесную и душевную готовность к врачеванию. Подготовка к целительской деятельности проходит в зависимости от индивидуальных качеств и одаренности. На физическом уровне посвященный отказывается от вредных привычек, очищает тело, придерживается определенной диеты, исключающей употребление алкогольных напитков, свинины, конины, яиц, грибов, продуктов из хищных рыб и пшена.

На духовном уровне проводится ежедневная молитвенная практика с обращением к Белому Старцу – Отцу-Творцу; участие в обрядах (к примеру, родовой обряд, обряды, посвященные земле, воде, огню, небу, воздуху, обряды по очищению земли, воды, обряды получения энергии с помощью контактов с Космосом). Благодаря сильной энергетике целители проводят лечение и очищение людей, местности.

Целительский дар учеников раскрывается индивидуально: одни специализируются в качестве массажистов с использованием приемов восточной народной медицины (тибетской, китайской); другие постигают секреты искусных костоправов; третьи лечат разные детские болезни, недуги престарелых, оказывают медицинскую помощь пациентам в сложных, тяжелых, экстренных случаях. Вчерашние ученики, они уже самостоятельно практикуют в разных районах Республики и за ее пределами, готовят свою будущую смену – молодых учеников.

Энергия космических сил дается «избранным» после очищения тела и души во время обрядов, а также через молитву. Каждый из тех, кто проходит определенный путь духовного роста, достигает духовной зрелости. «Что это значит? Это умение справиться со всеми трудностями, находить в себе силы в самый тяжелый момент жизни. Даже тогда, когда кажется, что нет выхода, что ты в тупике и умерла последняя надежда… Это неугасимая вера в лучшее, в светлое. Быть духовно зрелым это значит быть мудрым. Это – контроль над собой, над своими мыслями и действиями. Это постоянный поиск лучших побуждений и стремлений, каждодневное претворение в жизнь идей добра, справедливости и стремление к духовному росту, осознанное добродетельное поведение…Космический Белый Старец. 21.01.03» [2, С.66-67].

Духовно зрелыми членами общины «Возрождение» под руководством Отца-Творца были проведены астрально-энергетические проекты, позволившие проложить коридор «Земля – Космос» для регулярных контактов. Для «извлечения» из космического пространства энергии огромной силы и транспортировки ее в определенные места на территории Калмыкии были открыты энергетические точки. В этих местах происходит встреча-взаимодействие, взаимообогащение двух потенциалов энергии, космической и земной, накопленной тысячелетиями предшествующими поколениями в качестве их наследия – следов позитивной мыслительной и практической деятельности. Таким образом, была получена возможность в контактах с Высшими силами подняться на ступеньку выше и получить больше живительных сил, созидательной энергии, защиты, помощи и поддержки сил Космоса.

Ученики Белого Старца – Отца-Творца достигли такого уровня, когда они получают энергию Вселенной, которая может быть отдана другому человеку через лечение, очищение, в результате общения через вразумления, воздействия на сознание или использована для вступления в контакт с Высшими силами.

Приверженцы Отца-Творца, верующие и постоянно читающие молитвы, являются проводниками мощного заряда энергетики, что позволяет проводить лечение на новом уровне.

Космолечение позволяет исцелять не только физическое тело человека, но и работать на более тонком астральном уровне даже на расстоянии.

Целители общины «Возрождение» путем духовной практики во время проведения обрядов получили уникальный дар Отца-Творца – космолуч, наделенный наивысшей энергией Вселенного, который силой божьей исцеляет чудесным образом.

Обладая редким даром: экстрасенсорным, биоэнергетическим, в своей практике целители используют народные традиционные средства: молитву, молоко, камни-минералы, рог сайгака и др., апробированные не одним поколением. В лечебной практике молоком, которое заряжается во время молитвы, идет очищение и лечение. Было бы крайне интересно на микроуровне с помощью современных аппаратов исследовать структуру молока до молитвы и после молитвы во время лечения пациентов.

Трудный путь к целительству, путь «избранных» (*бурхта* или *сякюстя*) описан в книгах серии «Сакральные заветы Белого Старца», распространенных массовыми тиражами. За десятилетия целительской практики набран опыт, который позволил всем ученикам вместе с Учителем стать членами территориального отделения Межрегиональной общественной организации «Врачебная палата ЮФО», Международной ассоциации специалистов оздоровительных практик, Российской ассоциации народной медицины. В ряде случаев уникальный опыт приносит пользу, когда профессиональные медицинские работники не могут оказать эффективной помощи. Знания, полученные в результате общения с Высшими силами, расширяют возможности традиционной медицины. Наша сила – в совершенствовании и самосовершенствовании, обмене опытом на различных форумах, в передаче, накопленных знаний и умений новым поколениям учеников.

Доступ к уникальным знаниям Вселенной открывается с ежедневной работы над собой, наблюдения за окружающей природой, духовного общения, участия в обрядах. Незримая, но прочная связь с родной «землей-водой» (*назр-усн*), предками, Высшими силами и Космосом, в виде почитания хозяина Вселенной, Отца-Творца - Белого Старца (*делкән эзн Цаһан Аав*) четко прослеживается на обрядах, во время которых звучат молитвы на солнечном языке, полученные от Высших сил. Особый церемониал на открытых космических и земных энергетических точках позволяет обретать недюжинные духовные силы. Неслучайно символами общины «Возрождение» стали белые лотосы, лебеди и белые одеяния – знаки Высшего Космического Разума – Космического Белого Старца.

Звуки молитв, которые читаются во время обрядов, чутко воспринимаются всеми живыми существами и самой природой. Подношение божествам, земле, воде, предкам, сопровождается пением птиц, танцами журавлей, разного рода знаками. В практике общины «Возрождение» немалое место уделяется проведению родового обряда. Вновь обращенные адепты, пройдя этап очищения и подготовки физического тела к духовной практике, проводят этот обряд. Так, на одном из родовых обрядов, проводимых общиной «Возрождение» в степи, в том месте, где жили предки, журавли танцевали под звуки молитвы. В другой раз после проведенного обряда лошади в едином порыве поклонились.

Периодически общиной проводятся определенные обряды на открытых энергетических точках. Эти места являются зонами распространения астральной энергии, приносящей успокоение, умиротворение. Одним из таких знаковых мест считается одинокий тополь, посаженный в 1884 году ламой Богдохинского хурула Пурдашем. В начале 2000-х годов община стала проводить молебны у этого могучего дерева, получая заряд энергии от этого удивительного памятника природы. Теперь это дерево – место паломничества всех страждущих жителей и гостей нашего степного края.

В 2004 году примечателен был обряд, посвященный воде. В г.Лагани при сильном ветре выехали на реку Волгу на цветение лотосов. Стали читать молитву, сделали подношение воде – спустили плотик, уставленный яствами и молочными напитками. На мгновение остановившись, плотик затем поплыл, набирая скорость, скромные дары были приняты. После обряда ветер стих, волны исчезли и все спокойно добрались до берега [2, С.179].

Если говорить в целом, то после проведения обрядов все, кто присутствовали на них, отмечали незримое присутствие божеств и предков, душевное облегчение, умиротворение, восстановление связи с природой. Об этих изменениях после обрядов подробно описано в первом томе «По дороге, ведущей к Белому Старцу» [2] из серии «Сакральные заветы Белого Старца».

Второй том серии «С Богами в сердце» представляет земные и космические обряды, очистительные и охранные молитвы на солнечном языке и в переводе на русский, а также на калмыцко [3]. Остальные тома серии «Сакральные заветы Белого Старца» повествуют о работе общины на астральном уровне по очищению земли и душ людских от скверны, проведенной совместно с Божествами [4, 5].

Таким образом, потенциал исконного почитания Белого Старца – Творца является огромным. Целители благодаря Бакши – Учителю во время проведения обрядов получают огромный заряд энергии Космоса, раскрывают свои скрытые таланты не только в сфере целительства, но и в духовной практике, становясь контактёрами с Высшими силами, открывая дар художников и поэтов. На территории, прилегающей к молельному дому и космической энергетической точке, по инициативе и силами общины формируется уникальный целительский комплекс. Воздвигнута по проектам местных архитекторов статуя Белого Старца, закладывается парк, в аллеях которого будут установлены изваяния божеств буддийского пантеона. Это место будет иметь силу психологической релаксации, а также будет привлекать многочисленных паломников.

Литература

1. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3-х т. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009. - Т. 1. - 848 с.: (ил.)
2. По дороге, ведущей к Белому Старцу /Сост. А.А. Сокальский. Сакральные заветы Белого Старца. В 7 тт. - Элиста: АПП «Джангар», 2004. - Т. 1. — 208 с. (ил.).
3. С Богами в сердце /Сост. А.А. Сокальский. Сакральные заветы Белого Старца. В 7 тт. - Т. 2. Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2006. - 208 с. (ил.).
4. Музаева Г.Д. Сакральные заветы Белого Старца. В 7 тт. Т. III. Удивительный диалог с Космосом; Т. IV. Живой Бог и Калмыкия. - Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2006.- 320 с.
5. Музаева Г.Д. Сакральные заветы Белого Старца. В 7 тт. Т. V. Люди в белых одеждах; Т. VI. Под покровительством Цаган Аавы; Т.VII. Майтрейя.- Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2006. - 532 с. (ил.)

Романов Е.В.,
Россия, с. Майя
egrrmanv@rambler.ru

Возрождение якутских традиций сыродутной выплавки железа

... И один из кузнецов, кто старший,
Благословной речью вот что молвил:
«В сердце крицы - крепкое железо,
Силу от огня оно впитало...
(из стиха автора)

Непревзойденная слава древних якутских металлургов, их секреты вдохновляют сегодня нас, энтузиастов, возрождать почти забытое ремесло наших отцов и дедов.

Рерих Н.К. Ковка меча (Нибелунги) (1941)

По словам К.Д. Уткина, одного из признанных знатоков якутской старины, кустарные способы добычи железной руды и обработки железа были известны якутам с давних-давних пор. Это нашло отражение в актовых документах XVII-XVIII веков Пленные эвенки с реки Оленёк уже в 1621 году сообщали мангазейским казакам, что якуты реки Лены знают производство железа, что они, эвенки, издавна меняют у них соболей на металл. А отряд Н. Добрынского и М. Васильева, который был послан на Лену в 1630 году, встретил якутов, одетых в «*железные куяки*» [1].

В 1646 году якутский воевода Василий Пушкин в своем донесении в Москву подробно описал умение якутов выплавлять железо из руды. Он в частности писал: «У иноземцев их якуцкое дело, железо есть самое доброе, а плавят они то железо из каменья… на свои якуцкие дела, вместо сабель делают пальмы и ножи». Значительные сведения о металлургическом производстве якутов содержатся в материалах знаменитой Второй Камчатской экспедиции. Её руководитель Витус Беринг писал, что якутское железо «против самого лучшего сибирского железа будет», что «якутский народ делает для себя из того железа котлы, обивает сундуки и на всякие нужды употребляет» [2].

Сегодня научным языком способ, которым якутский кузнец - *тимир ууһа (*от *тимир - железо, уус - мастер)*, добывал железо, называется «сыродутный метод прямого восстановления железа». Печи, в которых оно выплавлялось, получили название «сыродутные». Потому что для наддува использовался непрогретый атмосферный воздух. То есть применялось холодное дутьё или, как говорили раньше, «сырое дутьё». Воздух нагнетался в печь при помощи мехов, по конструкции схожих с кузнечными. В якутском языке *күөт, күөрт* – раздувальный кузнечный мех, состоящий собственно из двух мехов; *уот-күөт* – огонь [3, С.1320]. В якутских улусах сохранились названия кузнечных родов *бахсы* в названиях наслегов *Бахсы*. Слово *бахсы* от як. *бахсый, бохсуй* означает громко и ритмично ударять чем-то по чему-то, при этом *богуй, боҕус* – вдруг наклоняться [3, С.485]. И названия кузнечного рода *кудай бахсы, күдэй бахсытай* [4, С.353.] в якутском олонхо безусловно связано с этими понятиями. При этом действие мастера, кузнеца, металлурга, связанное с сакральным творящим огнем, приравнивалось магическому действию, что и развило культ кузнечного покровителя *Кудай Бахсы*.

Топливом для печей служил древесный уголь. Якутские металлурги предпочитали уголь из сухостойной или же заранее заготовленной лиственницы. Пережигали его в ямах. После выемки в обязательном порядке просеивали.

Сохранились сведения, что сита древние металлурги сплетали из прутьев тальника. Известно также, что место плавки обычно зависело от достаточного количества сухостойной лиственницы. Нередко такое место выбирали непосредственно в горелом лесу. Перевозка руды не считалась слишком большим трудом - в отличие от заготовки древесного угля и его перевозки [4].

Руду же заготавливали по руслам рек, в местах естественных обнажений железорудных пластов. А также в местах их неглубокого залегания - от одного до трёх метров. Заготовка

руды производилась преимущественно в осенний период - по окончании сенокосных работ и в момент максимального оттаивания земли. До наступления сильных холодов руду санным путем перевозили на место плавки. Перед плавкой её пережигали, дробили, сортировали.

Якутская сыродутная печь представляла собой глинобитный усечённый конус. В нижней части её тулова делалось отверстие для выемки крицы. Перед плавкой это отверстие плотно заделывалось. Дно печи устраивалось в виде чаши с отверстием для слива шлака. Для наддува чуть выше вставлялось сопло из огнеупорной глины.

В ходе плавки в разогретую и наполненную древесным углем печь засыпалась порция дробленной железной руды, и при помощи мехов производился наддув. По мере прогорания угля печь постоянно наполнялась новыми порциями угля и руды. Опытный мастер следил за их соотношением, а также за интенсивностью наддува. В зависимости от химического состава руды мастер мог добавлять в шихту разные флюсы. Флюсы - минеральные добавки, которые конкурирующие между собой кузнецы нередко держали в секрете. Таким образом, цикл повторялся до тех пор, пока расплавленная шихта не наполняла чашу, устроенную в донной части печи. При достижении определенного уровня, мастер приостанавливал плавку. Через заранее заготовленное отверстие сливал освобожденный от восстановившегося железа жидкий шлак, и это действо повторялось до тех пор, пока количество восстановленного железа не достигало запланированного. Результаты зависели от опытности мастера. Известно множество упоминаний о неудачных результатах плавок.

В ожидании железа...

В ходе сыродутной плавки прежде всего плавились легкоплавкие компоненты руды. А содержавшиеся в ней оксиды железа под воздействием угарного газа, образующегося при горении древесного угля, восстанавливались до зёрен чистого железа и спекались. Получался пористый, пропитанный шлаком железный комок, называемый *губчатым железом*, или по-другому, *кричным железом* или просто *крицей*. После плавки печь либо разрушали, либо разбирали нижнюю часть её тулова и вынимали *крицу*. Так как руда поступала в печь порциями и продолжительность нахождения отдельных порций руды во время плавки была разной, содержание углерода в крице было неравномерным - от чистого, не поддающегося закалке железа до высокоуглеродистой стали. Для получения более равномерного и плотного «железного теста» *крицу* приходилось много раз проковывать, выдавливая из пор шлаки.

Древние металлурги различали несколько сортов железа и в зависимости от их свойств определяли на что они пойдут. Так, на изготовление всем известного язычка музыкального инструмента *хомус* (варган) - шла самая высокосортная сталь, используемая также для лезвий режущих инструментов. До сих пор сохранилось упоминание о «*кылаан тимир*» (дословно — железо-лезвие), которое и наваривалось на лезвия ножей, кос, топоров или плугов.

У каждого современного якутского кузнеца-клиночника, который достиг определённого уровня на своём поприще, появляется желание попробовать сварить железо старым дедовским

методом. Именно сварить, и именно из якутской руды. Чтобы потом выковать из этого железа настоящий якутский нож. Но не каждый желающий попробовать старинный способ выплавки железа доходит до практического воплощения. Этому препятствует, во-первых, нехватка знаний, исчезнувших с началом появления промышленного железа и стали. Местное кустарное кузнечное производство не выдержало конкуренции. Мастера кузнецы оказались не у дел, а с их уходом стала умирать и традиционная технология производства железа. Надо отметить, что именно саха (якуты) были народом, с приходом которого на территорию современной Якутии появились не только коровы и лошади, но и самобытная технология обработки железа.

Во-вторых, это необходимость проведения большого объёма подготовительной работы для одного кузнеца. Кузнецы объединяли усилия, появлялись кузнечные кланы, роды. Тогда всё подчинялось ходу солнца и зависело от света, тепла огня, будь то в очаге якутской юрты, горниле кузнеца или сыродутной печи кузнеца-металлурга.

Сегодня представители молодого поколения якутских кузнецов изучают и приступают к реальным действиям по возрождению древнего ремесла своих предков.

В итоге построенные ими сыродутные печи, стоят сейчас в городе Якутске, в селе Ытык-Кюёль (Таттинский улус), селе II Жемкон (Хангаласский улус) и селе Майя (Мегино-Кангаласский улус). В этих местах проведены показательные плавки. Осваивается технология ямного пережигания древесного угля. Опробовано 4 типоразмера опытных сыродутных печей. В ходе полевых экспедиций найдены места древних разработок железной руды в верховьях реки Суола (Амгинский улус) и в среднем течении реки Лютенга (Хангаласский улус), а также местонахождения железной руды по руслам Алдана и Амги. Выявлены места древних плавок на территориях Хангаласского, Амгинского, Мегино-Кангаласского и Таттинского улусов.

Начиная с осени 2007г. начался сбор информации, которая позволила нам восстановить традиционный способ выплавки железа сыродутным методом. Пережигание древесного угля в основном производилось в зимний период. Постепенно появились кое-какие наработки и некоторый опыт плавок. Ещё через год, на одной из выставок народных мастеров мы познакомились с Сарыалом Билюкиным из села Ытык-Кюёль. Он также желал освоить старинную технологию производства железа. Далее познакомились с Александром Даниловым из Якутска, у которого уже был некоторый опыт плавки. В июне 2009 г. совместно с ним в Якутске мы провели первую удачную попытку - получили довольно плотную *крицу* массой около килограмма. Позднее из половинки этой *крицы* в селе Борогон (Усть-Алданский улус), во время I фестиваля кузнечного дела в честь Ысыаха Олонхо, был выкован клинок якутского ножа. Вторая половинка крицы демонстрировалась зрителям. В июле того же года в Ытык-Кюёле состоялась первая показательная плавка, профинансированная Сарыалом Билюкиным и проведённая на территории его мастерской. Это было нашим первым публичным выступлением, привлёкшим внимание общественности и СМИ. Затем последовали показательные плавки в селах Майя, II-й Жемкон и городе Якутске. Впоследствии в наших плавках приняли участие известные в республике и за её пределами мастера Иннокентий Татаринов и Николай Потапов. Таким образом, традиции древних якутских металлургов возрождаются.

Литература

1. Уткин К.Д. Железоделательное производство якутов II половины XIX - начала XX веков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. - Якутск, 1993. - 19 с. - Эл. ресурс, режим доступа: http://cheloveknauka.com/zhelezodelatelnoe-proizvodstvo-yakutii-ii-poloviny-xix-nachala-hh-vekov#ixzz4hSVCSzqw

2. Уткин К.Д. Черная металлургия якутов второй половины XIX - начала XX вв. - Якутск: Кн. изд-во, 1992. - 88 с.

3. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка / Э. К. Пекарский. – Словарь якутского языка. – М.: АН СССР, 1959. – В 3-х томах.

4. Эргис Г.У. Олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный». Вып. 1. - Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с.

5. Алексеев Е.А. Песнь о якутском железе. - Эл. ресурс: режим доступа: http://eduard.alekseyev.org/guests11.html

Сарыгулов С.И.
Кыргызская Республика, г. Бишкек
talas74444@gmail.com

Духовное и материальное в культуре кочевников

Сочетание духовного и материального, их внутренняя взаимозависимость и приоритетность всегда были одним из сущностных факторов, формирующих эволюционный потенциал и качественное наполнение всех исторических периодов человеческого развития, её большей или меньшей устойчивости. Менялись формы общественного устройства, экономический уклад и производительные силы, возникали и рушились империи и цивилизации, появлялись и исчезали народы, но в сфере общественного сознания всегда присутствовало понимание непреложности взаимосвязи духовного и материального. Временами эта взаимосвязь, особенно, непреложность духовной составляющей, сильно приглушалась, но никогда не отрицалась и не исчезала полностью!

Более того, особенно в переломные моменты истории, на её «крутых поворотах», происходило критическое осмысление и попытки «нового прочтения» архиважности этой взаимосвязи и истинного места духовной составляющей в ней. Именно это и происходит в сознании человечества сейчас. В последние два тысячелетия, несмотря на два очень мощных духовных импульса в сознании человечества – миссии двух великих пророков Иисуса Христа и Мухаммеда, развитие человечества, особенно в последние три века, всё более и более опиралось на материальную сторону жизни, постепенно выхолащивая духовную составляющую. Эта искаженная система ценностей легла в основу «современной цивилизации».

В итоге, к XXI веку, человечество имеет господствующую форму самоидентификации человека «как тела». Оно преходяще и смертно, но в то же время «безгранично в своих желаниях», и сведенную до узкого «эгомирка личности» духовную составляющую. Всё древо кризисных проблем современного человечества выросло из этого «искривлённого корня». Именно в этой искаженной системе ценностей таится главная угроза нашему позитивному будущему.

В своё время Арнольд Тойнби точно подметил: «Уровень этической деятельности человека был низок, и он не вырос. Уровень его технологической деятельности вырос по восходящей кривой, которая стремится вверх быстрее в наше время, чем когда-либо в прошлом, о котором мы имеем документальные свидетельства. Следовательно, диспаритет между нашей технологией и нашей этикой более значителен в настоящее время, чем когда-либо. Это не просто унизительно, а смертельно опасно… Наше достоинство, без которого наша жизнь не имеет ценности, не может быть достигнуто в области технологии, в которой человеческие существа так опытны. Оно может быть достигнуто только в области этики и этические достижения измеряются той степенью, которой наши поступки управляются состраданием и любовью…Человек является недостойным, если он алчен и агрессивен.

Готовность, с которой мы позволяем себе быть алчными и агрессивными, унизительна. И низость наших этических качеств еще более унизительна из-за контраста с блеском наших технологических свершений» (1974г).

Этот горький итог делает крайне востребованным современное осмысление опыта традиционных культур, особенно на фоне активных поисков модели устойчивого развития на глобальном уровне (РИО+20).

Хотя лоно Природы есть основа всех известных истории цивилизаций, в том числе и современной, пуповиной, связывающей природное лоно со всеми формами человеческой жизни, всегда были традиционные, в том числе и кочевые культуры. Ведущим принципом Культуры Кочевников было главенство Природы, гармония и единство всех её частей, преемственность и взаимосвязь всех процессов жизни. Кочевники никогда не «покоряли» Природу, а относились к ней, как к Великой Матери. В отличие от ментальности материально развитых народов, кочевники не имели мировоззренческих антагонизмов («ак, караны тен карма» - «держи чёрное и белое в гармоничной пропорции»), не делили жизнь на материальную и духовную сферы, воспринимая жизнь в её гармоничной цельности (бир бутумдук, тактык) и внутренней приоритетности, отражавшей объективную иерархию ценностей Бытия. Всё было значимо и всё имело свое достойное место – от вечной Вселенной до муравья, былинки и крупинки пищи. Всё, что было проявлено «под солнцем», имело право на существование и развитие, имело единый источник Бытия, перед которым все были равны – «Тен». «Иттин ээси бар болсо, бёорунун Тенири бар» - «Если Владыка собаки – человек, то Владыка волка – сам Творец – Тенир». (Сопоставьте с основной акцентацией религий – Бог – человек, где вся остальная Природа – всего лишь фон, расходный материал). В этом заключена глубинная основа ЭКОцентризма кочевников, так востребованного сейчас для сохранения Жизни на Планете и её биоразнообразия (в отличие от ЭГОцентризма «современной цивилизации») и мировоззренческая основа их веротерпимости и толерантности (по законам Чингиз-хана притеснение кого-либо по религиозным убеждениям - а его войско было очень пёстрым в этом плане - каралось смертью).

Находясь в любом уголке Великого Храма Природы, Кочевники впитывали первозданную энергию Вселенной без канонов и уложений, многочисленных посредников, ибо посредничество в процессе сакрального таинства соединения внутреннего «Я» человека и «Я» Вселенной в большинстве случаев было неуместным, а какая-либо материальная составляющая, вроде «церковной десятины», воспринималась как вульгарность. (Кстати, эта сугубо «материальная зацепка» и явилась одной из главных причин последовавшего «заземления» религий в ущерб их духовной составляющей). Смыслом было остаться «Человеком» – «Адам бол» (Адам – изначальная, совершенная матрица человека), не утерять нравственности – «иманыгды кетирбе», Целью Жизни – «ис калтырып кет» - «оставить достойный след» и преемственность рода – «артынан туяк калтыр».

В целом, Культуру Кочевников, как «практику проживания и взаимодействия с многогранным и Единым Миром на основе Гармонии», весьма сложно сопоставлять с основным «достижением» «современной цивилизации» – демократией (очень грубым и весьма условным консенсусом сугубо материальных и около материальных интересов, ограниченного, к тому же, только человеческой популяцией).

Категория «Элита» у кочевников относилась только к нравственно-духовной сфере и являлась земной проекцией одного из устоев Мироздания – Его Нравственной Иерархии, восходящей к ПЕРВОИСТОКУ Вечно Разумного Бытия и являющейся Несущей Структурой

Живой и Организованной Вселенной. «Истинная Элитарность» и сфера материальных интересов не сочетаемы по своей природе. «Элита» у кочевников выполняла «МИССИЮ ЭВОЛЮЦИОННОЙ КОРРЕКЦИИ СОЦИУМА. (Основной привилегией «элиты» кочевников было служение и жертвенность – «Эльге пайдасы жок киши – тируу олюк» - «Человек не приносящий людям пользы – ходячий мертвец»).

Деформированное сознание «современной цивилизации» низвело и ограничило категорию «элита» грубоматериальной сферой, предопределяя её воздействие, в целом, социально-экономической дисфункцией, обрекая себя и среду обитания на «хамство и разрушительность власти мошны», безудержную алчность двуногих – власти, так называемых, «бизнес и политэлит».

В мировосприятии кочевников не было ничего абстрактного, всё имело ясный смысл и проекцию на мир внутренний («жан дунуё») и мир внешний («тиричилик»). Вечное (основное - нравственность, любовь, служение, гармония, общее благо) органично сочеталось с преходящим (материальным, повседневным), имея при этом строгую внутреннюю иерархическую взаимосвязь. Постоянные контакты кочевников с осёдлыми обществами показывали разрушительность накопительства и излишнего потребительства, развращающее действие денег и торговли («Дунуё опа болбойт» - «Богатство не обеспечит благоденствия»), («Жакшы коргон баланга базарды корсотпо» - «Если хочешь блага ребёнку, не показывай ему базар»).

И в то же время пренебрежительность к чему-либо и несоразмерность в чём-либо («кесир» и «убал»), порицались, как непрактичность и грубость, ибо были неэтичным отношением к самой «природе вещей», умалением их объективного достоинства (даже самой малой, «но имеющей место быть», вещи), приводящим к нарушению «цельности» и «гармонии» жизни. Мировосприятие кочевников отражало мироздание в её реальном проявлении и не ограничивалось его видимыми формами, акцентируясь на внутреннем интуитивном восприятии. «Кокурегин кёрбёсё, коргён косюн не пайда» - «Если человек не видит сердцем, что проку от его физического зрения». Понимая Бесконечность и Вечность Вселенной, кочевники осознавали, что они тоже часть этой вечности, и что жизнь продолжается и после смерти тела. «Насип адамдын козю откёндо да коштоп журёт» - «Судьба человека (его сужденное) сопровождает его и после смерти». Отсюда осознание взаимосвязи не только с ныне живущими, но и с ушедшими поколениями («арбактар») и особой ответственности перед ними – «Кудай кечирет, арбак кечирбейт», (Бог простит, а предки не прощают).

Всё это давало объективную картину единого мира с безграничной внутренней тонкоматериальной сферой (духовной) и естественной грубоматериальной периферией (мир физический), формируя «внутреннее веление» и осознанный, устойчивый мотив действий (внутренний императив), основанные на строгой иерархии ценностей кочевников. В масштабе социума, мировоззрение кочевников сформировалось в «каада – салт», как свод обычаев и правил, являвших собой, адаптированные к повседневности человека, проявления базовых законов Природы. Это отражено в вековой мудрости кочевников: «Каада – салт эльден ойдоо» - «Традиции и обычаи выше статусом, чем народ». И это соответствует объективному «раскладу вещей» в Природе. (Хотя с позиций ограниченного восприятия мира, в частности, точки зрения антропоцентризма и её наиболее воинствующей составляющей–эгоцентризма, в формате «современной демократии и рыночной ментальности», - это может восприниматься как ересь).

«Внутреннее веление и видение» в совокупности с «каада-салт», составляют действующую традиционную матрицу – «озёк», которая, подобно пуповине, соединяет человека с его настоящей Родиной, с Истоками Бытия. Это сформировало уникальную и эффективную модель взаимоотношений кочевников между

собой и с Природой – Кочевую Культуру. (Геродот характеризовал кочевников – скифов, как «наидостойнейших и наиблагороднейших из людей»). Фактор «внутреннего веления» и осознанности делал излишним какую-либо внешнюю формализацию консенсуса, предохраняя общество от обюрокраченных и коррумпированных структур (конституция, законы и т.д. со всеми неизбежными сопутствующими структурами исполнения). Кочевники были «обречены», на (как это принято сейчас называть) «устойчивое развитие», ибо всегда «были в потоке» эволюционных процессов Природы.

Федерация Органического Движения Кыргызстана - ФОД «BIO-KG» - с самого начала своей деятельности (сентябрь 2012г.) строит свои стратегию и программы на этом уникальном наследии. Философия ФОД: Человечество является частью Природы и для своего устойчивого развития оно должно жить по её Законам, активно используя потенциал традиционной культуры, хранящей в себе живую действующую матрицу Гармонии человека и Природы. По существу, основной бенефициар ФОД «принцип Жизни», как абсолютная приоритетность Матери–Природы и её Законов для всех форм жизни на Земле. Только на этом «здоровом» фундаменте могут успешно и устойчиво развиваться все остальные формы жизни, включая человеческую (в нашем случае фермеры, сельские и горные общины). То есть сохраняться и развиваться биокультурное разнообразие.

В Декларации I Национального Форума (5-6 декабря 2012г) мы попытались отразить адаптированные к реалиям наших дней базовые ценности Культуры Кочевников и проекцию их требований на сферу современного материального производства, как возможную индикаторную базу «зелёной экономики» и «устойчивого развития»:

«Мир стоит на пороге осознанного и неизбежного возврата к реальным жизненным ценностям! Человечество является частью Природы и не может безнаказанно пренебрегать ее Законами. Именно на их базе должны строиться подходы, концепции и стратегии нашего Устойчивого Развития.

Своим коллективным поведением, особенно в последние 150 лет, человечество нарушило основу Жизни на Земле – непрерывный и сбалансированный процесс обмена энергии в системе Природа – Общество – Человек. Наша задача – как можно быстрее восстановить этот процесс. Другого выбора у нас нет!

Мы считаем, что Природа, Мать-Земля – АБСОЛЮТНЫ в своем значении для принципа Жизни на планете и находятся вне сферы каких-либо потребительских, хозяйственно-экономических критериев типа «природный капитал».

Мы считаем, что Истинная Общечеловеческая Культура, как живая ткань неразрывной гармоничной взаимосвязи Человека и Природы, может быть сформирована только при сознательном (или подсознательном) восприятии Законов Природы и их проявлении в повседневной жизни – в нравах, обычаях, ценностях, мотивах и устремлениях.

Мы считаем безнравственным и неприемлемым подходы существующей ресурсно-затратной экономики, которые оправдывают достижение экономических и политических успехов «сегодняшнего дня» за счет будущих поколений.

Мы считаем, что в условиях не только ограниченности, но и исчерпаемости многих ресурсов планеты, необходимо жестко координировать их потребление на основе «разумной достаточности» как на национальном, так и на международном уровнях. В силу этого, надо безотлагательно пересмотреть приоритетность показателя ВВП.

Мы считаем устойчивое и динамичное развитие среды обитания, гармонию Природы и Человека, гармонию физического и нравственного начал в самом Человеке основными

объективными критериями развития общества. Поэтому ведущим показателем вместо ВВП могут быть «Показатель Общей Устойчивости» или «Показатель Общей Гармонии», более объективно отвечающие как «вызовам нового тысячелетия», так и требованиям «Устойчивого Развития», принципам ОСХ и «Зеленой Экономики».

Устойчивое развитие возможно при наличии двух основных условий: наличия определённого качества и количества природных факторов (материальное условие – природный фактор) и наличия достаточного уровня нравственности - «иман» - в обществе (духовное условие – социальный фактор). Мир вплотную подошел к осознанию, что «нравственность» всегда практична, как одно из обязательных условий стабильности социума. Чисто прикладные знания и навыки, деньги не способны дать устойчивую позитивную мотивацию, необходимую для любой результативной, долгосрочной деятельности. Для этого надо привести в действие внутренние («душевные») силы. Именно этот фактор должен оживить компонент традиционной матрицы («кыргыз озёгю»).

Как итог, можно сказать, что по меркам сегодняшнего дня, мы, кочевники, во многом «не преуспели», даже «отстали». Но мы смогли выполнить свою духовную Миссию на этом этапе - пронести через Время и сохранить до наших дней способность помогать людям восстанавливать изначально всем присущие, но позже утерянные, знания, качества и возможности, которые будут так нужны в Грядущих Событиях.

А.Д. Сивцев - Айсен Дойду
Россия, г. Якутск

Феномен бога Аар Айыы Таҥара в исследованиях учёных Республики Саха (Якутия)

*«Чем больше изучаем космос, тем больше возникает сомнений и вопросов.
И наука, которая «убила» Бога, теперь наоборот воскрешает Его»
Стивен Вайнберг, лауреат
Нобелевской премии, физик*

В начале 90-х годов XX века победа Перестройки в России сняла все запреты в области религии и верований, и в Якутии стало возможно говорить открыто о шаманах и провидцах, о постулатах и тайнах древней тенгрианской веры народа саха.

В Якутске появились дискуссионные клубы и общества типа «Алтан Сэргэ», «Кут-сюр», «Итэҕэл» и т.д., где речь шла о возрождении забытых религиозных и духовных ценностей, восстановлении сакральных обычаев и обрядов предков. Главный национальный праздник якутов-саха из обыкновенного советского праздника в честь встречи нового лета усилиями энтузиастов вернул свой древний религиозный смысл и функцию – восхваление духов-иччи и божеств Айыы Верхнего мира, мольбу-прошение у них процветания и благополучия в Среднем мире людей – двуногих существ на земле. Люди вернули культ главного бога Юрюнг Айыы Тойона, Создателя трех великих миров, всех живых существ и неподвижных сущностей в Природе.

В древней религии и философии народа саха Небо, Земля и человек неотделимы, составляют одно целое, пронизанное единым дыханием верховного бога – Юрюнг Айыы

Тойона, Аар Айыы Тангара, который в младенческом состоянии в каждого человека вселяет кут-душу как живую, неотделимую свою часть, становясь как бы его кровным отцом. Вот почему предки называли саха – «айыы аймахтара», то есть родичи Тангара.

В других мировых религиях Бог, создавший на Земле людей, стоит над ними, в недоступной выси, в стороне. Например, в христианстве Бог создал первого человека Адама из глины, а жену его Еву – из его ребра, и от них пошли все люди на земле. У тенгрианцев-саха по-другому: они ищут Бога внутри себя, как часть свою, а не вне, как в других религиях мира. Отсюда следует, что **порядок и гармония** в самом человеке связаны и взаимозависимы с устройством и сутью Неба, Космоса, обителью бога Аар Айыы Тангара. Вот почему каждый человек на Земле должен искренне молиться с хорошими пожеланиями Верховному Создателю, Богу, программировать себя на всеобщую космическую Гармонию.

А что об изложенном выше пишут в своих трудах ученые Якутии?

Доктор философских наук, профессор Северо-Восточного федерального университета Е.С. Сидоров в своей книге пишет: «Наравне с божьими людьми – айыы аймаҕа мир заселен духами-иччи, непосредственными хозяевами географического пространства, душами покойников, превратившихся в юер и абаасы. То есть для обыкновенного созерцателя географическое пространство выступает в двух ипостасях: непосредственно как физическое строение и как явление трансцендентального мира. Они выступают в диалектическом единстве как органическое целое, как взаимодействие противоположностей самого мира вещей, предметов и явлений». Доктор исторических наук Р.И. Бравина излагает: «Традиционное мышление жизнь осознавало как феномен, подтвержденный тем же изменениям качества, что и мир в целом: человек не выпадает из общей картины мироздания ни в каких своих проявлениях». Другой известный ученый, академик К.Д. Уткин заявляет: «Для саха вся природа считается живой и одушевлённой. Эта простая истина помогала древним саха жить в гармонии с природой и самим собой. По представлениям саха – все материальное духовно, а все духовное – материально. Тайные знания древних саха – это космические знания, связывающие нас со вселенной, с космическим ритмом жизни, установленным в нашей галактике с незапамятных времен, со времен возникновения мира и существующим до окончания веков… Эти истины очень просты на первый взгляд, но в них скрыт смысл всего мироздания, в них дальнейшая судьба человечества Земли».

Якуты-саха с древнейших времен верили и верят до сих пор, что каждая травинка, дерево, скала, а также водоемы, рощи и горы имеют живую душу – *иччи.* В Китае это «ци», в Японии «си», отсюда *си-н-то*, то есть «путь бога», и религия японцев синтоизм – вера в Природу, поклонение ей и её проявлениям и объектам. Впрочем, я считаю синтоизм японской ветвью тенгрианской религии в Азии. У народа саха *иччи* – это дух, живая частица мироздания, из которого состоят все окружающие объекты и вещи на Земле, подвижные и неподвижные, застывшие «навечно».

И сейчас саха, прибыв на новое место – поляну, озеро, гору или лес – обязательно зажигают костер и, посредством огня, кормят, одаривают и ублажают *иччи* данной местности – духа воды, аласа или тайги. Они обращаются к *иччи* с добрыми словами и пожеланиями, выражая этим свое уважение и почитание как живому одушевленному существу. Только тогда их ожидает удача и удовлетворение своих желаний, например, в сборе ягод, рыбалке или охоте на лесную птицу и зверя.

Саха одушевляют любые деревья и даже камни, которые иногда проявляют себя как вполне живые, подвижные существа. В Якутии издревле поклонялись и поклоняются

священным камням горы Кисилях (Верхоянье) и величественным Ленским Столбам, где совершают всегда сакральные обряды с дарами.

О том, что камни иногда оживают, передвигаются на малые и большие расстояния доказывает факт их следов на земле. Например, в известной Долине Смерти в Северной Америке (не раз это зафиксировано) по оставленным ими глубоким бороздкам на песке было выявлено, что камни передвигаются в разных направлениях и даже, совершив круговую «прогулку», возвращаются на место и снова удаляются.

В России на знаменитом Плещеевом озере (г. Переяславль-Залесский) я видел на берегу большой серый валун, который, как рассказывают местные жители, раньше лежал на дне около камышей, а со временем он постепенно, метр за метром, самостоятельно выполз на берег, где и лежит сейчас. Никто его не трогал, не вытаскивал, ибо издревле он имеет свойство «ходить», уходить в воду и возвращаться, поэтому люди считают его живым и «толковым», суеверно боятся его, преклоняются, просят благополучия и здоровья себе, кладут разные дары.

В Якутии особенно почитаются большие, матерые деревья, которые обладают особым божественным *иччи*, Их нельзя ранить, тем более валить на дрова.

Я, как свидетель, знаю один случай в намском селе Одейцы, когда один человек по имени Аким по дурости срубил на горе священную лиственницу (он был убежденным атеистом), после чего скоро ослеп, а потом скоропостижно скончался.

Другой случай: умер мой отец Суорун Омоллоон, после чего скоро погибла, засохла большая ель около его творческого домика в Дойду, которую он любил и обожал. Это сродни случаям, когда в доме после смерти хозяйки погибали, засыхали «от горя» все цветы, которые она поливала и лелеяла. Это говорит о том, что все в жизни связано незримыми живыми нитями, и мы, люди и вещи связаны, зависимы друг от друга.

Отсюда делаем вывод, что в каждой мельчайшей частице человека (в атоме) тоже живёт «иччи» – живое дыхание Бога, Его суть и закон.

Но почему эти частицы, атомы, становятся и бывают неполноценными, разрушительными? Человек начинает болеть или у него портится характер: становится жадным, жестоким и злым, порочным… Откуда это?

По определению В.И. Оконешникова, при «ущербности» атома водорода появляется раковая опухоль, при сбое атома-компьютера золота человек становится скупым и жадным, алчным, при ослаблении атома калия он становится жестоким и злобным, его тянет к преступным действиям. Такие состояния человека учёный корректирует, доводя атом до нормального «нулевого положения» при помощи компьютера и своей «волшебной» энергоизмерительной палочки (инструмент лозохода). Однако, человек, как заявляет В.И. Оконешников, может и без него, самостоятельно излечить себя от любых недугов и пороков. Для этого надо знать его методику, приняв на веру о силе и могуществе своего внутреннего **уранового квантового компьютера**, который, как говорилось выше, находится в центре головы – в таламусе. Он непосредственно связан с энергией высших небесных сил, с волей Творца, Аан Айыы Тангара.

Вера, желание и воля – вот что нужно человеку для исправления своей ущербности, болезней и недостатков. Силой мысли человек способен «исправить» не только себя, но и беды и ошибки других, даже целого коллектива и общества.

И верно, что живой божественной сутью-иччи обладают все предметы, а также все водоемы, горы и леса, о чем хорошо знали мудрые предки-тенгрианцы. Однако мы, их современные потомки по «разумной» жадности и алчности своей бездумно портим, загрязняем

и уничтожаем их постоянно… И нет на Земле теперь чистых рек, вырубаются леса, истощаются недра, загаживаются дымом и газов атмосфера и воздух, которым дышим. Теперь добрались и до космоса. В океанах, как говорят мореходы, плавают огромные острова мусора, отходов и пластика, отчего погибают планктон и киты – все живое. А постоянные разливы добываемой нефти в морях и океанах?

И вот теперь Природа-мать мстит нам, жадным детям своим – жестоким и не верящим ни во что. Изменяется климат, возникают землетрясения, льют бурные ливни, топят наводнения, горят леса и т.д. Гармония жизни нарушена окончательно, ибо мы, люди, в погоне за наживой и прибылью (активное потребительство) бездумно разрушаем свою среду обитания – планету Земля, которая, кстати, тоже имеет душу-иччи, Божье дыхание.

Главной причиной такой глобальной катастрофы в современном мире является, естественно, сам человек, который присваивая, жадно прихватывая все, безмерно потребляя, переступил теперь все законы Природы и Бога. Более того, чрезмерно возгордившись, теперь заявляет, кричит, что Бога нет, и истинным хозяином и господином планеты Земля является он – Человек. И теперь не Всевышний, а он стоит в центре мироздания. Более того, с именем Бога (Аллаха) на устах он теперь безжалостно калечит и убивает своих же единокровных братьев-мусульман, взрывает мечети, храмы и святыни «врагов»-христиан, иудеев, буддистов… Дожили!

Человек забыл, что он порождение, родное дитя Бога, который наделил его разумом и душой. Душой!

А что есть душа человека? Откуда она, эта таинственная и главная сущность человека? И что об этом говорили наши предки?

Живущие на севере Азии тенгрианцы, народ саха, считали, что душа (кут) у каждого человека от верховного бога Юрюнг Айыы Тойона или Аар Айыы Тангара, о чем я говорил выше. Причем у них понятие души-кут совсем другое, чем у многих народов мира, которые считают, что душа у человека **одна**. У саха их целых три. Три! Это «салгын кут» (воздух-душа), «ийэ кут» (мать-душа) и «буор кут» (земля-душа). Это дает повод для философских размышлений, приводит к мысли, что в религии и мировоззрении народа саха понятия о человеке более глубокие и содержательные, чем у других народов планеты Земля.

Об этом народный писатель Якутии Д.К. Сивцев-Суорун Омоллоон сказал, что «Буор кут – это материя, Салгын кут – информация, Ийэ кут – интеллект с триадой гегелевской философии: природой, обществом, мышлением».

Древнегреческий философ Платон заявил, что «на трех треугольниках чисел рождена вся вселенная!»

Теперь широкоизвестный в России и Якутии ученый, кандидат философских наук В.И. Оконешников говорит «…А троичное построение – это основа основ мироздания. Начиная с философских парадигм «природа–общество–мышление», заканчивая триединством «Отец, Сын и Святой дух» в христианской религии. «Три» и «девять» – это особые цифры. Девять планет Солнечной системы, названия девяти добрых божеств в религии народа саха».

Да, издревле саха почитал цифру 3 и цифру 9, считал их особыми, сакральными.

Есть якутская поговорка «Трижды – это во всём» («Туох барыта µстээх»). А тиржды три – это девятка, знак бога Аар Айыы Тангара.

Главные атрибуты саха – сосуд чороон и стол имеют три ножки, что устойчиво и надёжно.

Хорошая семья (ыал) имеет во дворе три сэргэ, а самые уважаемые и богатые – девять сэргэ. На доброй свадьбе родичи гуляли три дня и три ночи.

Старинный якутский календарь имел 27 дней, что по счёту – 3 умножить на 9, или трижды 9. А времена года – лето, осень, зима и весна – длились по 3 месяца каждое. По категории и понятию времени тут ещё можно добавить троичные понятия: утро–день–вечер, вчера–сегодня–завтра.

В аспекте житейском, философском: рождение–жизнь–смерть, прошлое–настоящее–будущее. Всё мироздание саха делили на три части: Верхний мир, где живут божества-айыы, Средний мир, обитель людей и Нижний мир, область зловредных духов и абаасы.

Верхний мир делился на девять ярусов, “девять небес” – обитель всех священных Айыы, защитников и помощников людей, ураанхай саха. На девятом, самом высоком небе жил сам великий Создатель – Юрюнг Айыы Тойон, которого ещё величают как Юрюнг Аар Тойон или Аар Айыы Тангара.

Вот мы и добрались до этой сакральной цифры 9. И всё хорошее, счастливое отмечается этим числом. Например, зарождение и появление на свет каждого человека – в течение 9-ти месяцев. 9 месяцев в году у саха самые житейские, хорошие календарные периоды (дьыл). Три зимних месяца – самые тяжёлые, худшие.

На ночном небосводе зажигались девять ярких звёзд, имеющих у саха свои сакральные имена – Орой сулус (Полярная звезда), Ара²ас сулус (Большая Медведица), Тайахтаах сулус (созвездие Орион), Чолбон сулус (Венера), Юргэл сулус (Плеяды) и т. д. Люди знали, что от состояния и продвижений этих звёзд зависело на Земле многое в жизни человека: наводнения (уу сута), пожары (улахан уот), мор и болезни (дьа², ³лμμ-сμтμμ), а также удачливые, счастливые периоды в Среднем мире – быйа², дьол-соргу.

Самым счастливым человеком (отцом) у саха считали, если он имеет девять сыновей, как, между прочим, у прародителя, главного предка народа саха – Эллея Боотура, а также у самого Аар Айыы Тойона, великого Создателя всех трёх миров и людей – «μс саха».

Ещё с древнейших времён философы, лучшие мыслители на Земле активно интересовались математическими исчислениями вещей и явлений, завораживающей всех магией чисел. Этим занимались и еретики средневековой Европы, которых за ересь сжигали на кострах. Но смелые мысли, нестандартные выводы и открытия людей «убить», уничтожить, разумеется, нельзя. Так, уже в конце XX века в Ватикане неординарно мыслящий монах Эрнетти изобрёл хроновизор с экраном, где можно увидеть основанную на его точных математических формулах (вычислениях) судьбу, узловые моменты и смерть любого человека. За это монаха, естественно, отстранили от всех дел – «закрыли». Он доказал, что наша Вселенная – тоже магия чисел, точных формул, и всё небесное и земное (явления и вещи) есть единая математическая система.

Так, наш якутский учёный В.И. Оконешников, окончивший в 1975-ом году Новосибирский электротехнический институт в своих научных трудах доказал, «что существуют природные метакомпьютерные устройства в атомах мироздания». Он теоретически обосновал концепцию числового образа атомного строения и атомно-эфирной системы записи и воспроизведения информации.

Свои интересные научные выводы и концепции он изложил в одобренных очень известными в России академиками и учёными (А.М. Цирульниковым, В.П. Разинкиным, А.Е. Рождественским и др.) научных работах – «Урановый квантовый компьютер»,

«Новемологическая таблица умножения», «Сферическая таблица периодической системы Д.И. Менделеева» и т. д.)

Открытый И.В. Оконешниковым гениальный новемологический принцип можно применить ко всему, ибо это является поистине волшебным ключом при помощи которого можно открыть все тайны мироустройства, явлений и человека.

Новемоль – это музыкальный термин, который обозначает фигуру из девяти нот (девятидольность). По этому принципу даже можно вылечить человека, вычислив «больные» атомы в его организме. Новемология – это девятидольно-матричная технология систематизации и запоминания информации, основанная на природе мнемонических, то есть запоминательных способностей человека. А запомнив названия всех 108 химических элементов таблицы Менделеева, вы можете вылечить человека даже от рака, ибо каждая болезнь связана в организме с определённым «ущербным» атомом, который можно вернуть в его прежнее нормальное состояние.

Но все 108 химических элементов состоят по принципу В.И. Оконешникова из суммы трёх девяток – цифрового символа самого Бога. Это 99 плюс 9 и получится 108. И не просто так буддийский Далай Лама каждый день молится 108 божествам, существующим в мироздании. 999 – это знак Бога, а знак Сатаны будет 666, что можно расшифровать как 66+6 и получится 72. Эта сумма – цифра годов правления большевиков в России. И за этот период, за годы Гражданской братоубийственной бойни и Отечественной войны с фашистской Германией (плюс репрессии) в СССР погибло более 30 миллионов человек. И это была эпоха Сатаны со знаком 666.

72 – это средний период жизни человека на Земле, а потом приходит Смерть. Перешагнувший эту роковую сатанинскую цифру, может дожить до 90 лет, а лучше 99, что считается отличным божьим знаком. Такова магия чисел, без которых, как видите, никак нам нельзя, как бы ни сомневались и сопротивлялись.

Ещё осенью 1991 года В.И. Оконешников опубликовал свою научную исследовательскую работу «Шар Дао», которая вызвала огромный интерес и восхищение известных учёных западного мира. Они заявили, что «их модель единой системы информации совпадает по структуре с моделью якутского учёного Василия Оконешникова».

В этой работе говорится, что человеческая цивилизация представляет собой накопление информации в виде Шара Дао. В самом его центре, похожем на экваториальный пояс земного шара, собрана информация настоящего времени. Самая прогностическая (о будущем) находится в верхней части, а самая дальняя (о прошедшем времени) заложена в нижнем полюсе шара.

Кстати, «дао» в китайской классической философии – это «главный путь всего пущего», «существующее везде».

В этой модели В.И. Оконешникова образуется девять сферических частей при его субэкваториальном и меридиональном сечениях. Части эти, как в тенгрианской религии народа саха, носят названия девяти божеств, девяти философских систем. Как нам известно, добрые божества Айыы саха заселяют девять ярусов Неба, то есть девять секторов космоса, Вселенной.

Таким образом, эта серьёзная, очень резонансная в мире концепция В.И. Оконешникова обрела вполне научную форму древних религиозных понятий и определений народа саха, что доказывает, что современная наука, открытия и законы физики объединяются, составляют,

наконец, единый понятийно-интеллектуальный сплав. Бог, Аар Айыы Тангара, обретает облик и форму математических вычислений и законов квантовой физики.

Ещё в далёком XVIII веке знаменитый немецкий философ Георг Гегель говорил о присутствии в мироздании великого Духа, об одушевлённости всего сущего, что вполне соответствует понятиям «иччи» и «кут» у тенгрианцев-саха. Тут его объяснение «абсолютного Духа» вполне соответствует основным субстанциям у саха – Буор кут, Салгын кут, Ийэ кут, которые внедряет до рождения в ребёнка Аар Айыы Тангара, как живую, одухотворённую свою часть, сущность. Об этом я писал выше.

В олонхо Н.А. Аржаковой-Ивановой это единое дыхание Тангара (Вселенной) названо Ат-Аам Тыын, что В.И. Оконешников в своих трудах называет «одушевлённым атомом», который является «природной метакомпьютерной системой». Он объясняет это научно, что «в ядерной информатике эти понятия соответствуют ядерной троичной группировке 9-ти кварков нейтрона, протона и лямбда-частицы, как ядерных информационных накопителей». Тут опять магические «три» и «девять»!

Ещё Н.А. Аржакова-Иванова убедительно утверждает, что вся Вселенная представляет «натянутую рыболовецкую сеть, где на узлах записана вся инфрация нашей телесной и духовной жизни». Факт, что всё огромное пространство иногда называют эфиром.

Продолжая эту её установку, В.И. Оконешников разъясняет научно, что в эфире «…все атомы работают скоординированно, согласно своим программированностям Творцом! Всё сотворено не на пустом месте: все узлы сети (эфира), все электроны и все кирпичики ядер атомов построены по единому алгоритму магического квадрата – ур-частицы».

В квантовой физике малые частицы состоят из 9-ти энергетических элементов, которые называются нонеты сахатонов или ур-частицы, основополагающие, главные в «живых» и «неживых» объектах мироздания. По концепции В.И. Оконешникова «каждый атом в теле человека – это природный компьютер», и главный человеческий компьютер находится в его голове – в области «третьего глаза», таламуса. Этот атом-компьютер, названный урановым, соединяет человека со всей Вселенной, иначе с Богом.

Так шаманы в экстазе, камлая, поднимаются в небесные чертоги (космос), добираются до узлов сакральной Сети Айыы (божества) и берут оттуда нужную информацию, которая и помогает им предсказать будущие события, явления, вылечить конкретного человека.

Но не только шаманы и экстрасенсы могут при помощи своего атомного уранового компьютера устанавливать контакты с космическими силами, с божествами Верхнего мира, а вполне нормальные люди тоже могут достичь своих целей: выпутаться из беды или излечиться. Если они будут просить и молиться, сосредоточившись, с верой и искренне, одухотворённо.

Известны факты, когда при помощи молитвы к Богу люди излечивались от рака и других страшных напастей.

Недаром знаменитый лекарь Парацельс говорил: «Человек – это микрокосм, это одно и то же – единое». И как я говорил выше: в тенгрианстве Бог внутри человека, а не вовне, как в других религиях.

Отсюда делаем вывод, что в каждой мельчайшей частице организма человека (в атоме) тоже живёт «иччи» – живое дыхание Бога, Его суть и закон.

Но почему эти частицы, атомы, становятся и бывают неполноценным, разрушенными? Человек начинает болеть или у него портится характер: становится жадным, жестоким и злым, порочным… Откуда это?

По определению В.И. Оконешникова при «ущербности» атома водорода появляется раковая опухоль, при сбое атома калия он становится жестоким и злобным, тянет к преступным действиям. Такие состояния человека учёный корректирует, доводя атом до

нормального «нулевого положения» при помощи компьютера и своей волшебной энергоизмерительной палочки (инструмент лозохода). Однако человек, как заявляет Василий Иванович, может и без него, самостоятельно излечить себя от любых недугов и пороков. Для этого надо знать его методику, приняв на веру о силе и могуществе своего внутреннего уранового квантового компьютера, который, как говорилось выше, находится в центре головы – в таламусе. Он непосредственно связан с энергией высших небесных сил, с волей Творца, Аан Айыы Тангара.

Вера, желание и воля – вот что нужно человеку для исправления своей ущербности, болезней и недостатков. Силой мысли человек способен «исправить» не только себя, но и беды и ошибки других, даже целого коллектива и общества.

Известны факты, когда якутские шаманы в засуху вызывали дождь, тушили лесные пожары, разгоняли тучи силой мысли своей. Я сам свидетель такого феноменального явления.

Тут необходимо ещё сказать о силе и значении коллективного сознания, когда людей объединяет одно желание, устремлённость, цель. На что сейчас настроено наше мировое сообщество людей, чего они страстно желают?

Идеология рынка, наживы, обогащения, к сожалению, толкают людей жадно приобретать хорошую еду и вещи. Стимулирует это пропаганда и реклама – приобретать, покупать всё лучшее, престижное, модное. Монополисты и толстосумы диктуют людям, народам, странам свои капиталистические законы и парадигмы. И человек послушно (зомбированно) подчиняется такому наитию: покупает, выбрасывая всё «старое», новую одежду, новую машину, новые компьютеры и украшения, не понимая, что этим способствует загрязнению своей жилой среды, водоёмов, воздуха, разрушает экологию планеты Земля. Города уже тонут в мусорных отходах, задыхаются от дыма и смога. Но гонка приобретательства продолжается.

Тут следует ещё добавить, что коллективная настройка на бездумное и никчёмное приобретательство, саморазрушительное по своей сути, нарушает божественное равновесие, порядок разумной сеточной системы в космосе, что и приводит, в конце концов, к разрушению мировой Гармонии, к гибели нормального существования на планете Земля. Коллективное сознание, как великая человеческая энергия разума, сейчас работает против всего и вся.

Зная о могучей силе коллективного сознания (живой энергии), шаманы всего мира, собравшись все вместе в Мексике, в декабре 2012 года общим камланием, обращением к Высшим Силам, божествам в Небе (космосе), молитвами и обращением к Всевышнему решили предотвратить гибель мира 21 декабря 2012 года, объявленный в календаре народа майя. Из Якутии там тоже были наши шаманы. И катастрофы, апокалипсиса не произошло. Помогло.

По определению учёного-философа В.И. Оконешникова, атомы-компьютеры Бога, Аар Айыы Тангара, живущего в Верхнем мире (космосе), и атомы-компьютеры в самом человеке живут и действуют одинаково, синкретично. Значит, в мире, во Вселенной всё едино и взаимосвязано законами и волей Творца. Поэтому человек, как существо, созданное «по образу и подобию Бога», может, если пожелает, своим разумом, желанием и волей творить в мире Полезное и Прекрасное. Надо, поняв это, не разрушать, а создавать, творить, стремиться к Гармонии. Тут вера в Отца Небесного и единение с Аар Айыы Тангара – существенное и необходимое, и всем нам следует в жизни уподобиться Ему, следовать Его законом во всём. Вот главная задача и цель любого человека на Земле.

Тускул!

Мавров С. Г
Болгария, г. Казанлык
smavrov@mail.bg

Методика обучения болгарских колобров учению

о боге Тангра (Тенгри)

Аннотация. *В данной статье представлены два основных метода, посредством которых болгарское колобрство осуществляло обучение людей и колобров правильному пониманию философии Бога Тангра, выраженной в его Завете: "Душа - душу не порабощать и Дух - духа не вводить в заблуждение!"*

Эти методы следующие: "Колобрские сакральные сказки" и "Обучение колобров-служителей Тангры". Первый метод сводится к формированию морально-этических качеств в раннем детском возрасте. Рассматривается в основном метод обучения колобров, потому что он относится к людям молодого и зрелого возраста. Кроме того широкое применение метода Колобрских сакральных сказок дал свои плоды в формировании морально-этических качеств детей и подростков. Метод "Обучение колобров - служителей Тангра", является специфическим методом, стоящим в прямой зависимости от сакрального посвящения (1) *обучающего колобра. На примере личного посвящения автора в Колобра Слова излагается методика обучения посредством Слова. Прежде всего, обращается внимание на последовательность воспитания, обучения и образования учеников при изучении всех основных понятий и знаний Учения болгарского бога Танг РА (Тангра). Автору эти знания переданы колобром Дойчо Русевым посредством метода "Из уст в ухо"* (2).

Summary. *Two main methods are presented in this article, by means of which the Bulgarian commissariat carried out training of people and kolobrs for a correct understanding of the philosophy of God Tangra expressed in his Covenant: "The soul is not a soul to enslave and the Spirit is not to be deceived!". These methods are as follows: Kolobr sacred tales and training of Tangra's kolobr ministers. The first method is reduced to the formation of moral and ethical qualities in early childhood. The method of training of kolobr is mainly considered, because it refers to people of young and mature age. In addition, the wide application of the method of the Kolobr sacred tales gave results in the formation of moral and ethical qualities of children and adolescents. Method of the training of Kolobr-ministers of Tangra is a specific method, directly dependent on the sacred initiation* (1) *of the training kolobr. The teaching method by means of the Word is described on the example of a personal dedication of the author in Kolobr Words.*

The article, first of all, draws attention to the sequence of education, training and education of students in the study of all the basic concepts and knowledge of the teachings of the Bulgarian god Tang RA (Tangra).This knowledge of the author was come down to the Kolobr Doicho Rusev by means of the method "From mouth to ear" (2).

Ключевые слова: *Болгарская устная колобрская традиция, колобр, посвящение, оренда, чирак (ученик мастера), кальфа (подмастерье), атомы по сродству, долгая память.*

Keywords: *The Bulgarian oral Kolobrian tradition, kolobr, dedication, orenda, chirac (disciple of a master), kalf (apprentice), atoms by affinity, long memory.*

Сила посвящённых состоит не в изучении секретных методов и приёмов, а в их способности владеть своей личной энергией и направлять её в энергетические поля, находящиеся за полем зрения людей. Лучший метод овладения секретами - собственное развитие сознания, его идейное расширение до уровней, сразу реагирующих на наше личное энергетическое состояние. Тогда наш ум и наши чувства получают новую информация - за пределами нашего опыта и наших знаний. Развивается и начинает работать в полной мере

наша *оренда* (3) и энергетические поля космоса сами начинают взаимодействовать с нашим полем.

В преданиях болгарской устной колобрской традиции (4) существует методика обучения людей и тех болгар, которые могут соблюдать Завет Тангра, проходя сложное обучение в соответствии с личной спецификой ученика. Характер личного пути обучения учеников, уже поступивших обучаться на колобров-шаманов (степень Ворон), зависит от вида «знака», который их персонализировал. Каждый колобр, обучающий учеников, проводит обучение в соответствии с методикой своей специальности. Принципы этой методики передал автору обучающий колобр и шаман Дойчо Русев посредством метода *"из уст в ухо"*.

Согласно знанию, унаследованному от болгарской устной колобрской традиции, развитие душевно-личностного аспекта тенгристов совершается по двум методам: "*Колобрские волшебные сакральные сказки*" и "*Обучение колобров-служителей Тангры*".

Первый метод применяется для понимания и расширения личного кругозора всех болгар, целого народа. Он является неотделимой частью мировоззренческого и душевного воспитания всех болгар в семейной среде и в школе. Метод "сказка", как мы его называем для краткости, является практической формой восприятия основных морально-этических категорий разумом детей. Для этого изучаются и анализируются 14 (четырнадцать) сакральных колобрских сказок. Практическое осуществление происходит в двух частях: в раннем детском возрасте (от 3 до 7 лет) - через Рассказывание сказок в семейной среде и в возрасте от 8 до 14 лет через анализ мировоззрения и качеств героев и волшебных атрибутов в сказке.

Второй метод "*Обучение колобров*", применяется при обучении колобров-служителей Тангра. Он осуществляется на трёх уровнях: 1. *Аспекты и развитие 36 уровней личностного разума и сознания*. 2. *Аспекты развития жизненного творческого принципа вселенной - ТАНГРА*. 3. *Расширение и развитие алхимических духовных связей в сознании колобров*.

Первый уровень - развитие и утверждение трёх *сущностей* личности на "двенадцати уровнях обучения". На этом уровне ученик называется "*чирак*" (5) (ученик мастера).

На втором уровне колобры-ученики, которые достигли сознания, работающего устойчиво на первых 12 уровнях, могут продолжить своё обучение на следующих 12 уровнях. Эти ученики называются "кальфа" (6) (подмастерье).

На третьем уровне развиваются качества сознания и духовности колобров, прошедших успешно и затвердивших в практике Аспекты 36 уровней. Эти колобры называются "*уста*"и (7) (мастер). Звание "*уста*" означает, что окончивший успешно своё обучение колобра может обучать других людей "Знанию".

Метод "Обучение колобров-служителей Тангра", который был осуществлён правильно, реализует самое характерное качество колобров - расширение сознания и его открытость к Миру и Вселенной. После этого обучения колобры вступают в высшие степени духовности. Они приобретают дополнительные высшие степени в соответствии со своей квалификацией.

I. Методические указания по инструментам Слова при обучении учеников.

Темы:

1. *Мозг* - инструмент эволюции. Второй человек в нас и эволюция души-духа. Пять функций Ума.

2. *Восприятие - ощущение*. Атомы по сродству (8) и их Решётка восприятий.

3. *Мышление* – Человек как мыслящее существо. Язык и Ум. Тридцать шесть уровней реализации мышления человека.

4. *Познание и Знание* – Бинарность рецептивной решётки, состоящей из атомов по сродству и атомов веществ тела.

5. *Анализ* – Сито рецептивной решётки как фундамент параметров осмысления и осознания познания.

6. *Понимание*

1) Деятельность правого полушария - Долгая память (9) - фундамент психических качеств решётки.

2) Левое полушарие и роль Атомов по сродству для деятельности Двух полушарий самостоятельно и в синхроне.

3) Сознание как синтез деятельности атомов по психическому сродству.

4) Атомы по сродству на уровнях Ума: подсознание, сознание и сверхсознание.

5) Атомы по психическому сродству как фундамент ума и мышления (языка) в состоянии "Духовность". Феномен химических атомов по сродству в состоянии "святости".

6) Языковая вибрация и параметры отношений "Язык - Психические атомы по сродству" или "Вибрация - Смысл".

Понимание - умение нашего Ума, через наличие своих собственных атомов по сродству, понимать и осмыслять объективную реальность.

Все инструменты нашего Ума, усвоенные колобрами, становятся фундаментом душевно-духовных качеств и умений специфически оперировать вибрациями собственного Слова.

II. Методика Практического обучения посредством "Волшебных сакральных сказок" включает:

1. Вибрационные приёмы чтения сказок.

2. Анализ "Волшебных сакральных сказок". Метод здесь не представлен, потому что он применяется в детско-юношеском возрасте.

III. Методика Практического обучения колобров:

Обучение учеников осуществляется на шести семинарах на шесть основных тем, которые готовят и развивают психические атомы по сродству к восприятию и развитию знания на его тридцати шести уровнях.

Первый семинар ознакомляет учеников с общими принципами и целями знания Тенгризма, а также с методом, по которому болгарское колобрство проводит обучение. Ознакомление с личной энергетической системой ученика. Определение требований к обучению.

Второй семинар ознакомляет участников с физической базой эволюционирующего Существа в человеке. Рассмотрение личного энергетического статуса учеников и задач Дороги этой жизни. Клетка и Мозг как фундамент химической реальности эволюционного духовного процесса. Двенадцать Принципов функции Отношения.

Третий семинар ориентирует ученика к энергетическому обмену всеобщего эволюционного взаимодействия живых существ на планете. Три вида атомов по сродству и существо Человек. Теория энергетического обмена.

Четвёртый семинар развивает возможность ученика начать сам подготовку своего организма к трансформациям с трансмутационными перспективами. Алхимия как наука.

Пятый семинар развивает понимание алхимических трансформаций Сознания. Двенадцать таинств ИИСАА Христа.

Шестой семинар. Задача заключительного семинара - ввести группу в синхронные контакты психических атомов по сродству в общем организме группы. Четыре Снижения Универсума (Тангра) и Метод Иса РА уникума "Человек". Обобщение.

Задача каждого семинара - помочь ученику поддержать прочное расширение своего сознания. Первый и второй семинар настраивают и побуждают к деятельности первые двенадцать уровней, прямо связанные с Личной программой ученика в жизни. Другие три семинара связаны тематически с атомами по психическому сродству, а последний семинар синхронизирует три вида атомов по сродству в Личности и Группе, чтобы каждый ученик мог сам развивать свои качества Пробуждённой души.

Болгарское колобрское сословие имело серьёзные и углублённые понимания о Вселенной и её реализациях. Рассмотренные инструменты нашего ума для осознания и осмысления эволюционных процессов Разума показывают широту проблематики и глубину философии братства между людьми. Ещё больше - осознаётся неразрывная связь человека с миром, в котором он живёт, т.е. со всем и всеми на планете. А осмысление этих связей приводит к аналогиям, связывающим бытие нашей планеты с Вселенной, чьей верховный Отец - Тангра. Небо и Человек осмысляются как Единое Целое.

Предложенный здесь метод обучения колобров-служителей Тангра является средством, через которое я осуществляю обучение и воспитание ума, понимания и сознания моих учеников и последователей. В настоящем вибрационном состоянии нашей планеты рассмотренный метод имеет приложение и при обучении людей, которые не обязаны стать служителями - шаманами, колобрами и т.д. Расширение ума и сознания людей - самое важное обучение, которое уже может широко применяться для осуществления самого великого Завета человечеству, который завещал нам Бог Тангра и который регламентирует братство всех людей: **Душа-душу не порабощать и Дух-духа не вводить в заблуждение!**

Примечания:

(1) *Посвящение* – в колобрской традиции посвящение совершается со Знаком Неба (Тан), который ученик получает, а обучающий колобр разгадывает. Первая степень, которую ученик получает называется Ворон. Знак определяет и специфику его деятельности как колобр и шаман: колобр, собирающий целебные травы, колобр-целитель, колобр-астролог, колобр Слова и т.д.

(2) "*Из Уст в Уста*" и "*Из Уст в Ухо*" – два метода передачи знания в тенгризме. Метод "Из Уст в уста" применяется при обучении учеников. Метод "Из Уст в ухо" передаётся ученику обучающим колобром. Обучающий колобр шепчет в ухо ученика специфику его посвящения и указания по применению метода, если у новопосвящённого колобра есть свои ученики.

(3) *Оренда* – внутренняя сила духа-души, которая связана с более высшим Личным духом в Небе. Связь личной ауры человека с её небесной копией в эфирной субстанции. Буквально Оренда означает Предводитель с Неба, который следит и руководит делами человека на земле. Состоит из *ора* – обрабатывать, культивировать и *енда* - изменённое *една* (одна) – единственная, неповторимая.

(4) *Болгарская устная колобрская традиция* – после жестокого уничтожения 52 аристократических и колобрских болгарских родов при крещении князем Борисом Первым Михаилом, часть колобров смогли покинуть государство или спрятаться в горах. Была уничтожена вся литература колобрского сословия. Поэтому Знание стало передаваться устно только среди избранных и посвящённых.

(5) *Чирак* – название ученика колобров на первом из трёх уровней обучения. Название состоит из: *Чи* (*ци*) – жизненная энергия вселенной (эфир или прана), частица РА – творческая энергия космоса и АК (КА) – человеческое существо.

(6) *Кальфа* – подмастерье, ученик, прошедший успешно первый уровень обучения *Чирак* и продолжающий на следующем уровне. Название связано с характером обучения, которое систематизирует и канализирует первые 12 уровней Знания на специфическом новом уровне – алхимическом. Душа КА, которая уже АЛЬФА – прошла успешно первый уровень.

(7) *Уста* – мастер, колобр, который прошёл успешно 36 уровней ученичества и который может обучать и вести свою группу учеников. *Уста* значит человек, который может передавать через своё слово (свои уста) Знание ученикам. Он имеет право применят метод "*из уст в уста*", но только в группе, которую он обучает. *Уста,* колобр передающий своему ученику методику обучения посредством метода "*из уст в ухо*" и этим обязывает его соблюдать определённые требования обучению учеников.

(8) *Атомы по сродству* - согласно колобрскому Знанию организация химического мира (от кристаллического до биологического) возможна благодаря специфическим химическим атомам, которые имеют развитое сродство их химических качеств и физических свойств. Они бывают два вида: химические и психические атомы по сродству.

(9) *Долгая память* - вся надсенсорная деятельность Правого полушария и его связи с митохондриями (мДНК) клеток в организме в алхимическом знании болгарского колобрства.

Угаров Г.С. – Эһээ Дьыл
Россия, г. Якутск
ugarovgs@mail.ru

Вера в Танара (танараианство)\

В период интенсивной глобализации, чтобы сохранить свою национальную идентичность, в особенности малочисленным народам, к которым относится и саха, огородить своих сородичей от порочных соблазнов цивилизации, опрометчивых греховных поступков, необходимо возродить свою исконную веру.

С начала перестройки в Республике Саха проведена огромная кропотливая работа по возрождению веры саха в Белого Айыы Тойон, основная часть которой была выполнена энтузиастами Л.А. Афанасьевым-Тэрис и В.А. Кондаковым [1, 2, 3]. Им написаны большое количество фундаментальных трудов, посвященных вере Айыы. В республиканских СМИ опубликована масса популярных статей на якутском языке. Благодаря этому, народ саха обрел свою веру, которая родная для его менталитет, чем навязанное православное христианство.

К сожалению, не все так безоблачно в учении Айыы, в плане его принятия и распространения среди населения, особенно среди молодежи. Дело в том, что в учении Айыы, как и во многих существующих религиях, многие представления архаичны, то есть устарели в понимании современного человека. Например, представление о *кут*, т.е. духе или душе, как о маленьком человечке, сидящем внутри уха, у человека века интернета вызывает только улыбку. Представление о девяти небесах, которые все заселены *айыы*, а на 9-м восседает главный Белый Айыы Тойон также воспринимается с трудом.

Хотя говорят, что верующий должен принять все положения религии такими, как есть, без всяких рассуждений, образованный человек в большинстве своем является агностиком, хочет докопаться до истины и найти ответы на неясные ему вопросы.

По учению Айыы у человека имеется 3 *кут* (духа): ***ийэ*** - *материнский,* ***салгын*** - *воздушный* и ***буор*** - *земляной*, наличие которых констатируется, но внятного определения не дается. С другой стороны, наличие трех *кут* без четвертого нарушает Закон пары противоположностей. Закон этот универсален и охватывает собой все стороны жизни и все, что существует в мироздании. Все явления проявленного мира основаны на этом законе. Например, день-ночь, тепло-холод, высокий-низкий, инь-янь, мужчина-женщина и др., а также часто используемые в религиозной терминологии пары противоположностей такие, как бог и дьявол, рай и ад, грех и добродетель и др. Кроме того, как гласит основной принцип Закона – любое явление во Вселенной имеет два противоположных начала, которые являются главным условием существования совокупностей в Едином (день + ночь = сутки; мужчина + женщина = человек).

Исходя из этого Закона, нами было сделано предположение о том, что у веры народа саха в древности был еще 4-й *а5а* к*ут – отцовский*, но понятие о нем в годы гонений со временем утеряно, а современными исследователями это не учитывается. Поэтому, необходимо считать, что у человека имеется не три, а четыре *кут*: ***ийэ*** - *материнский,* ***а5а*** - *отцовский,* ***салгын*** - *воздушный и* ***буор*** - *земляной*, что согласуется с одним из фундаментальных Законов Мироздания – Закона пары противоположностей.

Понятие *кут* по современным представлениям, основанным на данных науки, может быть определено как биоэнергоинформационная сущность. Согласно уравнению E = mc2, сформулированного А. Эйнштейным, энергия может превращаться в материю и наоборот, таким образом, информация в принципе может быть записана в энергии.

Материальным носителем биологической информации является молекула ДНК. При этом следует заметить, что согласно постулату квантовой генетики ДНК работает не как материя, а как энергия.

Отцовский а5а кут заключен в молекулах ДНК или в 23 хромосомах (считатеся, что в каждой хромосоме находится одна молекула ДНК) гаплоидной клетки сперматозоида мужчины, а *материнский ийэ кут*, соотвественно в 23-х хромосомах яйцеклетки женщины. При оплодотворении яйцеклетки сперматозоидом образуется т.н. зигота с 46 хромосомами, где материнский и отцовский хромосомы, имеющие *материнский* и *отцовский куты,* объединяются внутри одной клетки, но не сливаются и выступают в новом качестве – их объединенная биоэнергоинформационная суть выступает как *земляной* ***буор кут***, но при этом *отцовский* ***а5а кут*** и *материнский* ***ийэ кут*** сохраняются. Зигота развивается, образуется плод, вырастает ребенок, потом он становится взрослым человеком, а вместе с этим усиливается мощь его биоэнергоинформационной сути – *земляного* ***буор кут***. Другими словами *земляной* ***буор кут*** представляет собой биоэнергоинформационную сущность генома человека, которая включает в себя *отцовский и материнский кут*.

Воздушный ***салгын кут*** – это биоэнергоинформационная сущность ДНК нейронов мозга, где хранится генетическая память и приобретенная человеком информация.

Кроме всех кут человек имеется еще ***душу***, которая является таинственной божественной сущностью и имеет голографическую матрицу будущего ребенка-человека. ***Душу*** на землю отправляет Танара - *Үрүҥ Айыы Тойон,* для свершения добрых дел. Цель Танара – превратить землю на обитель людей, похожую на рай. Для этого на земле должен накопиться значительный положительный биоэнергоинформационный потенциал и при

достижении его мощи до определенного уровня, земля должна превратиться в указанную обитель. Положительный биоэнергоинформационный потенциал создается добрыми делами людей. Создав ***души*** людей, Танара направляет их на землю. *Айыыһыт* вводит ***душу*** в мужчину через макушку. ***Душа*** проникает в его гамету и выбирает самый сильный, энергичный сперматозоид. При этом, если это ***душа*** мальчика, то внедряется в сперматозоид с Y (мужская) хромосомой, а если девочка, то с X (женская) – хромосомой. В соматической клетке она селится во всех клетках в геноме, где в их ядре занимает место в гетерохроматине – неактивной форме хроматина и управляет деятельностью всех четырех ***кут***. Таким образом, ***душа***, используя все четыре кут, создает человека по голографической матрице.

Когда человек умирает, его земляной *буор кут* разлагается. Отцовский ***а5а кут*** и материнский ***ийэ кут*** передаются по наследству своим потомкам. При этом ***отцовский кут*** передается потомкам, только через сына, поэтому становится понятным извечное инстинктивное стремление мужчин иметь сына. ***Воздушный кут*** разрушается и частично остается в сочиненной музыке, написанных книгах, построенных домах, избретенных изделиях и т.д., а также в памяти тех, кто помнит его хозяина.

Душа забирает часть ценной информации из *воздушного* ***салгын кут*** и через 40 дней покидает Землю и отправляется в обитель Танара, в *рай*, расположенном в 9-м небесном ярусе – в одном из параллельных миров, существование которых наукой не оспаривается. Если ***душа*** выполнила свою миссию на земле – человек сделал много добрых дел и, таким образом, создал положенное ему количество положительного биоэнергоинформационного потенциала, то она остается в рае. Если у нее имеются незначительные грешки, и отрицательный биоэнергоинформационный потенциал незначительно превалирует над положительным, то его отправляют обратно на землю отрабатывать грехи, где он родится человеком (реинкарнация) или в виде животного и др.

Если человек совершил тяжкое преступление и, нейтрализовав весь положительный, выработал огромный отрицательный биоэнергеинформационный потенциал, то его ***душу*** отправляют в *ад* – в один из параллельных миров, которым правит *Арсан Дуолай* (Сатана).

Наш мир – Вселенная, Земля на которой мы живем – это один из параллельных миров, которых, по-видимому, много.

Танара создал Землю и все, что есть вокруг нас, живой и неживой миры, а главным его творением является Человек, для которого и создан мир вокруг него. Поэтому все люди на Земле являются братьями. Из этого вытекает, что Танара есть Бог для всех людей планеты, как бы ни называли люди своего Бога – Христос, Аллах, Будда, Яхве и т.д. поэтому Танараианство призывает к миру, единению всех народов, объединению всех религий.

Все живые существа, в том числе и растения, имеют четверых *кут и душу*. Однако, в отличие от человека у них слабо развит *воздушный кут*. Поэтому мы должны к ним относиться очень бережно, как к братьям нашим меньшим, тогда мы совершаем доброе дело, а если их повреждаем, убиваем, это – зло, грех. Поскольку Танара создал весь живой и неживой миры для удовлетворения потребностей и безбедного существования человека, то охотиться, рыбачить, собирать растения только для своих нужд не является грехом. Добро отзывается добром, а зло – злом. Добро – это положительный биоэнергетический потенциал, а зло – отрицательный.

Мы любим, преклоняемся и молимся Танара за то, что он создал нас, что он заботится о нас и за то, что он бесконечно справедлив.

Удивительно то, но может быть ожидаемо, что графическое изображение *кут* и *души,* где за основу взято изображение инь-янь, при симметричном расположении 4-х лепестков с названиями кут, а в центре – *душа*, оно стало очень похоже на “пятиглазый” оберег саха, а в сущности, на Тенгрианский крест.

Нами изготовлен символ Танараианской веры – Крест Танара, который могут носить все верующие в него. Это произошло впервые за тысячелетие – тенгрианцы могут носить крест веры в своего творца - Танара. Крест Танара является своеобазной антенной, связующей нас с Танара, во время молитв.

Мы открыли для себя и работаем пока с тремя ***кут*** и с началом этой работы в течение всего чуть более 20-ти лет народ саха достиг колоссальных успехов во всех областях культуры, духовности, образования, спорта и сфере социальной жизни. Если сейчас откроется еще четвертый *отцовский* ***а5а кут***, то результаты будут значительными. Другие народы, возможно, не все знают о своих *кут*, поэтому они могут быть пока закрыты, вследствие этого их потенциальные возможности еще не используются. Нами изготовлен оберег-знак всех четырех *кут*, раскрывающий и оберегающий все четыре *кут* любого человека. Если у тех кто еще не знал о существовании у человека четырех *кут* и, узнав об этом, раскроет их у себя, то результаты будут поразительными.

Мы сейчас можем молиться, креститься, просить помощи у своего Танара, при этом, когда угодно и где угодно - у себя дома, на поле, в тайге, тундре и в горах, то есть для этого храм не требуется. Однако это не говорит о том, что храм вообще не нужен. Храм нужен, он нужен для того, чтобы привлечь в свои ряды верующих в Танара, проводить обряды, подобные тем, которые проводятся в церквях и храмах других религий.

Танара принимает *алгыс* или молитву в виде энергоинформационного сигнала через крест, который служит в качестве преобразователя молитвы в сигнал и приемо-передающей антенны. Танара помогает человеку через энергетику родной природы, эта энергия подпитывает все четыре *кут* и укрепляет их.

Подыдтоживая вышеприведенное, можно прийти к заключению о том, что вера в Танара или танарианство основано на воззрении о *кут* человека, как биоэнергоинформационной сущности и его *души* – посланницы Танара на Землю для свершения с помощью человека добрых дел – источника биоэнергоинформационного потенциала, накопленная мощь которого, когда-то должен превратить Землю на Обитель для человека, похожую на Рай, а в широком понимании представляет собой тенгрианство в новой интерпретации.

Таким образом, заложен фундамент веры в Танара - танараианства, и на него будет возводиться сам Храм веры из кирпичиков учения Айыы, монолитов тысячелетнего опыта тенгрианства и кусочков других родственных религий. Нами также разработан и изготовлен символ веры в Танара – крест, оберег для раскрытия и охраны *кут*, создана техника моления и подпитки *кут* энергией из окружающего мира и др.

Таким обазом, есть все основания считать, что местом дальнейшего развития и распространения веры в Танара – танараианство, будет Республика Саха (Якутия). Для этого в г. Якутске нужен храм Танара, который может быть построен только усилиями всех единоверцев-танараианцев (тенгрианцев). По этому поводу и другим вопросам по танараианству, желающие могут связаться с автором статьи через электронную почту, которая приведена в начале статьи.

Литература

1. Афанасьев Л.А.–Тэрис. Итэҕэл тылдьыта. – Дьокуускай: Бичик, 1993. – 127 с.
2. Холмогорова Ю.Г. Айыы үөрэҕин төрүтэ (косультант и главный редактор Л.А. Афанасьев Тэрис). – Дьокуускай: Сахаада, 2017. – 241 с.
3. Кондаков В.А. Ойуннааһын эйгэтин кистэлэҥнэрэ (Тайны шаманства). - Дьокуускай: Бичик, 1999. - Ч. 1 – 140 с.; Ч. 2 – 171 с. и Ч. 3 (на русском языке) – 213 с.

Федоров К.А.
Россия, г. Якутск
kf-hunn@mail.ru

Древняя история Великой степи или сказка про голого короля

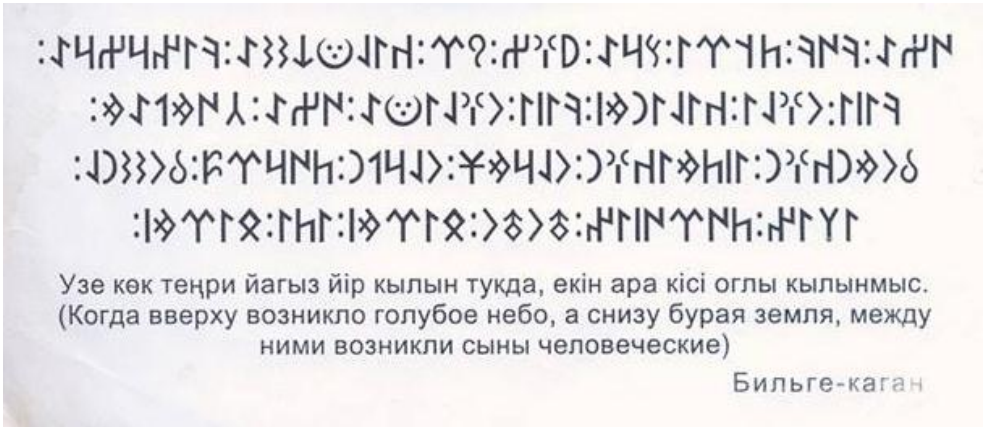
Никогда не выживет тот народ, который
воспринимает историю своего народа глазами соседа».
Фридрих Ницше

Считается, что «истинная» история евразийских народов всплыла в конце 19 века, когда впервые были расшифрованы орхонские рунические первоисточники.

Много воды утекло с тех пор, много исторических событий произошло и происходит, которые постепенно меняют наш мир. Умные люди понимают, что народы, оставшись без объективных знаний о своем прошлом, лишаются своего будущего. По этой причине, сильные мира сего всегда использовали и используют науку историю как инструмент геополитики.

Много книг написано про древнюю и средневековую историю Евразии. Авторы, как правило, черпают свое вдохновение в арабских, европейских и китайских первоисточниках, и для доказательства приводимых ими исторических аргументов, фактов и, главное, своих выводов, обязательно ссылаются на «расшифрованные» орхонские рунические первоисточники. И всё – «король» одет-обут, его можно пустить в толпу потомков степных номадов – наследников Великих евразийских империй, чтобы те почитали именно эту «историю» и поклонялись именно этому «королю»…

Но, стоит ли так доверять существующему научному варианту «расшифровки» тюркских рун? Чтобы читатель понял, насколько отличается официальная (читай европоцентристская) история народов Евразии от истинной, приведу лишь один наглядный пример. Это фрагмент из большой надписи на стеле Кюль Тегина (8 век):



Эту надпись впервые «прочитал» датский ученый Вильгельм Томсен, затем его подтвердил немец Вильгельм Фридрих Радлов, а потом окончательно утвердил великий советский тюрколог С.Е. Малов. «Перевели» эту фразу так:

«Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т.е. люди). Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми-каган. Сев (на царство), они поддерживали и устраивали племенной союз и установления тюркского народа».

Данную фразу для пущей важности окрестили даже «шедевром тюркской мысли, сознания, философии, воинского духа и письменности» и пустили в «научный» тюркологический ширпотреб. Хотя, если прочитать ее с холодным вниманием, то для нормального человека в этой фразе, объясняющей простое местоположение земли и неба относительно его самого, ничего такого выдающегося или шедеврального нет – ни мысли, ни сознания, ни философии, ни, тем более, воинского духа. Но, тем не менее, нашлось великое множество восторженных этой пустой фразой о синем небе и бурой земле «историков-тюркологов» и их «небоподобных и равных небу» последователей – сыновей то ли «синей волчицы», то ли «синего неба». Естественно, восхваление обильным словоблудием пустого неба и бурой земли, вместо вдумчивого изучения сути мировоззренческой модели и идеологии правителей великих степных империй, уводили прямых наследников этих империй все дальше от живого источника величия их предков – древней степной веры, основанной на сакральных знаниях мудрецов о мироздании.

Все это очень напоминает известную сказку Г.Х. Андерсена про голого короля. В нашем случае король, любящий наряжаться – это потомки степных номадов, предав веру своих предков и забыв их язык, пустившиеся в пустую и сомнительную гордыню за великое прошлое. Иностранные "обманщики ткачи" – это датчанин Вильгельм Томсен и немец Вильгельм Фридрих Радлов, впервые "расшифровавшие" рунические тексты орхонских памятников. Честный старый министр – "великий" советский тюрколог-рунолог Сергей Малов, а остальные министры и толпа, восхваляющая несуществующий новый наряд короля – современные ученые-тюркологи, пользующиеся текстами лживых расшифровок рунических первоисточников, сочиняющие бесполезные мифы о великом прошлом и пустом "вечно синем" небе.

Возникает вопрос – а найдется ли мальчик, который крикнет: «А король то голый!»? Думаю, он уже нашелся и крикнул. Это – якутский исследователь Андрей Кривошапкин – Айыҥа, составивший правильный силлабарий тюркских рун.

При прочтении вышеприведенного фрагмента с использованием силлабария и правил чтения рун Кривошапкина – Айыҥа, получаем воистину глубочайшие и вечные смыслы, высказанные древним каганом для своих потомков, что впору любому правителю даже современного евразийского государства применять их как основу программы развития своей страны:

«Күүһүк өсөһү Таҥара соруһа айаҕын Сир. Хаһаа ылыы өйдөөх өттө күүһүн арыһа күүһүрүө. Уоҕ ылыа хаһаа ылыныым һэрии. Күүһүрүө, уоҕ ылыа өйдөһө өсөһө. Өс түмүү муһуом бу мин каҕан, Ааһары Түмүү каҕан. Ол Аар Мааны олороммун төрүк бүттүүнүҥ Элин төрөһөрүн тутуһуо Баһырым, ыытыһыа Баһырым”.

Приблизительный перевод (невозможно точно передать то, что написано рунами):

“ЗЕМЛЯ, только ты, поручая Вселенной, создаешь сильного законодателя. Раскроет свои силы и получит мощь (от земли) только тот, кто имеет ум создавать (на земле) свое хозяйство. Усилится Войско, опирающееся на (такие, созданные на земле) хозяйства. Достигнет мощи (то войско) понимающее и поддерживающее (строгие) законы. Соберу все законы (степи) в один свод вот я, Каган, Собирающий в Союз (всякого) проходящего. Родовитый Избраннейший (каган) сидя (во власти) добьюсь того, чтобы (каждый) мой военачальник придерживался (мысли) и (каждый) мой военачальник проводил (политику) рождения Эля (государства, союза) всех тюрков”.

Как отличаются смыслы этих двух разночтений одного и того же рунического текста, точно также отличаются реальная и официальная (читай европоцентристская) истории народов Евразии.

P.S. Когда спросили у Конфуция, что бы он сделал в первую очередь, если бы стал правителем, он ответил: «Я бы вернул первоначальное значение словам».

Федорова Л.В.
Россия, г. Якутск
tengrikonferens@mail.ru

К вопросу понятийно-категориального аппарата и глоссария тенгриведения

Согласно решению предыдущей V-й Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (21-22 сентября 2015г., Камчия, Болгария) по разработке к VI-й конференции терминологического словаря тенгриведения нами представлен глоссарий – краткий терминологический словарь слов, относящихся к комплексу религиозно-мифологических понятий и категорий тенгрианства.

Составителями словников глоссария стали – филологи, фольклористы, культурологи, тенгриведы из Кыргызстана, Казахстана, Азербайджана, Болгарии и России – республик Бурятия, Саха (Якутия), Тыва, Хакасия, Алтай, Татарстан, Башкортостан, Карачаево-Черкесия.

Это не только первое издание, но и вообще первый опыт в реализации масштабного международного проекта в только зарождающемся научном направлении - тенгриведении. И реализован он силами энтузиастов по общественной линии. Поэтому, совершенно естественно, что он имеет изъяны и недостатки. Но он несомненно даст первый импульс, толчок для следующих более качественных разработок на академическом уровне. ПРедстоят 2-е, 3-е и т.д. издания, которые с каждым разом будут качественнее, полнее, профессиональнее.

В этой статье хотелось бы отметить принципы, которых придерживались авторы. Во-первых, мы хотели, чтобы в глоссарий вошли те термины и понятия, которые наиболее присущи для языков всех наших народов. Т.е. нами отбирались те слова, которые были почти во всех представленных словниках. Те же, которые были только в одном или двух, в основном не внесены в глоссарий.

Во-вторых, поскольку схожие по звучанию слова, термины означают примерно одно и то же понятие, они были сгруппированы в одну статью.

В-третьих, из-за того, что одни и те же понятия в тюркских, монгольских и тем более, болгарском, языках начинаются с разных букв, было принято решение сгруппировать слова и термины в правом столбце, а поясняющие их статьи на общедоступном русском языке в левом столбце согласно алфавиту.

Таким образом, в словарь вошли примерно 500 терминов и более 100 поясняющих их статей. В целом, работа была очень сложная, кропотливая. Тем не менее, очень интересная, захватывающая. В результате мы видим, насколько близок и схож комплекс сакральных понятий и терминов наших народов. На основе анализа таких глоссариев, зародится не только понятийно-категориальный аппарат тенгриведения, но и комплекс учебно-методического

материала по тенгриведению. При наличии такого комплекса, возможны и разработки учебных пособий для средней и высшей школы по изучению основ духовно нравственной культуры наших народов, традиционной мировоззренческой системы евразийской цивилизации.

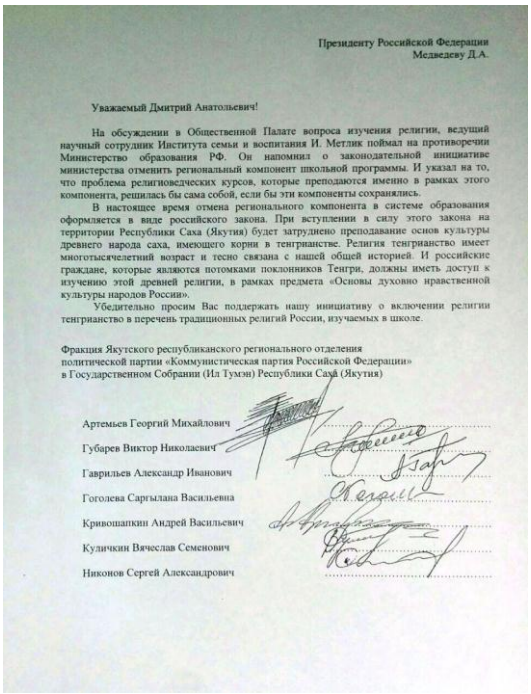
Здесь, пользуясь моментом, хотелось бы отметить, что желание включить основы тенгрианской культуры, изучение духовно-нравственных ценностей религиозного учения веры в Тенгри в школьную и вузовские программы актуализировались еще в середине 2000-х гг.

Одним из ярких примеров этого – обращение в адрес руководства России народных депутатов Якутии.

Так, 15 января 2010 г., Роман Михайлович Дмитриев, олимпийский чемпион, депутат Госсобрания Ил Тумэн Республики Саха (Якутия), по собственной инициативе, убедил группу коллег депутатов подписать письмо Д.А. Медведеву, Президенту Российской Федерации, «о включении религии тенгрианство в перечень традиционных религий России, изучаемых в школе» (стилистика сохранена). Суть обращения – защита прав культур с тенгрианскими корнями, изучение которых могло быть затруднено при принятии проекта закона, вносимого Министерством образования Российской Федерации.

Министерство образования тогда предлагало отменить региональный компонент школьной программы (в рамках предмета «Основы духовно нравственной культуры народов России»).

Из 54 присутствовавших, письмо подписали 41 якутских депутатов. В целом, конечно, свершению этого поистине исторического события сыграл авторитет, искренняя убежденность и настойчивость Великого Человека - Р.М. Дмитриева, борца олимпийца, борца духа. Через месяц после этого письма, 11 февраля 2010 г., не сумев довести до воплощения задуманное, он навсегда ушел от нас…



Президенту Российской Федерации
Медведеву Д.А.

Уважаемый Дмитрий Анатольевич!

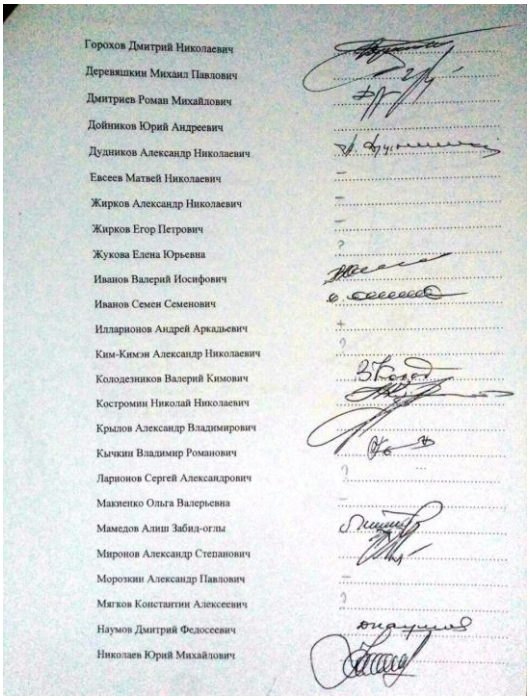
На обсуждении в Общественной Палате вопроса изучения религии, ведущий научный сотрудник Института семьи и воспитания И. Метлик поймал на противоречии Министерство образования РФ. Он напомнил о законодательной инициативе министерства отменить региональный компонент школьной программы. И указал на то, что проблема религиоведческих курсов, которые преподаются именно в рамках этого компонента, решилась бы сама собой, если бы эти компоненты сохранялись.

В настоящее время отмена регионального компонента в системе образования оформляется в виде российского закона. При вступлении в силу этого закона на территории Республики Саха (Якутия) будет затруднено преподавание основ культуры древнего народа саха, имеющего корни в тенгрианстве. Религия тенгрианство имеет многотысячелетний возраст и тесно связана с нашей общей историей. И российские граждане, которые являются потомками поклонников Тенгри, должны иметь доступ к изучению этой древней религии, в рамках предмета «Основы духовно нравственной культуры народов России».

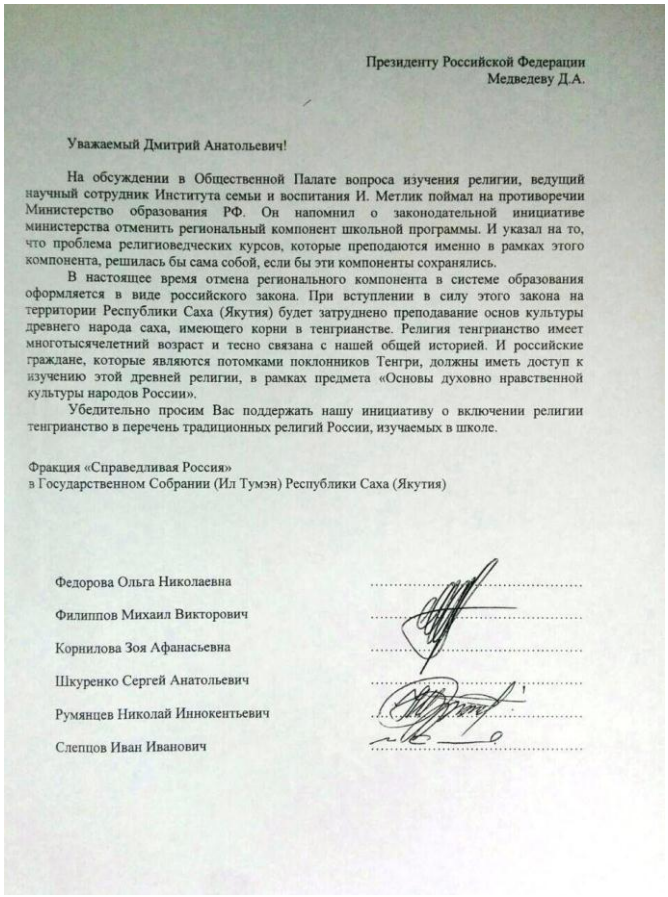
Убедительно просим Вас поддержать нашу инициативу о включении религии тенгрианство в перечень традиционных религий России, изучаемых в школе.

Фракция Якутского республиканского регионального отделения
политической партии «Коммунистическая партия Российской Федерации»
в Государственном Собрании (Ил Тумэн) Республики Саха (Якутия)

Артемьев Георгий Михайлович
Губарев Виктор Николаевич
Гаврильев Александр Иванович
Гоголева Саргылана Васильевна
Кривошапкин Андрей Васильевич
Куличкин Вячеслав Семенович
Никонов Сергей Александрович



Горохов Дмитрий Николаевич
Деревяшкин Михаил Павлович
Дмитриев Роман Михайлович
Дойников Юрий Андреевич
Дудников Александр Николаевич
Евсеев Матвей Николаевич
Жирков Александр Николаевич
Жирков Егор Петрович
Жукова Елена Юрьевна
Иванов Валерий Иосифович
Иванов Семен Семенович
Илларионов Андрей Аркадьевич
Ким-Кимэн Александр Николаевич
Колодезников Валерий Кимович
Костромин Николай Николаевич
Крылов Александр Владимирович
Кычкин Владимир Романович
Ларионов Сергей Александрович
Макиенко Ольга Валерьевна
Мамедов Алиш Забид-оглы
Миронов Александр Степанович
Морозкин Александр Павлович
Мягков Константин Алексеевич
Наумов Дмитрий Федосеевич
Николаев Юрий Михайлович



Президенту Российской Федерации
Медведеву Д.А.

Уважаемый Дмитрий Анатольевич!

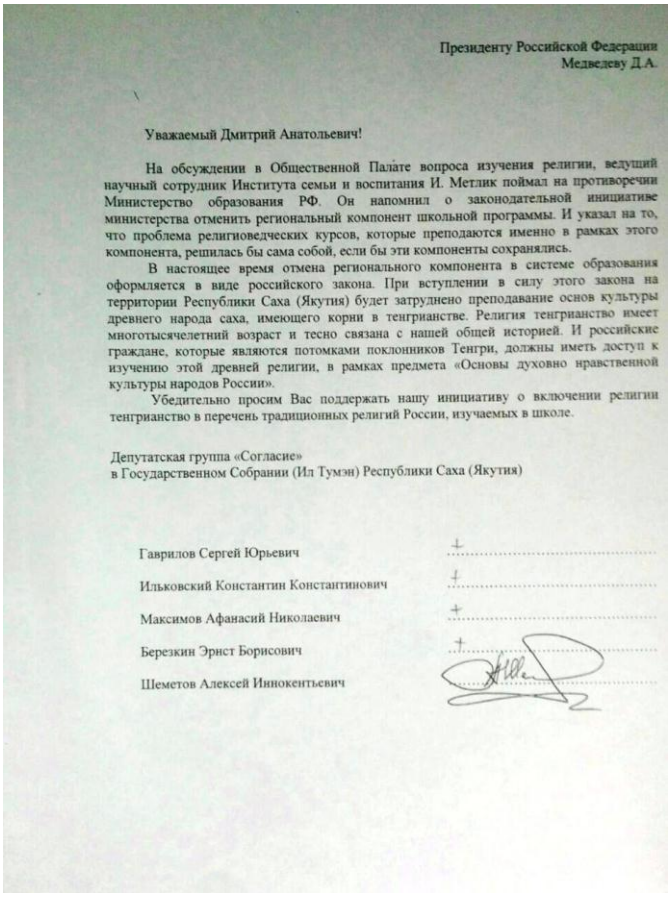
На обсуждении в Общественной Палате вопроса изучения религии, ведущий научный сотрудник Института семьи и воспитания И. Метлик поймал на противоречии Министерство образования РФ. Он напомнил о законодательной инициативе министерства отменить региональный компонент школьной программы. И указал на то, что проблема религиоведческих курсов, которые преподаются именно в рамках этого компонента, решилась бы сама собой, если бы эти компоненты сохранялись.

В настоящее время отмена регионального компонента в системе образования оформляется в виде российского закона. При вступлении в силу этого закона на территории Республики Саха (Якутия) будет затруднено преподавание основ культуры древнего народа саха, имеющего корни в тенгрианстве. Религия тенгрианство имеет многотысячелетний возраст и тесно связана с нашей общей историей. И российские граждане, которые являются потомками поклонников Тенгри, должны иметь доступ к изучению этой древней религии, в рамках предмета «Основы духовно нравственной культуры народов России».

Убедительно просим Вас поддержать нашу инициативу о включении религии тенгрианство в перечень традиционных религий России, изучаемых в школе.

Фракция «Справедливая Россия»
в Государственном Собрании (Ил Тумэн) Республики Саха (Якутия)

Федорова Ольга Николаевна .....
Филиппов Михаил Викторович .....
Корнилова Зоя Афанасьевна .....
Шкуренко Сергей Анатольевич .....
Румянцев Николай Иннокентьевич .....
Слепцов Иван Иванович .....



Президенту Российской Федерации
Медведеву Д.А.

Уважаемый Дмитрий Анатольевич!

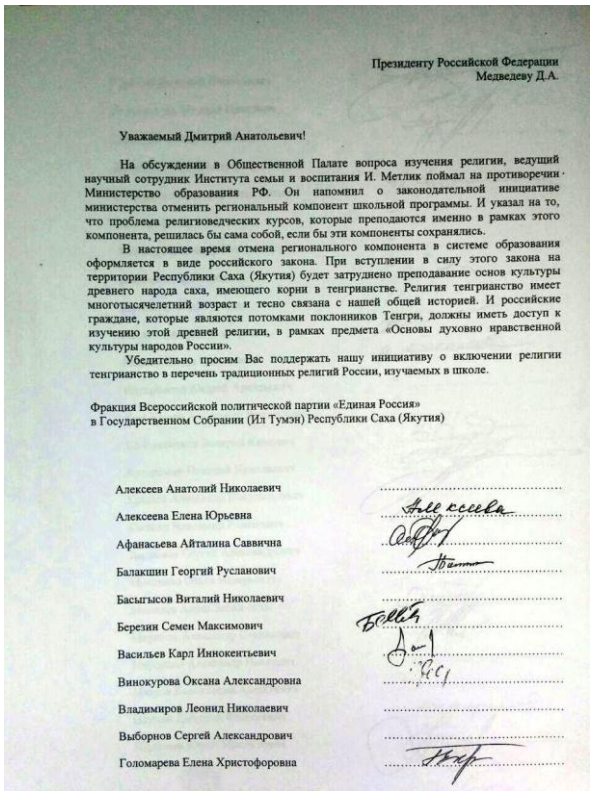
На обсуждении в Общественной Палате вопроса изучения религии, ведущий научный сотрудник Института семьи и воспитания И. Метлик поймал на противоречии Министерство образования РФ. Он напомнил о законодательной инициативе министерства отменить региональный компонент школьной программы. И указал на то, что проблема религиоведческих курсов, которые преподаются именно в рамках этого компонента, решилась бы сама собой, если бы эти компоненты сохранялись.

В настоящее время отмена регионального компонента в системе образования оформляется в виде российского закона. При вступлении в силу этого закона на территории Республики Саха (Якутия) будет затруднено преподавание основ культуры древнего народа саха, имеющего корни в тенгрианстве. Религия тенгрианство имеет многотысячелетний возраст и тесно связана с нашей общей историей. И российские граждане, которые являются потомками поклонников Тенгри, должны иметь доступ к изучению этой древней религии, в рамках предмета «Основы духовно нравственной культуры народов России».

Убедительно просим Вас поддержать нашу инициативу о включении религии тенгрианство в перечень традиционных религий России, изучаемых в школе.

Депутатская группа «Согласие»
в Государственном Собрании (Ил Тумэн) Республики Саха (Якутия)

Гаврилов Сергей Юрьевич +
Ильковский Константин Константинович +
Максимов Афанасий Николаевич +
Березкин Эрист Борисович +
Шеметов Алексей Иннокентьевич



Президенту Российской Федерации
Медведеву Д.А.

Уважаемый Дмитрий Анатольевич!

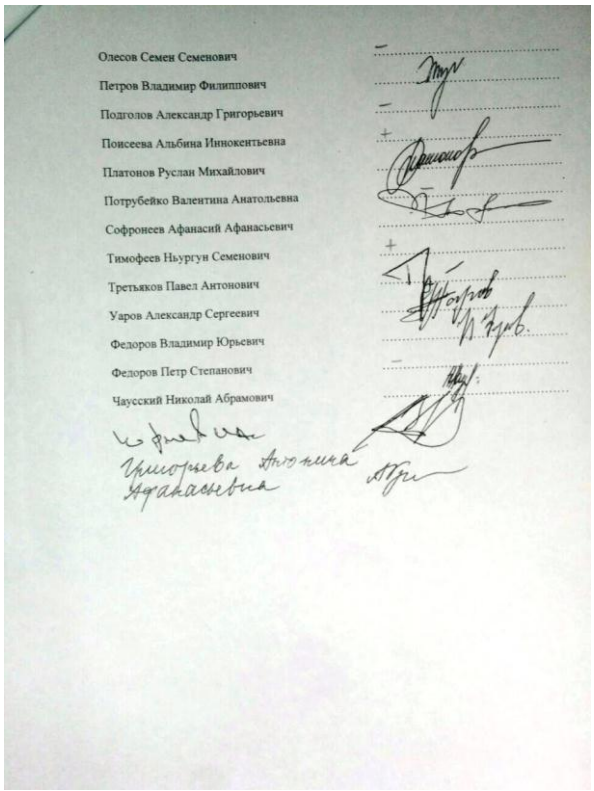
На обсуждении в Общественной Палате вопроса изучения религии, ведущий научный сотрудник Института семьи и воспитания И. Метлик поймал на противоречии Министерство образования РФ. Он напомнил о законодательной инициативе министерства отменить региональный компонент школьной программы. И указал на то, что проблема религиоведческих курсов, которые преподаются именно в рамках этого компонента, решилась бы сама собой, если бы эти компоненты сохранялись.

В настоящее время отмена регионального компонента в системе образования оформляется в виде российского закона. При вступлении в силу этого закона на территории Республики Саха (Якутия) будет затруднено преподавание основ культуры древнего народа саха, имеющего корни в тенгрианстве. Религия тенгрианство имеет многотысячелетний возраст и тесно связана с нашей общей историей. И российские граждане, которые являются потомками поклонников Тенгри, должны иметь доступ к изучению этой древней религии, в рамках предмета «Основы духовно нравственной культуры народов России».

Убедительно просим Вас поддержать нашу инициативу о включении религии тенгрианство в перечень традиционных религий России, изучаемых в школе.

Фракция Всероссийской политической партии «Единая Россия»
в Государственном Собрании (Ил Тумэн) Республики Саха (Якутия)

Алексеев Анатолий Николаевич .....
Алексеева Елена Юрьевна .....
Афанасьева Айталина Саввична .....
Балакшин Георгий Русланович .....
Басыгысов Виталий Николаевич .....
Березин Семен Максимович .....
Васильев Карл Иннокентьевич .....
Винокурова Оксана Александровна .....
Владимиров Леонид Николаевич .....
Выборнов Сергей Александрович .....
Голомарева Елена Христофоровна .....



Олесов Семен Семенович –
Петров Владимир Филиппович –
Подголов Александр Григорьевич –
Поисеева Альбина Иннокентьевна +
Платонов Руслан Михайлович –
Потрубейко Валентина Анатольевна –
Софронеев Афанасий Афанасьевич –
Тимофеев Ньургун Семенович +
Третьяков Павел Антонович –
Уваров Александр Сергеевич –
Федоров Владимир Юрьевич –
Федоров Петр Степанович –
Чаусский Николай Абрамович –

Фото из семейного архива А.С. Дмитриевой.

Роман Михайлович Дмитриев и его коллеги депутаты, которые подписали это письмо, навсегда войдут в анналы нашей общей истории как народные избранники, первыми официально, открыто на самом высоком уровне заявившие о желании возродить и легализовать древнейшую мировую религию человечества - веру в Небесного Тенгри.

Наш первый глоссарий одна из ступенек к воплощению этого грандиозного в культурном, цивилизационном отношении плана…

Ауезов Г. Ж.
Жезқазған,Қазақстан
kabdol.auezov.78@mail.ru

Көне түркілердің «Тәңірі» ұғымы

Аннотация. *В данной статье рассматривается термин «Тенгри» и мировоззрение тенгирианства древних тюрков. Тенгирианская культура – это наследие свыше 40 тюркских народов, проживающих на планете, которая сочетаются с мировыми религиями.*

Summary. *In this article the term Tengri and the worldview of the tengirians of the ancient turks are considered. Tengirian culture is a legacy of more than 40 turkic peoples living in the region. Which are combined with world religions.*

Ключевые слова: *Тенгри, мировоззрение тенгирианства, древние тюрки.*

Keywords: *Tengri, worldview tengiranism, ancient tyu.*

Биікте көк тәңірі,
Төменде қара жер жаралғанда,
Екеуінің арасында адам баласы жаралған.
Күлтегін (үлкен жазу) [1,175]

Байырғы Орхон мен Селенгі ескерткіштерінде жазылған көне түркілердің дүниетанымы бойынша, әуелде жоғарыда көк аспан, төменде қара жер, олардың ортасында түркілер пайда болған екен. Көне түркілердің наным мен сенімі әрі танымы аспанның жаратушысы Тәңірге (Тенгри) табынуға негізделген. Ұлы Даладағы түркі халықтарының негізгі құдайы болған,Тәңір туралы ұғым б.д.д. V-IV мыңжылдықтарда Алтайда пайда болды.Түркі текті халықтардың танымындағы Тәңірі ұғымы да өзінің тұрақтылығымен жадымызда сақталып қалған. Түркілік дүиетанымның негізі - «Тәңірлік» идеясы бастауын андроновтықтар кезеңінен алатын терең тамырлы ілім. Белгілі қазақ этнографы А. Сейдімбек : «Тәңірлік дүниетаным, наным-сенім әрісі көшпелілер үшін, берісі түркі тілдес халықтар үшіндін ғана болып қоймаған,ең алдымен өмір салтына айналған. Тәңірлік наным-сенімніңөзекті пастулаттарының негізінде табиғатпен тіл табысу идеясы бел алып жатады.Ал, көшпелілер үшін табиғатты бағындыру емес, табиғатпен тіл табысу өмір сүрудіңкепілі еді. Тәңірі көшпелілер ұғымында шексіз көк аспан, Мәңгілік танымның объектісі,сонымен бірге ақырына дейін танып болмас ғарыш» [2, С. 89] деп,мәні мен мағынасын анық көрсетті.

Тәңірі (көне түркі тілінде – мықты, ер, құдіретті) – көне түркілердің діни наным-сенімдеріндегі тұлғаланбаған, шексіздік күйі есебіндегі аспанмен теңестірілген басты Құдай бейнесі.Тәңір деген атауды туысқан алтайлықтар тенгри, тенгери, шорлар тегри, хакастар тигир, тер, тувалар дээр, чуваштар тура, сахалар тангара, моңғолдар тэнгэр, буряттар тэнгэри,

тэнгри, қалмақтар тэнгер деп ұқсас қалыпта атаған**.**Қазіргі қазақтар мен моңғолдар, қырғыздар сонымен бірге алтай, хакас, тувалықтар аспанды да, көктегі Құдайды да көк тәңірі,тәңір (тэнгэр, көк тенгр, тегир, тигир, тээр) деп ортақ сөзбен атаған.Көне түркілердің Білге қаған жазбасында teŋri teg teŋri jaratmïš Bilgeqaγan sabïm [3, С.98] «Тәңірідей тәңірі жаратқан Білге қағанның сөзі» деп Тәңірді адамзатты жаратушы «Жаратқан ие» мәнінде таниды. Тонықөк ескерткішінің мәтінінде Anta kisre teŋri bilig bertük üčün özüm ök qaγan qïsdïm «Сонан кейін тәңірі ақыл-білім бергені үшін өзім-ақ қаған етіп сайладым» [4, С.292] деп адам бойындағы барлық құндылықтарды тәңірдің сыйы ретінде қабылдаса, Орхон ескерткіштерінің ең көнесі «Онгин» жазбасында teŋrikenke išig bertiŋ tejin jarïlqamïš **()** «Тәңіріге күшіңді бердің (еңбек сіңірдің) деп жарылқаған еді» деп «Тәңіріге қызмет еткен адам жақсылыққа кенеледі» деген ұғымды насихаттайды. Осы сарындағы сөйлемдер Енисей ескерткіштерінде де жиі кездеседі. Мысалы, «Уюк Тарлақ» жазбасында: Ben teŋri elimke elčisi ertim «Мен тәңірі еліме елшісі едім»; «Уюк-Туран» жазбасында: teŋri elimke jemlig ben «Тәңірі елімнен азық-ауқатқа иемін» «Чаа-Хөд» ескерткішінде: Er erdemim elimke tandïm. Teŋri elim... Edgü atandym «ер ерлігім – еліме табындым (аянбай қызмет еттім). «Тәңірі еліме... Игі атандым (жақсы атаққа ие болдым)» [5, С.293]. деген сөйлемдер арқылы көне түркілер Жаратушы Тәңірге деген адал қызмет етуді өздеріне парыз санайтынын аңғартады. Түркілер танымындағы маңызын айғақтайтын сөйлемдердің YII-IX ғасыр түркі жазба мұралары тілінде көптеп кездеседуі көне түркілер үшін Тәңірдің өмірлік ұстанымға айналғанын айғақтайды. Сондай-ақ жоғарыда келтірілген мысалдардан көне түркілер дүниетанымындағы «Тәңірлік» идеясы аясына ел билеуші ханды (қағанды) құрметтеу де жататынын аңғарамыз. «Қағанды «Тәңір елшісі» ретінде қабылдау елдің саяси-әлеуметтік құрылымының тұтастығын сақтаумен қатар, ішкі бірлікті нығайтуға да ықпал етті, әскери жүйенің стратегиялық-тактикалық әлеуетін дамытуға, көрші мемлекеттермен дипломатиялық қатынас орнатуға да негіз болды» [6, С.276]. Белгілі түрколог Қ.Сартқожа өз еңбегінде:«әрбір тарихи-әлеуметтік, әскери жағдайларды, табиғи құбылыстарды «Тәңірдің ісі» деп түсінген: toquz-oγuz bodun kentü bodunïm erti. Teŋri bulγaqun üčün jaγï boldï. Bir jïlqa bis jolï süŋüsdimiz Ктү. 4 «Тоғыз-оғыз халқы өз халқым еді. Тәңірі, (мен) Жеркиесіне ұшырағандығы үшін (бізге) жау болды. Бір жылда бес жолы (рет) біз соғыстық» Tört buluŋdaqï bodunïγ baz qïltïm. Bašlïγïγ jükündürtim. Tizligig šökürtim. Üze teŋri asra jer jarïlqadïq üč(ün) БҚ. 10 «Төрт тараптағы (бұрыштағы) халықты бейбіт қылдым. Басы барды жүгіндіріп, тізеліні бүктірдім (шөктірдім). Жоғарыда Тәңірі, төменде Жер жарылқағаны үшін» [7, С.294]. Көне түркі ескерткіштері мәтіндеріндегі діни-мифологиялық желіге негізделген «Тәңірлік» идеясын С.Г.Кляшторный Тәңірдің функционалдық бейнесі арқылы түсіндіреді: «ғаламды да, адам тағдырын да Тәңірі билейді: адамзат тағдырына тән қуаныш-қайғы да Тәңірден жіберіледі; қағандарға билік, даналық силаса, халыққа қағанды силайды; қағанға қарсылық білдіргендерді жазаға тартады; қағанға бұйрық беру арқылы мемлекеттік, әскери істерге де басшылық етеді» [8, С.131-132] деген ой айтады.

Тәңірлік наным-сенімі тегі жағынан шығыстың діни жүйелеріне ұқсас болғанымен, түптік ерекшеліктері тұрғысынан олардан мүлдем бөлек. Зерттеуші Қ Қараманұлы өз еңбегінде тәңірілік діннің төмендегідей ерекшеліктерін атап көрсетеді:

1. Тәңір діні – халқымыздың қалыпты дүниетанымынан туған, табиғатқа табыну, Аспанды - ата, Жерді - ана деп ардақтау және аруаққа сыйыну, рухы күшті адамдардың өмірін өнеге тұту салтынан өрбіген ұлттық дін.

2. Тәңір (көк) – күллі әлемді жаратқан бейтарап құдіретті күш. Ізіңді аңдып, аузыңды бағып, ойыңды тіктеп әуреге салмайды, яғни күнделікті тіршілік ағымына араласпайды.

3. Сондықтан бұл дінде құдайға жағыну, жақсы атты көріну мақсатымен ертеңнен қара кешке дейін құлшылық ету рәсімі жоқ. Дінді ұстаушылар тек басына күн туғанда ғана Тәңірге тілек айтып, әруаққа сиынады.

4. Діннің өз жора-салттары бар. Олар – Тәңірдің құдіретін етәубеетіп, құбандық шалу, ата-баба аруағынаарнап ас беру, т.б. Солсияқтытаңертеңтұрғанда, күншығысқақарап бас иіп, тағзыметушарт.

5. Тәңірдінұстағандардыңөзмерекелері (наурыз, қымызмұрындық, сабан той, соғым басы, т.б.), христиан дініндегікөгершінсекілдісимволдықкиелікұстары, (аққу, қарлығаш), ислам дініндегі - жұма, яхудадініндегі - сенбі, христиан дініндегі - жексенбісекілдісыйлықүн (сәрсенбі), өзінетәнырымдары бар.

6. Мұнда құдай лебізін жеткізеді делінетін періштелер мен пайғамбарлар «жаратқан осылай жасауға әмір етті» делінетін ережелер «күнә», «тозақ», «жазмыш» т.б. жөніндегі жаттанды қағидалар жоқ.

7. Жұртты жинап, құдайға құлшылық ету рәсімдерін ұйымдастыратын шіркеу, мешіт, монастырь секілді орындарға да мұқтаж емес. Тәңір - әркімнің өз жүрегінде. Оған тілек айту, жалбарыну жорасы әркімнің көңіл қалауы бойынша жасалады.

8. Мұнда діни фанатизм жоқ, өйткені «Тәңір Көк әлем халықтарының бәріне ортақ, ал әр халық өз ата-бабасын ардақ тұтады» дейтін қағиданы ұстанады. Адамдар кемел ойы мен кісілігіне қарап бағаланады.

9. Тәңір діні адамгершілікті насихаттайды.

10. Тәңір дінін ұстанатындарға үш қарызды орындау міндет. Олар – Тәңір алдындағы, ата-баба алдындағы және ұрпақ алдындағы қарыздар. [9, С.153]

Байқағанымыздай, тәңірлік дүниені тануы, еркін рухта қалыптасып, тәрбиеленген дала оғландарының өмір сүру заңдылығында берік орныққан «Тәңірі жарылқасын», «Тәңірдің қолында», «Тәңірге құлшылық ету», «Тәңіріжаратқан пенде», «Тәңірдің сыйы» ұғымдарымен біте қайнасып жатыр.Түркілердің Тәңірге табыну рәсімін «Тәңір тайы» деп атаған. Түріктер бұл салтты көктем келгенде, нақтырақ айтқанда маусым айының 5-10 күндері киелі асқар таудың басына шығып немесе Тамыр өзенінің бойына жиналып қой, жылқы сойып ерекше салтанатпен өткізетіні қытай деректерінде жазылған. Тәңір тайы рәсімін қаған басқарған, кейіннен ұлыстың ұлық бақсысы бэхи (ақ қам) өткізетін бұқаралық сипаттағы мейрамға айналған [10, С.3] Көк түріктер ұғымындағы «Тәңір» жалғыз «Жаратушы ие» болғандықтан Тәңірлік идеясының аясындағы басқа да табыну нысандарының иелері ешқашан Тәңірмен теңестірілген емес. Олардың барлығы да Жасаған иеге тәуелді.Міне осы жағынан бұл ілімнің осы бір пастуллаты ислам дініндегі,Аллаға серік қоспау қағидасымен үндеседі.Көне түркілер ұғымындағы тәңірлік таным олардың әлеуметтік-саяси өмірінде «ұлттық» идеология қызметін атқарып, салт-дәстүрі де осы үрдіске бағытталғанымен олар адамзат өміріндегі ақиқат-шындықты терең дүниетанымдық негізде түсіне білген. Ел өміріндегі сәтсіздіктерге, келеңсіз оқиғаларға, жағымсыз қылықтарға «Тәңірі» емес, өздері себепкер, өздері кінәлі екенін тасқа қашап қалдырған, Күлтегін жазбасында: Begleri, bodunï tüzsiz üčün, tabγač bodun tebligin kürlig üčün, armaqčïsïn üčün, inili-ečüli kek šürtükin üčün, begli bodunlïγ joŋašürtuqïn üčün türk bodun illedük ilin ïčγïnu ïdmïs «Бектері, халқы адал (түзу) болмағандығы үшін, табғач халқының алдауына сенгендіктен, арбауына көнгендігінен, інілі-ағасының көк-тескендігінен бектер мен халықтың ымырасыздығынан түркі халқы елдік құрып отырған елін қинала (ышқына) жойды» [1, С.176]. Түркі-моңғолдардың байырғы ұғымында адам баласын жаратушы, оның ғұмыр жасын белгілеуші, күнаһарларды жазалаушы, әділеттіні қолдаушы, бүкіл ғаламға тәртіп орнатушы, мемлекет пен оның ханын заңдастырушы Тәңірдің өзі болып табылады. Көшпелі

империялардың идеологиялық негізіне «Көкте - Тәңір, жерде - хан ие» деген пәлсапалық түсінік тірек болған. Яғни қаған Тәңірден жаралған, ал оның билігі Жаратқанның үкімі деп мемлекетке қасиетті мағына беріледі.Сол себептен де Тәңір сенімі адамды жаратушыға формалық тұрғыдан сырттай (белгілі бір мерзімде, белгілі бір мекенде, белгілі бір қағидамен) табыну емес, ішкі мәніне үнемі бойлау жүйесінде тәрбиелеуге шақырады. Әмбесінде Тәңір сенімінде осы нанымды ұйыстыратын жетекші жеке адам - пайғамбар жоқ, оны қалыптастырған көшпелілердің сан ғасырлық руханияты мен тәжірибесі, ал қаған мен бақсы дәнекерші тип қана.

Түйіндер болсақ,Тәңірі танымының мәдени кеңістігі географиялық жағынан Евразия,Солтүстік Африка,Орталық Америка ойкумендерін алып жатыр. Хронологиясы кейбір тарихи деректер бойынша б.д.д. VIII-VI мыңжылдықтарда басталып,кейбір аймақтардаXIX ғасырдың соңында аяқталған. Жер бетін жайлаған қырықтан аса түркі текті халықтардың біріктіруші мұрасы «тәңірлік», жадымызда сақталуға тиіс танымдық мәдени аңыздың (моделі) нұсқасы.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Аманжолов А.С. Орхонские надписи : Кюль-Тегин, Бильге-Каган, Тоньюкук. - Семей: Международный клуб Абая, 2001. - 251 с.
2. Сейдімбек А. Қазақ әлемі. - Алматы: Санат, 1997. - 89 б.
3. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. - 452 с.
4. Байымбетова Р. Орхон, Енисей, Талас ескерткіштері тіліндегі Тәңірлік идеясы // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы № 1 (74) 2010.- Б. 292
5. Сонда, 293 б.
6. Ескеева М.Қ. Көне түркі және қазіргі қыпшақ тілдерінің моносиллабтық негізі. –Алматы: Арыс, 2007. – 360 б.
7. Байымбетова Р. Орхон, Енисей, Талас ескерткіштері тіліндегі Тәңірлік идеясы // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы № 1 (74) 2010.- Б.294
8. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. - М.: Наука, 1981. - С.131-132
9. Қараманұлы Қ. Тәңірге тағзым. – Алматы: Ана тілі, 1996. – 40 б.
10. Тойшанұлы А.Тәңір//«Дала мен қала» газеті 2011 жылы № 6 (386); 7(387); 8 (389)

Кузбакова Г. Ж.
Республика Казахстан, г. Астана
gulya08@bk.ru

Отражение тенгрианства в обрядовом фольклоре казахов

Аннотация. *Статья посвящена проблеме отражения тенгрианства в семейном обрядовом фольклоре казахов. Рассмотрены примеры воплощения категорий тенгрианских представлений в семейных обрядовых песнях. Дан анализ категорий небесных светил, огня как одной из четырех природных стихий, реинкарнации, а также кругового принципа отсчета времени, встречающиеся в казахской обрядовой поэзии.*

Summary. *The article is devoted to the problem of reflection of the Tengrianism in the family ritual folklore of Kazakhs. The examples of the embodiment of the Tengrian categories representations in family ritual songs are considered. An analysis of the categories of celestial*

bodies, fire as one of the four natural elements, reincarnation, and the circular principle of the time counting, found in the Kazakh ritual poetry is given.

***Ключевые слова**: тенгрианство, Тенгри, верования, семейные обряды, обрядовая поэзия, казахи, фольклор, реинкарнация.*

***Key words**: tengrianism, Tengri, beliefs, family rites, ritual poetry, Kazakhs, folklore, reincarnation.*

Тенгрианство - совокупность представлений о мире, жизни и человеке, существовало у казахов, как и у других тюркских народов задолго до принятия ими ислама и мусульманской веры.

В древних верованиях всех тюркских народов важное место занимает культ великого **Тенгри (Тангри, Тенгри, Танир, Хан Тенгри, Кок Тенгриси).** Общетюркское его распространение говорит о его формировании в древнетюркскую эпоху, когда единство тюркского народа еще существовало как реальное социально-политическое и духовно-идеологическое явление. Об этом говорит и наличие слово «тенгри» в орхонских древнетюркских надписях с употреблением в смысле **«бог», «небо».**

Слово «Тенгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат-тюрки» Махмуда Кашгари пишется как «Тэңри» [1, С.49]. В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значения, оно пишется и читается по разному: **у алтайцев- Теңри, монголов-Теңер, бурят-Теңери, тувинцев-Деер, якутов-Таңара, чувашей-Тура, проболгар-Таңра, в древних хунну по китайским источником-Ченли, одно из имен Авалокитешвары, тибетцев -Ченре-зиг [2].**

«Само слово «**Тенгри**» прототюркское, в последствии перешедшее в хуннский язык. Оно состоит из двух корней «**Тэң» и рі**, первый корень означает «**Небо**», второй «**Человек**». В современных тюркских языках слово «ер», **«ір**» означает мужчину. Термин «**Таң**» в хуннском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, **«когда озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить»** [2, С.24].

Тенгрианство, как мировоззрение, безусловно, отразилось в культуре, обычаях и традициях казахов. В современном Казахстане под тенгрианством подразумевается некая «народность», почитание предков и обычаев, свободная религиозность тюрок без каких-либо строгих культов и учреждений.

Многие казахские обычаи и ритуалы, передаваемые из поколения в поколение, и дошедшие до наших дней, связаны с древними верованиями тюрков.

В основе тенгрианства лежит обожествление Тенгри - неба, в более широком смысле, воплощающего в себе все сущее, являющееся всем и причиной всего. Тенгри вездесущ. Неслучайно для проведения обрядов и ритуалов не требовалось определенного места. «Культ Неба - Тенгри на самом деле имеет весьма древние исторические корни. Во-первых, поклонение небу и небесному богу, носящее ярко выраженный монотеистический характер, зафиксировано еще у древних обитателей Центральной Азии - саков, за которыми в европейской исторической традиции закрепилось название скифы. Согласно Геродоту, именно небо благословляет первочеловека и прародителя скифов Таргитая и его сыновей на царствование, после чего они обрели статус «царских скифов»» [2].

Обряды народов, так или иначе отражающие быт, сознание, нормы поведения индивидуума в обществе, дают возможность выявить некие константы традиционного мировоззрения. Казахские обряды функционируют в контексте смыслов и значений

соответствующих действий. Кроме того, средство обращения к духам - представителям иных миров как существам знаковым должно было в представлении древнего человека отличаться от обычного человеческого языка. Этим требованиям, доступным человеку отвечало Пение, понимаемое как «иноговорение». Иными словами Пение носило ритуально-обрядовый характер, выполняло прикладную функцию, т.е. представляло собой язык общения с духами, потусторонними силами. Думается, механизм возникновения пения заключается в этом и одинаков у многих народов мира. Неслучайно, возникшие в незапамятные времена и сохранившиеся по сей день известные виды национального пения многих тюркских народов есть не что иное, как этнические звукоидеалы языка обращения к божествам. Якутское эпическое пение дифференцируется на три вида – три языка существ соответствующих миров. Горловое пение тюрков Южной Сибири (алтайцев, хакасов, тувинцев, шорцев) также 3-х мерно – *каргыра, хомей, сыгыт*. У казахов и по сей день жива традиция т.н. гортанного пения в Кызылординской эпической традиции.

Перейдем к рассмотрению примеров отражения тенгрианства в казахской обрядовой поэзии.

«Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимн на земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю и называют его Богом (Тенгре)», - сказано в китайской летописи. Свое почитание солнца они объясняли тем, что «Тенгри и его помощники Кун (солнце) руководят созданным миром; лучи солнца - нити, посредством которых духи растений сообщаются с солнцем. Тюрки дважды в год приносили жертву солнцу-свету; осенью и в конце января, когда первые отблески солнца показывались на вершинах гор» [3, С.48].

«Культ огня у тюрков, как и монголов, был связан с верой в его могущественную очистительную силу от зла, дарованную Тенгри. Сохранились сведения византийского посла Земарха (568 г.) который прежде чем был допущен к кагану, прошел очищение огня. С культом огня связан погребальный обряд тюрков - обычай сожжения умерших. Встречающаяся в поэтических текстах похоронно-поминальных плачей категория «от» (огонь) является отголоском древнейшего поверья протоказахов. Следует отметить, что культ огня существовал у всех древних народов. Огонь возведен в статус божества, его необходимо поддерживать как живую всепроникающую сущность [4, С.106].

Стихия огня вместе с другими стихиями земли, воздуха и воды, встречающаяся в казахской обрядовой поэзии, по представлениям древних тюрков, как и у других народов, составляют четыре первоначальные сущности мироздания.

Об отражении солнца-света в песенном творчестве казахов в этой связи свидетельствуют т.н. *степные песни.* А.В. Затаевич в примечании к своему сборнику «1000 песен казахского народа» приводит интересные факты, свидетельствующие о существовании древних обрядовых песен, которыми встречали восход солнца в степи (Пример № 124) [5].

Луна как небесное светило также являлась объектом поклонения. Как отмечает А. Нуржанов, ее почитание возникло значительно позже и входило лишь в число традиций, связанных с лунным календарем [6].

Образное противопоставление *ай – күн* – солнца и луны, типичное для мировоззрения казахов, встречается в песне беташар:

Иіліп бір жат елге келіп тұрсың,
Алдыңнан **ай-күн** туып жарылқасын [Беташар, ФЛ/227*]

** Из Фонда Фольклорной лаборатории Казахской национальной консерватории им. Курмангазы.*

Таким образом, словесные формы в обрядовых жанрах, восходят к тенгрианским мифопоэтическим представлениям.

Широко известная по философии и религии буддизма, идея **реинкарнации**, характерна также для казахов. В мироощущении тюрков смерть не имела характер конечного события, а мыслилась как переходный этап, предшествующий новому рождению. С ней связана свадебная обрядность, насыщенная символикой переходности. Представление об инициации – смерти в одном качестве и рождении в другом, пороге-границе миров, пронизывающее обрядовые действия свадьбы, предметы, наделяемые сакральностью [7], находит свое непосредственное отражение в поэтических метафорах свадебных прощальных песен.

В свадебной обрядности казахов обыгрывается тема «живой-мертвый». Замужество девушки воспринимается в традиционном представлении как мифологическая, ритуальная смерть. Закономерным в этой связи в поэтике *сыңсу* выступает противопоставление **жизни и смерти**, живого и мертвого – **тірі-өлген**. Вот как описывает отъезд молодой невесты известный ученый географ и путешественник, член Русского географического общества В.В. Радлов: «К отъезду новобрачных от отца молодой женщины собирается весь аул, в котором она жила. Тут отец торжественно вручает зятю навьюченное на верблюдах и лошадях приданое, а потом делает дочери своей наставления, увещевает ее быть верною и добродетельною, прощается с нею и, наконец, посадив ее на лошадь, подводит за повод к мужу. Молодые супруги отправляются обыкновенно при слезах и воплях собравшихся на прощанье женщин»[8, С.312-313]. Представление о замужестве как смерти подтверждают следующие поэтические примеры:

Былғары тоқым айшықтым-ау,
Былтырғы құлын тай шықты-ау.
Тірі де шығар, **өлгенде** шығар,
Үйімнен тірідей сүйреп алып шықты (Сарын) [9, № 195].
Тірі бір кетті демесең,
Өлгеннен мұның несі артық (Қыз сыңсуы) [9, №№7182].

Базардан келген төрт кілем,
Төртеуі де түс кілем,
Барарда-ау, **тірі**-ау, кетті демесең,
Өлгеннен мұның несі-ау, кем (Қыз сыңсуы) [9, № № 179].

Етегін ақ көйлектің кеңінен салдым,
Құдайдың қыз қылғандай несін дейді,
Ұзатқан **өлгенменен** бірдей дейді,
Ағ(а), ек(е)-ау, хош-аман бол, **дүние салдым** (Арыз өлең, 200/32) [10].

Жүруші едім біріндей,
Арабы кілем түріндей.
Кәдірлес өскен, жеңеш(е)-ау,
Айрылдым сенен **тірідей** (Көрісу, 200/41) [10]

Базардан келген үш кілем,
Үшеудің бірі түс кілем.
Тірі кетті демесең,
Өлгеннен бұның несі кем (Көрісу ФЛ/367) [11].

С идеей о реинкарнации связано и представление о круговом времени. Так, песня ***тойбастар*** исполняется перед началом застолья по случаю какого-либо торжества, связанного с рождением ребенка, сватовством, свадьбой, юбилеем, мушель-тоем, инициациями, переездом на джайляу, *тұсау кесу*, *сүндет тоем* и др. Обряд же *тойбастар* может выполняться и **в конце застолья**. Хозяева выносят на подносе подарки и новое угощение для того, чтобы гости разыграли их. Для этого надо исполнить песню, сыграть кюй и т.д., после чего подарки распределяются между гостями. «Счастливый и удачный свадебный той ни в коем случае не должен заканчиваться, в конце он должен обязательно дать начало следующему, такому же счастливому тою» [12, С.19]. Данный обряд служит залогом непрерывности благополучия – хозяева будущих празднеств примут эстафету, что связано с тенгрианскими представлениями о сохранении непрерывности «хорошего, счастливого» Времени.

Тенгрианство как понятие довольно широкое вбирает в себя шаманизм, тотемизм, культ предков и анимизм. **Образно-поэтическая система обрядовой поэзии** необычайно богата. Так, в прощальных песнях невест следует отметить большое разнообразие устоявшихся в этом жанре поэтических категорий, метафор и образов, генезис которых ведет к древнетюркской, протоказахской мифологии (образы птиц и деревьев) и тенгрианству (небесные светила луна и солнце) [13; 14;15].

Обряд «как бы высвечивает ту сторону вещей, действий, явлений, которые в обычной жизни затемнены, не видны, но на самом деле определяет их истинную суть. Отсюда – двойственность всех явлений и переключение с уровня ежедневной жизни на уровень актуальных ценностей [16]. Этим можно объяснить систему запретов в предписании поведения в казахском обществе. Такая система табу, обладающая необычайной устойчивостью в коллективной памяти, существует и поныне. Причем истинная сторона, причина запрета, может быть забыта, стерта а внешняя сторона форма, строго соблюдается. Корни подобного стереотипа лежат в возникшей в глубокой древности анимистичности протоказахского мировоззрения, и как следствие, в символизации мышления. Анимистические представления об окружающем мире, надо отметить, присущи мировоззрению многих архаических обществ. Так, запрещено наступать на порог, очаг, так как это обиталища духов, наступать и разбрасывать золу, чтобы не осквернить духа-хозяина огня, обижать стариков, так как они близки миру мертвых и т.д.

Так как предметы и явления согласно традиционному мировоззрению имеют скрытый тайный смысл, комплекс казахских обрядов обусловлен анимистичностью мировоззрения.

В совокупности связей обрядовых жанров, так или иначе, проглядывается системообразующий фактор – ступени жизненного цикла - рождение, свадьба, смерть. Основным содержанием обрядовых форм музыки и поэзии оказывается жизнеутверждающая идея, мысль о единстве человека и природы, антропологическая модель мира, отсутствие пафоса борьбы с природой, присущего коллективизму оседлых земледельческих народов.

Образы солнца и луны повсеместно рассыпаны в поэзии почти всех обрядовых жанров. Коллективность этих образов говорит о запечатлении в исторической памяти народа культов огня, воды, тотемизма, почитания сил природы. Все эти верования и представления о мире заложили основы мировоззрения казахов, повлияли на развитие менталитета казахского

этноса, оказали непреходящее воздействие на духовные прасимволы, которые откристаллизовались в коллективном бессознательном. На индивидуальном уровне они выражались в строе мышления, поведения, в художественном и музыкально-поэтическом творчестве.

Литература

1. Кашкари М. Диуани-и Лугат ат-Тюрк. 3.1. с. – Алматы: Жазушы, 1999, С.37-78.
2. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КИЕ, 2012. – 264 с.
3. Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев // Тр. ин-та этнографии. -Т.1, вып. 1. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1936. - 112 с.
4. Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. - Алматы: Компас, 1998. - 198 с.
5. Затаевич А.В. 1000 песен казахского народа. – М: Госмузиздат, 1963. – 607 с.
6. Нуржанов А.А. Тенгрианство как культ, духовные символы тюркоязычных народов эпоху средневековья. - Вестник КазНПУ имени Абая, серия «Исторические и социально-политические науки», № 4 (39), 2013 г.
7. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной славянской культуре. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
8. Радлов В.В. Из Сибири. - М.: Изд-во АН СССР, 1989. – 750 с.
9. Байкадамова К., Темирбекова А. Қазақтың әдет-ғұрып, тұрмыс-салт әндері (оқу құралы) - Алматы, 2001. № 195
10. Бекхожина Т. 200 казахских песен: Музыкально-этнографический сборник. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 232 с.
11. Фольклорная лаборатория, магнитофонная кассета № 367./Аудиофонд Фольклорной лаборатории Казахской национальной консерватории им. Курмангазы.
12. Мухамбетова А.И. Тенгрианский календарь и время в казахской культуре / Евразия.– 2001. – № 2.
13. Турсунов Е. Возникновение баксы, акынов, серэ и жырау. – Астана: ИКФ Фолиант, 1999. – 252 с.
14. Козыбаев М.К., Аргынбаев Х.А., Муканов М.С. Казахи: историко-этнографическое исследование. – Алматы: Казахстан, 1995.– 352 с.
15. Абуов А.П. Религиозные представления древних тюрок: тенгрианство или шаманизм // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. – Алматы, 2001. – С. 217-222.
16. Земцовский И. Жанр, функция, система // Совет. музыка, М.: Сов. комп.– 1971 – № 1.

Мухтарова Г.С.
Республика Казахстан, г. Астана
gaini2008@hotmail.com

Философия тенгризма в традиционной казахской культуре

Аннотация. *Статья посвящена теме влияния философии тенгризма на формирование картины мира в традиционной казахской культуре. На основе анализа казахского фольклора, легенд рассматривается категория пространства и времени. Изучается отражение тенгризма в древних культах, как культ неба в традиционном мировоззрении.*

Summary. *The article is dedicated to the topic of influence of tengrism philosophy on formation of the picture of world in traditional Kazakh culture. On the basis of Kazakh folklore analysis, legends the category of space and time is considered. Reflection of tengrism in ancient cults such as a cult of sky in traditional worldview is analyzed.*

Ключевые слова: *Тенгри, тенгризм, культ неба, пространство и время, мифология, архаические верования, анимизм, шаманизм, фетишизм,* ***генотеистические верования***

Keywords: *Tengri, tengrism, the cult of sky, space and time, mythology, archaic beliefs, animism, shamanism, fetishism, henotheistic beliefs.*

Традиционная культура каждого народа представляет собой глубокий пласт исторической памяти человечества, материал которой охватывает различные эпохи. Любая традиционная культура формируется пласт за пластом. Важную роль в формировании её картины мира занимают архаические верования, такие как: фетишизм, анимизм, тотемизм, шаманизм, а также мифологические, религиозные, философские и эстетические представления этноса. Формирование категории пространства и времени в казахской культуре следует искать в доисламских верованиях.

Традиционная культура казахов носит синкретический характер, где некоторые элементы шаманизма, тенгрианства, зороастризма нашли своё сочетание с исламом. Анимистические верования были выражены в обрядах и ритуалах, связанных с почитанием духов предков «аруахов», шаманская обрядовая практика, её элементы и ныне сохраняются в культовой практике и народной медицине. О своеобразии ислама в Казахстане, о том, что казахи верили в аллаха, и в тоже время чтили духов предков «аруахов» писал казахский ученый, этнограф Ч.Ч. Валиханов: «Приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шамана и уважали магометанских ходжей. Поклонялись огню, а шаманы призывали вместе с онгонами мусульманских ангелов и восхваляли аллаха. Такие противоречия нисколько не мешали друг другу, и киргизы (казахи) верили во всё это вместе. Оттого изменению подверглись имя, слова, а не мысль. Онгон стали называть арвахом, кук тэнгри – аллахом или худаем, духи земли – пери, дивана и джином, а идея осталась шаманской» [1, С.49].

В древнетюркской культуре ярко наблюдался культ неба, древнетюркские каганы называли себя «небесными правителями». О поклонении небу, о том, что правитель был ниспослан, самим небом свидетельствует надпись в честь полководца Куль-Тегина, памятника, найденного в долине реки Орхон. Созданная в 731 году надпись гласит следующее «Тогда Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава Тюркского народа, возвысило моего отца - кагана и мою мать - катунь. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа. Для (на радости) её величества моей матери – катунь, подобной «Умай», мой младший брат получил геройское имя Кюль-Тегин (стал зваться мужем, богатырем). Умай – тег егем катун кутына иним кюль-тегин ер ат болды» [2, С.87].

В данных надписях отчётливо прослеживается культ неба, поклонение Тенгри, правители - каганы были дарованы небом, являлись посланниками неба. Также в тексте часто встречаются примечания о воле неба, как «да будет ко мне небо благосклонно», «так как небо даровало им силу», «когда небо вверху не давило» и др.

«Тенгрианская религия является наиболее приспособленной к нуждам кочевого хозяйственно - культурного типа религиозной системой. Пора ее расцвета совпадает со временем объединения тюркских и монгольских племен по родовому принципу и созданием ими степных империй» [3, С. 343]. В употреблении казахов и на сегодняшний день сохранены такие идиомы, как «бир танир куя» - «тому свидетель властитель неба», «танир жарылкасын» - «да наградит тебя небо». В представлениях древних казахов, как впрочем, и во всех других древнетюркских верованиях творцами земли были Тенгри и Умай.

Тенгри символизировал собой верховное божество - верхний мир. Возведение в особый статус «воли неба» получило распространение в культе «тенгрианства». Тенгри являясь богом, наделялся абстрактными человеческими свойствами. Вместе с тем он был олицетворением высшего разума, божественного предка и создателя мироздания. Тенгри являлся единогосподом- властителем всего существующего. А небо являлось его олицетворением. Именно с этим было связано трепетное поклонение «культу неба». Также он олицетворял собой мужское начало, как (небо - отец), а Умай ассоциировалась с женским началом.

Надо отметить, что помимо поклонения Умай, было также поклонение Жер - су (земле - воде), однако как небесной семейной чете поклонялись именно Тенгри и Умай. Жер - су скорее представляла срединный мир людей. Вместе с тем связь между Тенгри и Жер-Су тоже могла рассматриваться в данном контексте, как «связь между Тенгри и Жер - Су была аналогией мужского и женского начал, ибо Небо - отец, а с землей, ее производительностью (Земля - матушка) были связаны надежды на плодородие, тучные нивы и стада, пасущиеся на них» [4, С.35]. «Умай» играла большую роль в верованиях древних казахов, как хранительница очага, семьи, детей, способствуя продолжению человеческого рода. Тенгри воздействовал на все сферы бытия. О нём говорили - «бір тәнір».

Политеизм был характерной особенностью в системе верований духов в архаической культуре казахов. По древним казахским поверьям считалось, что духов бывает много. Так существовала своеобразная молитва, взывающая к помощи добрых и чистых духов «гаиып ерен кырык шильтен». Здесь отмечается количество духов, численностью сорок. В эпосах так и отмечается: «Сорок невидимых святых покровительствуют батыру» (Гаиып-ерен, кырык шилтен, баланы колдап демеди). Аруахи - духи умерших предков, защищали людей, предостерегали от опасностей, вселяли добрые помыслы. Они являлись своеобразными хранителями счастья и благополучия не только отдельной семьи, рода, клана, но и всего народа. Подобный тип мировоззрения называют генотеистическими верованиями, а «генотипной религиозной системой», называется общность с характерными для родоплеменной общины представлениями «верованиями, обожествляющими предков - родоначальников и принимающими их за решающую силу во всех сферах общественной жизни. Центральный образ генотипной веры - аруах (дух предка)» [3, С.341].

Категория пространства и времени в казахской культуре наглядно раскрывается в двух древнетюркских легендах, связанных с образами мудрецов – странников Асана Кайгы и Коркыт-ата. Первая из них посвящена шаману - баксы Коркыту– ата, бежавшему от смерти, а вторая повествует о Асан - Кайгы, искавшего обетованную землю Жер – Уйык. Легенда о Коркыт – ата, повествующая о нём, как о легендарном тюркском поэте-песеннике и композиторе IX века была запечатлена в письменном эпическом памятнике тюркских народов «Китаби деде Коркыт» («Книга деда Коркыта»).

Среди «языческих персонажей, вошедших в число мусульманских святых, у казахов наиболее отчётливо сохранил свои домусульманские черты Коркут (Хорхыт) – мифический первый шаман, музыкант и певец, создатель смычкового инструмента кобыз. Приписываемая ему могила была расположена на берегу Сырдарьи. Почитание Коркута у казахов было тесно связано с шаманством. Он считался покровителем шаманов (баксы), которые нередко призывали его на помощь в своих камланиях. Многие баксы при этом исполняли кюй, который сочинил сам Коркыт» [5, С.65]. Легенда гласит, о том, что смолоду Коркыт не смог примириться с мыслью о скоротечности человеческой жизни, поэтому решил бороться против

неизбежной смерти. Он изготовил и начал играть на инструменте «кобызе», вложив свои раздумья о бытие в свою музыку. Он нашёл своё бессмертие в служении искусству.

По сюжету другого древнего предания о Асан – Кайгы (переводимый , как «Асан - Печальный») мудрец всю свою жизнь безуспешно искал обетованную землю «Жер-Уйык». Асан - Кайгы, сев на верблюдицу Жельмая, поехал по четырём сторонам света. Он верил, что на земле существует прекрасное место «Жер - Уйык», где люди живут до ста лет, где людям не угрожают вражеские набеги, не бывает голода. По описанию, в этом райском месте было много озёр и рек, много пастбищ с густой травой, там скот рождает молодняк дважды в год. Он мечтал о том, что найдет это место и переселить туда свой народ, где люди не будут знать печали и нужды. Символом олицетворения счастья, покоя и мира стал образ жаворонка, вьющего гнездо на спине овцы. По прошествии лет он так и не нашел заветную землю «Жер-Уйык». По преданию Асан-Кайгы, мечтавший подарить народу счастье, вернувшись с печалью к горе Улытау и умирает на её вершине. По другой версии: Асан - Кайгы нашел обетованную землю, но люди не выдержав суровых испытаний в пути, так и не сумели добраться до Жер-Уйыка. Следует добавить, что в казахском фольклоре существовали легенды не только о обетованных, райских землях, как Жер-Уйык, но слагались мифы о неблагодатных землях, как Барса-Келмес. «Барса – Келмес» буквально переводиться как «пойти и не вернуться», то есть место, куда не следует ходить, и эта местность имеет мистический устрашающий ореол.

Подводя сравнительный анализ философского содержания двух легенд о Коркыте-Ата и Асане-Кайгы, можно заметить, что в них ярко выражена идея поиска человеком своего места в пространстве и времени. Образ Асана – Кайгы, так и не нашедшего землю обетованную и Коркута – ата, не сумевшего избежать смерти, как бы резюмирует человечеству истину, что пространство и время неразделимы. Несмотря, на то, в каком месте, и в какой миг времени не находился бы человек, ход его жизни не остановим; и её начало и конец предрешены. Оба мудреца, которые обошли весь свет, но так и не нашедших лучшей жизни, лучшего места, где человечество жило бы без забот и нужды, либо где человек мог избежать смерти - констатируют истину о взаимосвязанности жизни и смерти и целостности мироздания.

Очень важным фактором в данных двух легендах является фабула поиска истины, через преодоление трудностей в пути. Понятие «жол» (дорога) имеет здесь не только образ странствия в дороге, а в широком философском значении «жизненного пути». Как пишет культуролог К.Ш. Нурланова «Дорога - предназначение, дорога как альтернатива добра и зла или олицетворение какой - то конечной практической цели, или как благословление» [6, С.172].

У казахов часто употребляются словосочетания «жолын ашык болсын» (пусть дорога будет открытой), «ак жол» (светлого пути) означают не только пожелание доброго путешествия, а скорее - это пожелание всяческих благ на протяжении всего жизненного пути.

Представляется убедительной трактовка, предложенная С.Г. Кляшторным, согласно которой «жол тенгри» - божества пути «являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают верхний и средний миры, так же, как каганы, обращаясь к небу с вопросами и мольбами, осуществляя «обратную связь» среднего мира с верхним» [7, С.80]. «По небу ездили на колесницах или на небесных конях небесные существа, каганы тюрков были похожими на Тенгри, ибо были «на Небе рожденными» [4, С.33].

Кочевая культура всегда ассоцировалась с движением, динамикой. Как писал А. Вебер «вторжение кочевых народов из Центральной Азии, достигших Китая, Индии, стран Запада (у них великие культуры древности заимствовали использование лошади, имело... аналогичные

последствия во всех трех областях... Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они принесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе», а потому «история превращается в борьбу между этими двумя силами - культурой матриархата, древней, стабильной, связанной, не пробудившейся, и новой динамической, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов» [8, С.58].

В связи с этим, среди многочисленных тотемов у кочевников сложился культ коня. В результате исследований курганов на территории Евразии фиксируются захоронения с большим количеством останков лошадей. О существовании культа коня свидетельствуют результаты исследований Берельских курганов, где были зафиксированы более 50 останков лошадей. Вместе с тем конь – иноходец всегда был излюбленным персонажем древнетюркских эпосов, в качестве друга и спутника кочевника. Конь помогал своему хозяину преодолевать большие расстояния степных просторов, выносил с поля битвы или вызволял из плена (сказка «Хамытай и его скакун»), получал вместе с хозяином славу и лучшие призы на скачках байге (сказка «Тепен-кок», предание «Чубар-ат» и др.) В сказках крылатый конь помогает герою преодолевать препятствия. Поэтому кочевник одухотворял, поэтизировал коня, отождествляя его даже с солнцем. Так, Геродот, описывая обычай массагетов, сообщает: «Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы этой то, что быстрейшему из всех богов попадает быстрейшее животное» [9, С.172].

Существовало понятие вертикальной оси строения мира, по которой сферы неба, земли и подземного царства были расположены друг над другом. Миры подземный, земной и небесный существуют здесь, параллельно и почти не соотнесены один с другим. По мотивам казахских народных сказок в иное пространство - время можно было попасть, при помощи чудо - коня, или птицы - самрук. Сев на них, преодолевая огромные расстояния, герой в считанные минуты попадает с одного места в другое. Такой путь подразумевает не только пересечение пространства, но и времени. Духи, а также многие животные и птицы в казахском фольклоре были наделены способностями совершать путешествия по мирам (возможностью посещать и верхний и нижний миры). Во многих эпических произведениях герой попадает в мир иной в состоянии беспамятства. Отправляясь в путь, богатырский конь может исчезнуть мгновенно. Приведем пример из казахской народной сказки «Ер-Тостик» «И провалился под землю Ер - Тостик вместе с конём. Долго летели они вниз. Наконец остановились. Встал Шалкуйрык на четыре ноги и заговорил человеческим голосом: - Мы в подземном царстве» [10, С.23].

Путь героя сводится к пересечению границы между мирами. Сам путь в большинстве случаев описывается, как сложное испытание. Путешествие героев в сказках совершается не в конкретном времени и пространстве, а в переходе из одного временного измерения в другое. Это выражено в мгновенном «перемещение» в другие миры. В архаических представлениях существовала также сакрализация пространства, выраженная в культе сакральных святых мест, и местностей, которые считались энергетически чистым местами. Напротив заброшенные, захолустные места, возле водоёмов считались нежелательными местами для посещения, так как там могли жить и воздействовать демонологические водяные «су пери».

Влияние этих духов было тесно связано с конкретной местностью, за её пределами их влияние не распространялось. Именно с этим была связана сакрализация пространства. Степень их слитности с конкретным природным объектом подтверждает понятие о чистоте и скверне. По шаманистическим представлениям, особенно после смерти, душа могла пересекать

границы миров и помогать своим потомкам. Среди живых напрямую или посредника, через обряд камлания или транса вступать в контакт с духами и обращаться к могущественным богам за помощью мог только шаман (баксы).

Культ Солнца был древнейшим культом многих народов, который фигурировал и в качестве культа огня, так как мифология в архаических культурах была тесно сопряжена с верой в силу стихий, как: огонь, воздух, вода, земля и др. Огонь зачастую наделялся сверхъестественными качествами, и, прежде всего способностью очищать человека.

Невторжение в законы бытия, чуткость по отношению к природе помогала человеку чувствовать свою причастность к естественному ритму природы, его тончайшим нюансам. Человек в традиционной казахской культуре жил в гармонии с окружающим миром, согласовывая свой быт с биоритмами природы.

В целом, время в традиционной казахской культуре – не векторное, а цикличное и выражено пониманием постоянного повторяющегося кругового движения жизни, что отчётливо проявляется в рассмотрении бытия, как цикла смены времён года или человеческих поколений.

Резюмируя вышеизложенные факты можно констатировать, что осознание человеком пространства и времени в традиционной казахской культуре носило многомерный и многоуровневый характер, немалую роль в формирование которого сыграла философия тенгрианства.

Литература

1. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 4. - Алматы: Каз. сов. энцик. 1985. - 461 с.
2. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности, тексты и исследования / С.Е. Малов; Ин-т языкознания АН СССР.- М - Л.: Изд.-во АН СССР, 1951. - 451 с.
3. Культурология / Х.Т. Габитов, Т.Ж. Муталипов, А. Кульсариева. - Алматы: Раритет, 2000. - 408 с.
4. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. - Алматы: Аркайым, 2001. — 252 с.
5. Харнер М. Пилигримы реальностей // World Monitor. - 2007 - № 3 (7). - С. 45- 67
6. Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. - Алматы: Наука,1987. - 174 с.
7. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. - Новосибирск: Наука, 1988. - 225 с.
8. Ясперс К. Смысл и предназначение истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. - М.: Республика, 1994. - 527 с.
9. Геродот. История. - Т. I. - М.: Наука, 1985. - 287 с.
10. Сидельников В.М. (под ред.) Казахские сказки. Т.1. - Алматы: Каз. гос. изд. худ. литературы, 1958. - 463 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

№	Ф.И.О., статья	Сведения	Электронный адрес
		I. Научное	
1.	**Абаев Николай Вячеславович** *Тэнгрианство и концепт «Внутреннего» Солнца в национальной религии саянидов Внутренней Азии*	Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, д.и.н., профессор, зав. лабораторией цивилизационной геополитики Института Внутренней Азии Бурятского государственного университета	kol-bugra@yandex.ru
2.	**Абдрасулов Саветбек Мисиркулович** *Тенгрианская упорядоченность мира и управленческая культура кыргызов*	Кыргызстан, Бишкек, к.филос.н., заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных наук Кыргызской государственной юридической академии, доцент	s.abdrasulov@mail.ru
3.	**Абдуллаева Рена Габиб кызы** *Терминология тенгриведения как культурологическая проблема*	Азербайджан, Баку, д. иск., заведующая отделом «Культурологии» Института архитектуры и искусства НАНА	cult_rena@yahoo.com
4.	**Аглиуллин Зиннур Хакимуллович** *Сравнительный анализ о сословиях в древней тюркской истории*	Россия, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, общественник	zinnur1552@gmail.com
5.	**Алекперов Фаик Газанфар оглу** *Шаманизм или философия Тенгрианства*	Азербайджан, г. Баку, д.филос.н., Азербайджанская Национальная Академия Наук, Институт философии, ведущий научный сотрудник, доцент	faikalekperov@mail.ru
6.	**Алиева Кулуйпа Мукашовна** *Ценностные основания Тенризма и понимание экологической рациональности номадов*	Москва, д.филос.н., Российский химико-технологический университет имени Д.И. Менделеева, профессор кафедры философии	alievakm@mail.ru
7.	**Алимжанова Алия Шарабековна**	Казахстан, г. Алматы, к.филос.н., профессор,	asha.001@mail.ru

	(в соавторстве с Габитовым Т.Х.) *Космоприродные начала протоказахской культуры и тенгрианство*	заведующая кафедрой Истории Казахстана и социальных наук Казахской Национальной академии искусств им. Т. Жургенова	
8.	**Алмуханова Риза Таскынгалиевна** *Тенгри: стадиальные особенности образа*	Казахстан, г. Астана, д.ф.н., руководитель лаборатории словесного искусства казахского народа НИИ им. Коркыта-Ата КазНУИ	riza_almuhanova@mail.ru
9.	**Аманжол Бахтияр Туткабайулы** *О тенгрианской мировоззренческой основе казахской музыкальной традиции*	Казахстан, г. Алматы, к. иск., Казахская Национальная консерватория им. Курмангазы, профессор кафедры музыковедения и композиции	ba707kz@gmail.com
10.	**Аминев Закирьян Галимьянович** *Некоторые особенности представлений о Тенгри у башкир*	Башкортостан, г. Уфа, к.филос.н., Институт стратегических исследований Республики Башкортостан, старший научный сотрудник	zakirjan_g@mail.ru
11.	**Анжиганова Лариса Викторовна** (в соавторстве с Топоевой М.В.) *Тенгрианство как маркер «Новой этничности»: региональный контекст*	Россия, Республика Хакасия, г. Абакан, д.филос.н., Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова, профессор кафедры философии и культурологии, доцент	Alv_9@mail.ru
12.	**Асылбекова Айман Мұхтархановна** (в соавторстве с Серкебай Н.А.) *Қазақ мүсін өнеріндегі архетиптік бейнелер*	Казахстан, г. Астана, к. иск., Казахский Национальный университет искусств, заведующая кафедрой Искусствоведение», доцент	asylbekova.aiman68@mail.ru
13.	**Аюпов Нурмагамбет Глаждынович** *Тенгрианство и Ислам как факторы религиозной идентификации*	Казахстан, г. Алматы, д.филос.н., тенгривед	
14.	**Багисбеков Куат Адилович**	Казахстан, г. Алматы, магистр	kuat_adil@mail.ru

	Тенгрианство в музыке: на примере «Реквиема» Б. Кыдырбек	искусствоведения, руководитель аппарата ОО «Қазақстан композиторлар қауымдастығы»	
15.	**Базылхан Напил** *Конно-кочевая империя Евразии (V-XIVвв.): тюрко-монгольские этнокультурные термины в миропонимание Тенгрианстве (артефакты поминальных комплексов и реликтовые материалы в практике современности)*	Казахстан, г. Алматы, к.ф.н., Казахский национальный педагогический университет имени Абая, старший преподаватель, кафедры истории Казахстана имени Т.С. Садыкова	napilbaz@gmail.com
16.	**Байжумин Жумажан Габдушакирович** *Прототюрки и происхождение тенгрианства*	Казахстан, г. Алматы, доцент кафедры социальных и гуманитарных дисциплин, профессор Казахской академии спорта и туризма	dalaruh@yandex.kz
17.	**Бамао Дайцзи, Церэнюнкьи** *Изучение тибетской эпической сказительской традиции как нематериальное культурное наследие народов Евразии*	Россия, Москва, РГГУ, Центр типологии и семиотики фольклора, аспирант. РГГУ, студент.	di_kyi@hotmail.com
18.	**Бакчиев Талантаалы Алымбекович** *Роль мифических героев в формировании и развитии эпического героя (на примере эпоса «Манас»)*	Кыргызстан, г. Бишкек, к.ф.н., доцент кафедры «Философия и социальные науки» Кыргызского государственного технического университета им. И. Раззакова, президент Международной ассоциации манасологов	kg.baatyr@gmail.com
19.	**Бегалинова Калимаш Капсамаровна** *Тенгрианская культура и философия: сквозь призму истории*	Казахстан, г. Алматы, д.филос.н., Казахский университет Международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, профессор кафедры Истории Казахстана и общественных наук	kalima910@mail.ru
20.	**Безертинов Рафаэль Нурудинович** *Встреча с Душой*	Россия, Республика Татарстан, г. Казань, писатель, историк	bezertinov@mail.ru

21.	**Габитов Турсун Хафизович** (в соавторстве с Алимжановой А. Ш). *Космоприродные начала протоказахской культуры и тенгрианство*	Казахстан, г. Алматы, д.филос.н., профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби	tursungabitov@mail.ru
22.	**Галимзянов Айрат Ильдусович** *Первая мировая религия – тенгрианство тюркских народов*	Россия, Республика Татарстан, г. Казань, поэт-переводчик, член Союза писателей Чувашской Республики	ayrat.galimzyanoff@yandex.ru
23.	**Гоголев Анатолий Игнатьевич** *Основы тенгрианства в якутских религиозных верованиях в XVII-XIX вв.*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, д.и.н., профессор кафедры всемирной истории и этнологии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, вице-президент АН РС (Я)	anrsya@mail.ru
24.	**Данилова Анна Николаевна** *Роль божеств айыы в рождении эпического героя (по материалам якутских олонхо)*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.ф.н., научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера	danilova.aanchyk@yandex.ru
25.	**Дашням Лувсандамбын** *Тэнгри в понимании Чингис Хаана*	Монголия, Улан-Батор, д.филос.н., президент Академии монгольской традиции, профессор, заслуженный деятель культуры Монголии	ludash315@yahoo.com
26.	**Джавадов Шахин Фархад оглы** *Действующие тенгрианские сакральные храмы и возрождение тенгрианства в Северном Азербайджане*	Азербайджан, г. Баку, краевед	kunqeri@gmail.com
27.	**Докторова Надежда Ивановна** (в соавторстве с Лукиной А.Г.)	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, Арктический государственный института	naddok@mail.ru

	Якутский ритуальный танец битии в контексте тенгрианского мировоззрения	культуры и искусств, ст. преподаватель кафедры дизайна	
28.	**Донгак Уран Алдын-ооловна** *Мифопоэтические образы тенгрианства в тувинской поэзии: поэтика художественной модальности*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, к.ф.н., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, заведующая сектором литературы	uranda@yandex.ru
29.	**Ёвкочев Шухрат Акмалевич** *Роль доисламских верований в формировании местной формы ислама в Центральной Азии*	Узбекистан, г. Ташкент, д.полит.н., профессор кафедры «Мировая политика и международные отношения» Ташкентского государственного института востоковедения	yovkochev@mail.ru
30.	**Ефимова Марианна Тимофеевна – Марианна Сатанар** *Сакральная символика эпического числительного «четыре»*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, магистрант ИЯКН СВФУ имени М.К. Аммосова	satanar68@mail.ru
31.	**Жаксылыков Аслан Жамелевич** *Образ троемирия в архаическом (тенгрианском) миропредставлении казахов*	Казахстан, г. Алматы, д.филол.н., Казахский национальный университет им. аль-Фараби, профессор кафедры русской филологии и мировой литературы	aslanj54@mail.ru
32.	**Жерносенко Ирина Александровна** *Культ кузнецов – ядро палимпсеста сакральных центров (на примере Каракольской долины)*	Россия, Республика Алтай, г. Горно-Алтайск, к. культурологии, Алтайский краевой институт повышения квалификации работников, декан факультета развития общего образования, доцент, профессор РАЕ образования	irina.jernosenko@gmail.com
33.	**Жумагулов Маметайып Жумагулович** (в соавторстве с Сыдыкбековым Р.Д.) *Аксиология экологических парадигм в тенгрианстве*	Кыргызстан, г. Бишкек, д.филос.н., профессор, заведующий отделом «Теории познания, истории философии науки» Института Философии и	rasulbek1977@bk.ru

		политико-правовых исследований НАН КР	
34.	**Жумагулов Марат Даулетбаевич** (в соавторстве с Сабитом М.С.) *О творчестве Н.Г. Аюпова как тюрколога и тенгриведа*	Казахстан, г. Алматы, старший преподаватель кафедры "Истории и культуры Казахстана", Алматинский университет энергетики и связи	mar-jum67@mail.ru
35.	**Ибраев Бек Ануарбекович** *Башни, "тянущие небо" и проблемы озарения*	Казахстан, г. Алматы, Казахский национальный технический Университет им. К. И. Сатпаева, профессор кафедры «Архитектура и дизайн» института архитектуры и строительства им. Т.К. Басенова	Bek_ibrayev@mail.ru
36.	**Илларионов Василий Васильевич** (в соавторстве с Илларионовой Т.В.) *Судьба олонхо в XX1 веке*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, д.ф.н., СВФУ имени М.К. Аммосова, профессор, заведующий кафедрой фольклора и национальной культуры	445325@mail.ru
37.	**Илларионова Туйара Васильевна** (в соавторстве с Илларионовым В.В.) *Судьба олонхо в XX1 веке*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.ф.н., СВФУ имени М.К. Аммосова, доцент кафедры фольклора и национальной культуры	445325@mail.ru
38.	**Кокумбаева Баглан Джиеншаевна** (в соавторстве с Курмангалиевой М.С.) *Тенгрианский тип культуры в контексте социокультурной динамики (на казахском материале)*	Казахстан, г. Павлодар, д.филос.н., к.иск., профессор, доцент кафедры Теории и методики музыкального образования Павлодарского государственного педагогического института (ПГПИ)	baglan54@mail.ru
39.	**Котожеков Александр Иванович** *Мотивационный фактор в древнейшей тенгрианской цивилизации*	Россия, Республика Хакасия, г. Абакан, Автономное учреждение Республики Хакасия «Дом литераторов Хакасии», директор, заслуженный деятель искусства РХ	chapraj@mail.ru
40.	**Кохаева Айгуль Айтжановна** *Рациональные основы*	Казахстан, г. Алматы, редактор, директор ТОО AKNAR arna	kokhayeva@gmail.com

тенгризма

41.	**Кретова Татьяна Евгеньевна** *Тенгрианство, как адекватное современное мировоззрение*	Казахстан, г. Алматы, бакалавр туризма, писатель, модератор портала «Под Небом Великой Степи»	tinkai@tuganzherim.kz
42.	**Кривошапкин Андрей Иванович – Айыҥа** *Тайны рунической письменности и связь их с тенгрианской религией*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, руководитель Общества «СилиС», историк-рунолог	ajunga@yandex.ru
43.	**Курманбаев Ербол Асылханович** *Ахмет Яссауи: попытка возрождения тенгрианства*	Казахстан, г. Семей, к.ф.-м.н., Казахский гуманитарно-юридический инновационный университет (КазГЮИУ), заведующий кафедрой информатики в КазГЮИУ, доцент	erbol_k@bk.ru
44.	**Курманбаев Ербол Асылханович** (в соавторстве с Тулешовым В.У.) *Аксиологические смыслы экологичности сознания в тенгрианстве*	Казахстан, г. Семей, к.ф.-м.н., Казахский гуманитарно-юридический инновационный университет (КазГЮИУ), заведующий кафедрой информатики в КазГЮИУ, доцент	erbol_k@bk.ru
45.	**Курмангалиева Меруерт Санатовна** *Эволюция основных констант тенгрианского мировоззрения в творчестве сал-серэ*	Казахстан, г. Астана, к. иск., Казахский Национальный университет искусств, доцент кафедры «Музыковедение»	meruert_68@mail.ru
46.	**Курмангалиева Меруерт Санатовна** (в соавторстве с Кокумбаевой Б.Д.) *Тенгрианский тип культуры в контексте социокультурной динамики (на казахском материале)*	Казахстан, г. Астана, к. иск., Казахский Национальный университет искусств, доцент кафедры «Музыковедение»	meruert_68@mail.ru

47.	**Лукина Ангелина Григорьевна** (в соавторстве с Докторовой Н.И.) *Якутский ритуальный танец битии в контексте тенгрианского мировоззрения*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, д. иск., зав. кафедрой хореографии Арктического государственного института культуры и искусств, профессор кафедры хореографии	angelinalucina1@mail.ru
48.	**Мавров Спас Гроздев** *Храм Тангра*	Болгария, г. Казанлык, колобър слова, скульптор, писатель	smavrov@mail.bg
49.	**Мамедов Магомед Мамедсаид оглы** *Смерть и воскресение в тенгрианстве и шаманизме*	Азербайджан, г. Баку, к.ф.н, Бакинский государственный университет, доцент кафедры «Азербайджанское устное народное творчество	mehemmedmemmedli@mail.ru
50.	**Мамыев Данил Иванович** *От тенгрианства к ноосфере (или от Экологии Души к Экологии Жизни)*	Россия, Республика Алтай, Онгудайский район, с. Онгудай, РОО «Этнокультурный научно-образовательный центр «АруСвати», соискатель ученой степени кандидата культурологии при кафедре культуры и коммуникативных технологий АлтГТУ	danil-mamyev@yandex.ru
51.	**Мухамбетова Асия Ибадуллаевна** *Реинкарнация в тенгрианстве*	Казахстан, г. Алматы, д. иск., казахстанский этномузыковед, фольклорист, кочевниковед	asia42@mail.ru
52.	**Набиева Фазиля Рамиз гызы** *Связь хороводов со священными храмами Солнца*	Азербайджан, Баку, к. иск., исследователь, докторант Института Архитектуры и Искусства НАН Азербайджана	nebiyeva.fazile@mail.ru
53.	**Нарымбаева Амангелды Касымовна** *Современные мировые религии – ответвления тенгрианской религии*	Казахстан, г. Астана, историк, исследователь древней истории Казахстана	amangeldi_n@mail.ru
54.	**Нурмуханбетов Арман Бекмуханбетович** *Қасиет. Духовная система казахов*	Казахстан, г. Алматы, Общественное объединение «Ұлы Дала Әлемі – Мир Великой степи» (ДАЛАРУХ), модератор	dalaruh@yandex.kz
55.	**Озгур Барыш Этли** *Не ранней ли культуре тюрков*	Турция, г. Анкара, магистр в области астрономии и	ozguretli@gmail.com

	принадлежат храмы Гёбеклитепе?	исследований космоса	
56.	**Омарова Гульзада Нурпеисовна** *Тенгрианство и музыка кочевых народов Центральной Азии*	Казахстан, г. Алматы, д. иск., профессор Казахской Национальной Академии искусств им. Т. Жургенова, главный научный сотрудник сектора «Театр и кино» института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова	ogulzada@mail.ru
57.	**Оросина Надежда Анатольевна** *Образы верховных божеств в якутской эпической традиции (на примере олонхо таттинской и вилюйской традиций)*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.ф.н., научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН	onadya88@mail.ru
58.	**Оспан Бердали Асилханулы** *1.Кумыс – древний напиток* *2.Тенгри в казахской поэзии*	Казахстан, г. Шымкент корреспондент журнала «Mangi El», культуролог, именолог	berdaly_1955@mai.ru
59.	**Оспанов Сапар Имангалиевич** *Тенгрианство как эко-менто-этическое мировосприятие: теоретико-методологические проблемы (по фольклорным мотивам казахского и якутского народов)*	Казахстан, г. Алматы, д.филос.н., профессор кафедры международных образовательных программ Республиканского института повышения квалификации руководящих и научно-педагогических работников системы образования РК, доцент кафедры общественно-гуманитарных дисциплин КазГосЖенПУ	Sapar49@mail.ru
60.	**Павлова Надежда Васильевна** *Имена божеств в традиционных формулах якутской волшебной сказки*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.ф.н., младший научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН	nadya.sanaaya@yandex.ru
61.	**Поликарпов Григорий Валентинович** (в соавторстве с Сагимбаевой Ж. Б.)	Казахстан, г. Тараз, образовательный центр «ЗЕРДЕ», учитель черчения, рисования, трудового обучения	grigoriy_polikarpov@mail.ru

	Нравственные и ценностные приоритеты народной мудрости тенгрианства в системе школьного дополнительного образования (на примере социокультурного феномена Коркыт)		
62.	**Раев Даулет Садуакасович** (в соавторстве с Сарсеновым М.Б.) *Тенгрианство как религиозно-духовное мировоззрение тюрков-кочевников*	Казахстан, г. Алматы, д.филос.н., декан факультета международных отношений, профессор Казахского университета международных отношений и мировых языков им. Абылай хана,	maksoutsarsenov@yandex.ru
63.	**Сабит Мурат Сабитович** (в соавторстве с Жумагуловым М.Д.) *О творчестве Н.Г. Аюпова как тюрколога и тенгриведа*	Казахстан, г. Алматы, д.филос.н., профессор, Алматинский университет энергетики и связи	sg@aipet.kz
64.	**Сабырова Алия Султанмуратовна** *Көшпенділер менталитеі*	Казахстан, г. Алматы, к. иск., доцент кафедры музыкознания и композиции Казахской национальной консерватории имени Курмангазы	Aliya_sabyrova@mail.ru
65.	**Сагимбаева Жамал Баршановна** (в соавторстве с Поликарповым Г.В.) *Нравственные и ценностные приоритеты народной мудрости тенгрианства в системе школьного дополнительного образования (на примере социокультурного феномена Коркыт)*	Казахстан, г. Тараз, областная школа для одаренных детей с обучением на трех языках, преподаватель русского языка и литературы	grigoriy_polikarpov@mail.ru
66.	**Саламзаде Эртегин Абдул Вахаб оглы** *Коркут как ипостась Тенгри в тюркском изобразительном искусстве*	Азербайджан, г. Баку, д. иск., директор Института архитектуры и искусства НАНА, профессор, член-корреспондент НАН Азербайджана	ertegin@baku.ab.az
67.	**Самдан Зоя Баировна** *Тенгрианская символика в тувинской мифологии*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, к.ф.н., Тувинский институт гуманитарных и	uranda@yandex.ru

		прикладных социально-экономических исследований, заведующая сектором литературы, ведущий научный сотрудник	
68.	**Сарткожаулы Каржаубай** *Философский анализ влияния на современные мировые религии древнетюркской тенгрианской религии*	Казахстан, г. Астана, д.ф.н., директор НИИ тюркологии и алтаистики при Евразийском национальном университете имени Л. Н. Гумилёва, профессор	kharjaubay@mail.ru
69.	**Сарсенов Максут Баймуратович** (в соавторстве с Раевым Д.С.) *Тенгрианство как религиозно-духовное мировоззрение тюрков-кочевников*	Казахстан, г. Алматы, Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, старший преподаватель	maksoutsarsenov@yandex.ru
70.	**Семби Марат Қатаевич** *Сакрально-храмовые тенгрианские памятники архитектуры Казахстана*	Казахстан, г. Алматы, Национальный Музей РК, научный сотрудник	msembi@gmail.com
71.	**Серкебай Нұрхан Арманұлы** (в соавторстве с Асылбековой А.М.) *Қазақ мүсін өнеріндегі архетиптік бейнелер*	Казахстан, г. Астана, Казахский Национальный университет искусств, магистрант 2 курса, кафедра «Искусствоведение»	nurkhan.1993@mail.ru
72.	**Султангареева Розалия Асфандияровна** *Феномен тюркского эпического сказительства: истоки, философия, предназначенность мастера; Календарные и свадебные песнопения: отражение идей родства и единства природы и человека.*	Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа, д.ф.н., старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН	sasania@mail.ru
73.	**Сундуй Галина Донгаковна** *Этнопедагогика тюрко-монгольского тенгрианства (на материале тюркских народов Южной Сибири и Западной Монголии)*	Россия, Республика Тыва, г. Кызыл, к.пед.н., Институт развития национальной школы, заведующая лабораторией этнопедагогических исследований, ведущий	sundui@inbox.ru

		научный сотрудник.	
74.	**Сыдыкбеков Расул Дилдекалиевич** (в соавторстве с Жумагуловым М.Ж.) *Аксиология экологических парадигм в тенгрианстве*	Кыргызстан, г. Бишкек, к.филос.н., доцент, старший научный сотрудник отдела «Теории познания, истории философии науки» Института Философии и политико-правовых исследований НАН КР	rasulbek1977@bk.ru
75.	**Телебаев Газиз Турысбекович** *Категория «TEҢIRI» в тюркских письменных источниках*	Казахстан, г. Астана, д.филос.н., профессор, ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК	telebaevg@gmail.com
76.	**Толстякова Сима Петровна** *Сакральные жесты в традиционной культуре народа саха*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, руководитель народного театра танца «ЭРЭЛ», зав. творческой лабораторией АУ РС (Я) «Театр Олонхо», заслуженный работник культуры Республики Саха (Якутия)	tengrikonferens@mail.ru
77.	**Тукешева Назгуль Мукатаевна** *Высший закон Тенгри или идеологическое оформление власти посредством норм «төру /törü» в древнетюркском обществе*	Казахстан, г. Уральск, к.и.н., ст. научный сотрудник Западно-Казахстанского областного центра истории и археологии	naztuk@mail.ru
78.	**Тулешов Валихан Утебалыулы** (в соавторстве с Курманбаевым Е.А.) *Аксиологические смыслы экологичности сознания в тенгрианстве*	Казахстан, г. Семей, к.филос.н., Казахский гуманитарно-юридический инновационный университет (КазГЮИУ), исполнитель научного проекта в КазГЮИУ	tulesh1@yandex.ru
79.	**Ушницкий Василий Васильевич** *Древние корни тенгрианской веры*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.и.н., научный сотрудник сектора этнографии народов Северо-Востока России Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН	voma@mail.ru
80.	**Федорова Лена**	Россия, Республика Саха	sakhaflena@mail.ru

	Валерьевна *Возрождение тенгризма как религиозного учения в наши дни;* *К вопросу понятийно-категориального аппарата и глоссария тенгриведения.*	(Якутия), г. Якутск, к.полит.н., директор Международного фонда исследования Тенгри	
81.	**Фукалов Иван Алексеевич** *Пережитки тенгрианства в сакральных титулах булгарских правителей*	Кыргызстан, г. Бишкек, Кыргызский Национальный Университет им. Жусупа Баласагына, сотрудник кафедры древней и средневековой истории Кыргызстана	fukalov1988@mail.ru
82.	**Хисматуллина Альмира Фагимовна** *1.Загадки прототюркской цивилизации* *2. Остров туранского духа*	Россия, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, исследователь по тенгрианству	mindikeev@gmail.com
83.	**Хусаинова Гульнур Равиловна** *Об экологической культуре башкир (по материалам башкирской народной волшебной сказки)*	Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа, к.ф.н., заведующая отделом фольклористики, старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН	bashfolk@yandex.ru
84.	**Шайхутдинов Дамир Исмагилович** *О принципах и условиях зарождения цивилизации*	Россия, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, журналист-общественник	Tongekuk@gmail.com

85.	**Шакирова Ризвангуль Гайратбековна** *Тенгрианство как открытое мировоззрение в творчестве профессора Н.Г. Аюпова*	Казахстан, г. Алматы, ст. преподаватель кафедры «туризма и сервиса» Казахской академии спорта и туризма (КазАСТ)	rizvangul@list.ru
86.	**Genggayixi** *Research on ethnic origin and symbolism of birds Qiong (Khyung) clan* *Исследование признаков этнического происхождения символики клана птицы Qiong (Khyung)*	КНР, г. Лхаса, сотрудник Центрального тибетского университета, доцент	gengrangnuobu@hotmail.com
87.	**Huangzhi** *Магический сказитель – сказитель- прорицатель*	КНР, г. Синин, директор Центра Гесароведения провинции Цинхай, профессор	1017188657@qq.com

II. Научно-популярное

88.	**Афанасьев Лазарь Андреевич – Тэрис** (в соавторстве с Холмогоровой А.А.)	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, к.ф.н., основатель и руководитель школы «Кут-Сюр»	tengrikonferens@mail.ru
89.	**Барахова Саргылана Иннокентьевна – Ымыы** (в соавторстве с Павловой Г.Н.) *Традиционная сакральная символика в современном якутском ювелирном искусстве*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, дизайнер ювелирной фирмы «Киэргэ», член Союза дизайнеров России	kierge@yandex.ru
90.	**Павлова Галина Николаевна** (в соавторстве с Бараховой С.И.- Ымыы) *Традиционная сакральная символика в современном якутском ювелирном искусстве*	Россия, Республика Саха (Якутия), к.э.н., г. Якутск, зам. генерального директора ювелирной фирмы «Киэргэ»	kierge@yandex.ru
91.	**Кужаков Евгений Федорович - Раян Куш** *Возрождение боевых искусств великой степи*	Казахстан, г. Алматы, Казахская Академия туризма и спорта КазАСТ, основатель Академии боевых искусств	tengrikures@gmail.com

	«Тенгрикурес»	великой степи	
92.	**Сарыгулов Султан Исмаилович** *Духовное и материальное в культуре кочевников*	Кыргызстан, г. Бишкек, Координатор Федерации органического движения Кыргызстана «Био-KG»	talas74444@gmail.com
93.	**Сивцев Айисен Дмитриевич - Айсен Дойду** *Феномен бога Аар Айыы Таҥара в исследованиях учёных Республики Саха (Якутия)*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, писатель, драматург, журналист, член Союза писателей России	aisendoidu@mail.ru
94.	**Мавров Спас Гроздев** *Методика обучения болгарских колобров учению о боге Тангра (Тенгри)*	Болгария, г. Казанлык, колобър слова, скульптор, писатель	smavrov@mail.bg
95.	**Музаева Галина Дорджиевна** *Космолечение как результат экологической мудрости*	Россия, Республика Калмыкия, г. Элиста, к. м-п.н., багши-учитель МРО «Буддийская община возрождения», профессор народной медицины	*maitreiya@yandex.ru*
96.	**Романов Е.В.** *Возрождение якутских традиций сыродутной выплавки железа…*	Романов Егор Валерьевич Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, кузнец	*egrrmanv@rambler.ru*
97.	**Угаров Гавриил Спиридонович – Эһээ Дьыл** *Вера в Танара (танараианство)*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, д.б.н., биолог, писатель	ugarovgs@mail.ru
98.	**Федоров Кузьма Аполлонович** *Древняя история Великой степи или сказка про голого короля*	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, писатель, историк	kf-hunn@mail.ru
99.	**Холмогорова Анна Андреевна** (в соавторстве с Афанасьевым Л.А.-Тэри**с**)	Россия, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, методист по фольклору Центра духовной	doloona@mail.ru

		культуры «Дом Арчы»	
100.	**Ауезов Габдол Жандильдаевич** *Көне түркілердің«тәңірі »ұғымы*	Казахстан, Карагандинская область, г. Жезказган, Жезказганский историко-археологический музей, магистр истории, начальник отдела истории и археологии	kabdol.auezov78@mail.ru
101.	**Кузбакова Гульнара Жанабергеновна** *Отражение тенгрианства в обрядовом фольклоре казахов*	Казахстан, г. Астана, Казахский Национальный университет искусств, доцент кафедры «Музыковедение и композиция», к.иск.	gulya08@bk.ru
102.	**Мухтарова Гайни Сейсеновна** *Философия тенгризма в традиционной казахской культуре*	Казахстан, г. Астана, Казахский Национальный университет искусств, доцент кафедры «Сценография и декоративное искусство», к.филос.н.	gaini2008@hotmail.com

Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность

Материалы VI-й Международной научно-практической конференции
(14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан)

Подписано к печати 30.05.2017 г. Бумага офсетная №1
Формат 205Х192 1/8 Объем 30,9 усл.печ.л.
Тираж 200 экз. Заказ 0089
Отпечатано в типографии ТОО "Мастер ПО"
010005, г. Астана, ул. Пушкина, 15-76
тел.: 8 (7172) 223-418
e-mail.: masterpo08@mail.ru